This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

547
Schumann
V. 2
Copy 2

יהוה

Vicdner 2552 a-d.

CHRISTUS

oder

die Lehre des Alten und Neuen Testamentes

von

der Person des Erlösers,

biblisch-dogmatisch entwickelt

von

Ad. Schumann.

II. Band.

Hamburg und Gotha,
Friedrich und Andreas Perthes.
1852.

Inhalt.

Die Lehre der Apostel von der Person Christi.

Seite

§. 23. Vorbemerkung 443

§. 24. I. Petrus 445

1) Natur und Wesen Christi 447

2) Werk Christi 454

3) Der Glaube an Christus 464

4) Jüdisch-messianische Vorstellungen des Petrus 466

§. 25. II. Johannes 475

1) Natur und Wesen Christi 477

2) Werk Christi 495

3) Der Glaube an Christus 505

4) Jüdisch-messianische Vorstellungen des Johannes 510

§. 26. III. Paulus 515

Einleitung. — Übersicht über die Entwickelung des Paulinischen Lehrbegriffes 515

1) Natur und Wesen Christi 523

a) Seine menschliche Natur 523

b) Seine göttliche Natur 525

und zwar: α) Erster Abschnitt: Lehre des Paulus gleich nach seiner Bekehrung in der Apostelgeschichte, in den Thessalonicherbriefen und im ersten Briefe an die Corinther . 526

Seite

β) Zweiter Abschnitt: Lehre des Paulus im zweiten Corinther-, in dem Galater- und Römerbriefe, sowie in der Apostelgeschichte von c. 20. bis Ende . . 541

γ) Dritter Abschnitt: Lehre des Paulus in den Briefen an die Colosser, Epheser, den Philemon, die Philipper und in den drei Pastoralbriefen 556

§. 27. Fortsetzung 1. 584

2) Werk Christi 584

a) Worin besteht es nach Paulus vor Allem? 585

b) Immer bestimmtere Bezeichnung des Evangeliums danach 587

c) Entwickelung der Paulinischen Lehre vom Werke Christi 589

α) in dem ersten der oben bezeichneten Abschnitte 589

β) in dem zweiten 601

γ) in dem dritten 628

§. 28. Fortsetzung 2. 643

3) Glaube an Christus 643

a) Bedeutung des Wortes beim Paul. überhaupt 643

b) Die Kraft dieses Glaubens . . . 652

c) Die Entstehung desselben . . . 654

d) Entwickelung des Paulinischen Begriffs vom Glauben nach den oben bezeichneten Abschnitten 656

§. 29. Fortsetzung 3. 669

4) Messianische Vorstellungen beim Paulus . 669

a) Benutzung des A. T. 670

b) Der Antichrist im zweiten Thessalonicherbriefe 681

c) Spätere Erwartung des Apostels von den letzten Dingen 684

und zwar: α) von der Wiederkunft Christi . . . 685

Seite

β) von der Todtenauferstehung . . 691
γ) von dem ewigen Gericht . . . 697
§. 30. IV. Jacobus 703
1) Natur und Wesen Christi 704
2) Werk Christi 707
3) Glaube an Christus 712
4) Messianische Vorstellungen beim Jacobus . 717
§. 31. V. Judas 721
1) Natur und Wesen Christi . . . 722
2) Werk Christi 723
3) Glaube an Christus 725
4) Messianische Vorstellungen 726

Die Lehre der übrigen neutestamentlichen Verfasser von der Person Christi.

§. 32. I. Die Lehre der drei ersten Evangelisten 729
1) Natur und Wesen Christi 732
A. Die Lehre von der Zeugung und Geburt Christi 733
Danach die Ansicht der Evangelisten:
a) von seiner menschlichen Natur . . 740
b) von seiner göttlichen Natur . . . 742
B. Die Lehre von der Himmelfahrt Christi 746
§. 33. Fortsetzung 751
2) Werk Christi 751
3) Glaube an Christus 758
4) Messianische Vorstellungen 762
§. 34. II. Die Lehre des Hebräerbriefes . . 771
1) Natur und Wesen Christi 772
2) Werk Christi — sein Hohespriesterthum . 783
a) Christus als Opfer 788
b) Christus als Hoherpriester . . . 793

Seite

§. 35. Fortsetzung 799
3) Glaube an Christus 799
a) Begriff des Verfassers vom Glauben . . 799
b) Zusammenhang des Glaubens mit der Vollendung (τελείωσις) 806
c) Sittliche Wirkung des Glaubens . . 808
4) Messianische Vorstellungen des Verfassers . 810
a) Ansicht vom A. T. und Benutzung desselben 810
b) Die Nähe der Wiederkunft Christi, Auferstehung und Gericht 814

§. 36. Kurze Übersicht über die aus dem N. T. gewonnenen Resultate 820

§. 37. III. Die Lehre der Apokalypse. — Vorbemerkung 828
1) Natur und Wesen Christi 831
2) Werk Christi 847
3) Glaube an Christus 850

§. 38. Fortsetzung 852
4) Messianische Erwartungen des Verfassers . 852
a) Die Plagen, die der Ankunft Christi vorangehen 853
b) Das Schicksal Jerusalems 855
c) Der Untergang Roms 856
d) Die bei und nach der Ankunft Christi geschehenden Dinge 859
α) Die Verschliefsung des Teufels im Abgrund 859
β) Das tausendjährige Reich und seine Beschaffenheit 862
γ) Die zweite Auferstehung und dann erst erfolgende Seligkeit 867

Die

Lehre des neuen Testaments von der Person Christi,

und zwar

2) die Lehre der Apostel

und

3) die Lehre der übrigen neutestamentlichen Verfasser von der Person Christi.

Die Lehre der Apostel von der Person Christi.

§. 23.

Vorbemerkung.

Haben wir im Vorigen Christi eigene Lehre über seine Person, soweit sie irgend noch in seinen eigenen Worten uns vorliegt, kennen gelernt, so finden wir überall in den Schriften der Apostel dieselbe Lehre in ihren Grundzügen wieder, und es ist recht eigentlich als ein Werk des ihnen verliehenen Geistes anzusehen, dafs sie bei aller Verschiedenheit im Einzelnen die Grundanschauung von der Person ihres Herrn und Meisters durchaus theilen. Ja, es ist diefs zugleich ein nicht geringes Zeugnifs theils von dem gewaltigen Eindruck, den die Persönlichkeit Christi auf sie alle gleichmäfsig gemacht, theils von der Richtigkeit der uns aufbewahrten Berichte, sofern sie uns die Worte und Aussprüche Christi selbst über seine Person wiedergeben. Die von den Seelen der Jünger aufgenommene Wahrheit mufste aber, schon nach der Verschiedenheit ihres Geistes und Gemüthes, aus ihren Schriften in verschiedener Herrlichkeit wiederstrahlen, und die Umstände und Verhältnisse, unter denen sie ihre Schriften verfafsten, mufsten unter der Leitung des göttlichen Geistes nicht weniger dazu beitragen, bei aller Übereinstimmung in den wesentlichsten Punkten doch eine Verschiedenheit in der Auffassung und Darstellung derselben Wahrheit hervorzurufen. Denken wir näm-

lich zunächst an die ganz natürliche Folge, über die empfangenen Eindrücke und Wahrheiten näher nachzudenken und dieselben in sich selbst zu gröfserer Klarheit zu verarbeiten, ferner an die unabweisliche Forderung, ihre früheren religiösen Anschauungen mit der neu erkannten Wahrheit in Einklang zu bringen und danach zu regeln, sodann an die Nothwendigkeit, im Kampfe gegen mancherlei Irrthum und Verkehrtheit die empfangene Wahrheit nach verschiedenen Seiten hin näher zu bestimmen und fester zu begründen, und endlich an die von der Lehrweisheit gebotene Pflicht, auf andere, schon vorhandene Ideen Rücksicht zu nehmen und dieselben zur Vertheidigung, Begründung und Veranschaulichung der Wahrheit selbst zu benutzen: so leuchtet aus dem Allen ein, wie die Lehre der Apostel von der Person Christi sich auch verschieden gestalten mufste, je nachdem der eine oder andere der angeführten Umstände bei jedem einzelnen Apostel vorwiegenden Einfluſs gewann. Daher kommt es denn, dafs in den uns aufbewahrten Schriften der Apostel unverkennbar ein dreifacher Lehrtypus sich kund giebt, der nach den drei Hauptaposteln näher als der Petrinische, Johanneische und Paulinische zu bezeichnen ist. Einig nämlich in der Grundanschauung von der Sündlosigkeit, Hoheit und Göttlichkeit des Erlösers, hat jeder der drei Apostel seine besondere Eigenthümlichkeit in der Darstellung dieser Wahrheit; denn während beim Petrus sich mehr der wissenschaftlich noch unvermittelte Glaube an die göttliche Hoheit des Erlösers ausspricht, und die jüdisch-messianische Färbung dieses Glaubens unverkennbar hervortritt, zeichnet Johannes sich durch die reflectirende Tiefe und Innigkeit seines Glaubens aus, wogegen Paulus schon in mehr wissenschaftlicher Behandlung und nicht selten mit dialektischer Schärfe den Inhalt des Glaubens fixirt, ihn bestimmter ausprägt und zu möglichster Klarheit und Gewifsheit erhebt. Die aufserdem noch im N. T. vorliegenden Glaubensrichtungen schliefsen sich mehr oder weniger einer dieser drei Hauptrichtungen an und werden nach einander zur Darstellung kommen. Nur in Betreff der in den ersten Capiteln beim Matthäus und Lucas enthalte-

nen Darstellung von der Empfängnifs und Geburt des Erlösers haben wir vorläufig gleich zu bemerken, dafs die darin niedergelegte Anschauung und Lehre von der Person Christi darum erst später Gegenstand der Betrachtung werden kann, weil der Zeit nach die Wirksamkeit der Apostel früher begann, und auch die meisten der uns erhaltenen Briefe früher geschrieben wurden, als die Anfangs mündlich fortgepflanzte evangelische Überlieferung in den drei ersten Evangelien. Auch verdient unstreitig die unmittelbar von den Aposteln selbst ausgesprochene Lehre von der Person Christi eine frühere Beachtung, als die erst von ihren Schülern gegebene Darstellung des im Urchristenthum vorhandenen Glaubens an die Empfängnifs und Geburt des Erlösers. Denn dafs auch das vom Apostel Matthäus herrührende Evangelium uns nicht in seiner ursprünglichen Gestalt und Fassung erhalten worden, ist eine hinreichend verbürgte Thatsache, da auch die, welche keine hebräische, d. i. syrochaldäische, Urschrift dieses Evangeliums annehmen, sondern die griechische Abfassung desselben als ursprünglich vertheidigen, doch der bestimmten Ansicht sind, dafs diese Urschrift uns erst in einer späteren Überarbeitung erhalten sei. Wir gehen daher in folgender Ordnung an die Darstellung der apostolischen Lehre von der Person Christi: 1) die des Petrus; 2) die des Johannes; 3) die des Paulus; 4) die des Jacobus; 5) die des Judas; 6) die der drei ersten Evangelisten, namentlich in den Nachrichten über die Geburt des Erlösers, und endlich 7) die des Hebräerbriefes.

§. 24.

I. Petrus.

Gleich nach Ausgiefsung des heiligen Geistes ist Petrus der erste unter den Aposteln, der den Gekreuzigten predigt, ja bis zum 12. Capitel der Apostelgeschichte ist er die handelnde Hauptperson und verkündet vorzugsweise unter den Juden in Palästina das Evangelium. Er erscheint daher, wie ihn auch Paulus ausdrücklich bezeichnet (Gal. 2, 7—8.), als

ἀπόστολος τῆς περιτομῆς; weshalb die Judenchristen ihn auch vorzüglich hochstellten, und unter den Corinthischen Christen selbst eine Parthei sich bildete, die sich nach seinem Namen nannte und ihn über Paulus und alle Apostel erhob (1 Cor. 1, 12., vgl. 2 Cor. 11, 5. 12, 11.). Wenn nun ferner in Galatien jüdische Irrlehrer im Gegensatz zu Paulus sich vorzüglich auf ihn stützen zu können meinten (vgl. Gal. 1, 18. 2, 11.), ja er selbst in Antiochien um der Judenchristen willen sich wieder nach den jüdischen Speisegesetzen richtete (Gal. 2, 12—13.): so geht schon aus dem Allen hervor, wie seine Anschauung und Lehrweise mehr dem judenchristlichen Standpunkte entsprechen mufste, ohne dafs er jedoch deshalb von der christlichen Wahrheit sich entfernt oder dieselbe jüdischen Dogmen zu Liebe entstellt hätte. So finden wir es denn auch wirklich in den von ihm uns aufbewahrten Reden und Briefen. Denn aufser den in der Apostelgeschichte von ihm mitgetheilten Reden und Aussprüchen giebt es noch zwei Briefe, die seinen Namen tragen, und von denen der erste ohne Widerspruch ächt, der zweite jedoch nur in dem ersten Capitel als ächt anzusehen ist*). Wie treu indessen auch Lucas den Inhalt und selbst die Worte des Petrus wiedergiebt, dafür möchte unter Anderem selbst der Ausdruck ξύλον für σταυρός, Kreuz, sprechen, den Lucas zwei Mal (Act. 5, 30. 10, 39.) in den Worten des Petrus wiedergiebt, gerade wie dieser denselben Ausdruck in seinem Briefe gebraucht (1 Petr. 2, 24.)**).

*) Wir folgen hierbei der von Ullmann aufgestellten und, wie es uns scheint, mit triftigen Gründen vertheidigten Ansicht, dafs das erste Capitel des zweiten Petrinischen Briefes noch vom Petrus selbst verfafst sei. Inhalt und Sprache dieses Capitels sprechen laut dafür, während das zweite und dritte Capitel wohl einen späteren Verfasser haben, da die Gründe, die dafür aufgeführt werden, bei jedem Unbefangenen wohl überwiegend sein möchten.

**) Paulus hat dafür durchweg σταυρός (1 Cor. 1, 17. 18. Gal. 5, 11. 6, 12. 14. Phil. 2, 8. 3, 18. Cor. 1, 20. 2, 14.), und nur ein Mal, wo er aus dem A. T. eine Stelle übersetzt, gebraucht er ξύλον, weil im Hebräischen עֵץ steht (Gal. 3, 13., vgl. 5 Mos. 21, 23.). Wenn daher auch Lucas ein Mal diesen Ausdruck dem Paulus

Wollen wir nun aber im Voraus gleich das Eigenthümliche in der Lehre des Petrus von der Person Christi hervorheben, so ist es dieſs. Die alttestamentliche Nachweisung, daſs Christus der Verheiſsene sei, ist ihm zunächst Hauptsache; er legt auf die Auferstehung Christi, als die sprechendste Thatsache seiner Messianität, den Hauptaccent und kommt auf sie wiederholt zurück. Sein Glaube ist vor Allem die lebendige Hoffnung, die auf dieser Thatsache beruhet, und obwohl auch bei ihm schon das ganze Erlösungswerk Christi sich in seinem Tode concentrirt, so ist doch der nähere Zusammenhang oder bestimmte Causalnexus dieses Todes mit der Vergebung der Sünden noch nicht, wie bei Paulus, entwickelt; es ist bei ihm noch der nicht näher durch Reflexion vermittelte, unmittelbare Glaube an die durch Christi Tod geschehene Erlösung, der in ihm lebt, und den er predigt. Hinsichtlich der künftigen Herrlichkeit bei und mit Christo aber huldigt er mehr noch der jüdisch-messianischen Auffassung von der Wiederkunft Christi und denkt sich die künftige Seligkeit in unmittelbarer Verbindung mit der bald zu erwartenden Ankunft des Herrn, so daſs sie erst mit dieser für Lebende und Todte zugleich eintreten werde. Doch wir haben jetzt näher auf das Einzelne zu achten.

1) Was die Natur und das Wesen betrifft, das Petrus dem Erlöser zuschreibt, so erhellt aus seinen Worten, daſs er ihn zunächst zwar für einen Menschen, aber auch für einen durchaus sündlosen hält und hierin vollständig mit der Lehre des Erlösers selbst über seine Person übereinstimmt. Er nennt ihn ganz einfach einen ἄνδρα (Act. 2, 22.), auch Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖον (Act. 2, 22. 3, 6. 4, 10.), welcher τὸ σπέρμα τοῦ Ἀβραάμ (Act. 3, 25.) und ἐκ καρποῦ τῆς ὀσφύος τοῦ Δαβίδ (Act. 2, 30.), also ein leiblicher Nachkomme des David, sei, und bezeichnet ihn zuletzt als den Knecht Gottes, τὸν παῖδα

in den Mund legt (Act. 13, 29.), so mag das leicht darin seine Erklärung finden, daſs er an den Ausdruck von dem Bericht der Petrinischen Worte her gewöhnt war, oder daſs Paulus wirklich ein Mal hier jenes Wort für σταυρός gewählt hatte.

θεοῦ (Act. 3, 13. 26., vgl. 4, 27.). Mit diesem letztern Ausdruck ist nämlich nicht, wie die älteren Ausleger behauptet haben, Christus als Sohn Gottes bezeichnet, da in diesem Sinne nur υἱὸς θεοῦ im N. T. vorkommt, sondern da auch David παῖς θεοῦ genannt wird (Act. 4, 25., vgl. Luc. 1, 69.), und selbst Israel (Luc. 1, 54.): so nimmt Petrus offenbar auch hier den Ausdruck nur in dem Sinne von *servus dei* und deutet damit auf den עֶבֶד יְהוָה beim Jesaias (c. 40—66.) hin, der in Christo nun wirklich erschienen sei. Aufserdem aber weist Petrus auf das irdische, und zwar menschliche, Leben des Erlösers so entschieden hin, sagt, dafs der Herr von der Taufe des Johannes an bis zu seiner Himmelfahrt zu ihnen, den Jüngern, ein- und ausgegangen sei (Act. 1, 21—22.), dafs sie nach seiner Auferstehung von den Todten mit ihm gegessen und getrunken hätten (Act. 10, 41.), ja bezeichnet sich selbst so bestimmt als den Zeugen der Leiden Christi (μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων (1 Petr. 5, 1.), dafs kein Zweifel bleibt, die menschliche Natur Jesu war bei ihm vollkommen feste Überzeugung. Dabei aber nennt er den Herrn zugleich den Heiligen und Gerechten (ἅγιον καὶ δίκαιον) (Act. 3, 14.), vergleicht ihn mit einem unbefleckten und fehllosen Lamme (ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου) (1 Petr. 1, 19.), stellt ihn als den einzigen Gerechten den Ungerechten, d. i. den übrigen Menschen, gegenüber (ἔπαθε δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων) (1 Petr. 3, 18.) und sagt von ihm ganz ausdrücklich, dafs er keine Sünde begangen (ὃς ἁμαρτίαν οὐκ ἐποίησεν), dafs kein Betrug in seinem Munde erfunden worden, dafs er, gescholten, nicht wieder schalt, unter Leiden nicht drohete, wohl aber sich dem überlassen habe, der gerecht richtet (1 Petr. 2, 22—23.). Hieraus erhellt zur Genüge, wie Petrus dem Herrn vollkommene Sündlosigkeit zuschrieb, und die Aussprüche des Herrn selbst über sich, wie wir sie beim Johannes gefunden, erhalten hierdurch eine Bestätigung, die nicht stärker und überzeugender sein kann, da Petrus jene Äufserungen über die Reinheit und Fleckenlosigkeit des Erlösers ganz ungesucht und im natürlichen Zusammenhange seiner Rede ausspricht, so dafs man deutlich

sieht, das Bild des Erlösers stand wirklich so fleckenlos vor seiner Seele.

Fragen wir nun nach der höheren Natur, ob und wie Petrus sie dem Erlöser zuschreibt, so bezeugen auch hier seine Worte, dafs er dieselbe wirklich in dem Erlöser erblickte, und wir können der Ansicht des Luts, dafs in den Reden des Petrus, sowie überhaupt in denen der Apostelgeschichte, Christus durchgängig nur als Mensch, ohne alle Beziehung auf eine höhere Natur desselben, dargestellt werde (s. S. 336.), durchaus nicht beistimmen. Wohl erweist Petrus in jenen Reden zunächst aus Stellen des A. T. die Messianität Jesu; denn er hat es mit Juden zu thun, für die gerade diese Beweisführung die wichtigste und schlagendste war; allein dessenungeachtet spricht er doch auch hierbei häufig in Ausdrücken von Christus, die es unzweifelhaft machen, dafs er ihm eine durchaus höhere Natur zuschrieb. Die in dem Folgenden gerade auch aus der Apostelgeschichte angeführten Stellen werden diefs bestätigen. Wenn er sich selbst einen Augenzeugen der μεγαλειότης des Erlösers nennt (2 Petr. 1, 16.), so könnte, da er in der bezeichneten Stelle von der Verklärung Christi redet, zwar diese mit jenem Worte gemeint sein; allein er bezeichnet den Herrn auch bestimmter als **vorherbestimmt vor Gründung der Welt und erschienen in dem letzten Zeiten** (προεγνωσμένου μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου, φανερωθέντος δὲ ἐπ' ἐσχάτων τῶν χρόνων) (1 Petr. 1, 20.), so wie er ihn auch den von Gott **bestimmten** Richter (ὁ ὡρισμένος ὑπὸ τοῦ θεοῦ κριτής) über Lebendige und Todte nennt (Act. 10, 42.). Hier weist das προεγνωσμένος und ὡρισμένος offenbar zurück auf ein Dasein Christi vor seiner Erscheinung auf Erden; denn gerade diefs ist in jener ersten Stelle schon durch den Gegensatz φανερωθέντος δέ bezeichnet. Ja aus der Wahl dieses Wortes selbst erhellt schon, dafs Christus früher existirt haben mufs, da der, welcher zu einer bestimmten Zeit erst offenbar, d. i. sichtbar, wird (φανερός), schon vorher dagewesen sein, d. i. irgendwo existirt haben, mufs. Darum sagt Petrus auch ausdrücklich, dafs Gott ihn er-

weckt und gesendet habe (*ἀναστήσας — ἀπέστειλεν αὐτόν*) (Act. 3, 26.); denn das *ἀναστήσας* bedeutet nach dem Zusammenhange hier nicht die Auferweckung Christi vom Tode, sondern, wie das hinzugefügte *ἀπέστειλεν* bezeugt, seine Menschwerdung und Sendung in die Welt. Lebte aber dieser Glaube in Petrus, so liegt in seinen Worten: „Gott und der Vater unseres Herrn Jesu Christi" (1 Petr. 1, 3.), jedenfalls mehr, als die bloſse Bezeichnung eines väterlichen Verhältnisses, wie es zwischen Gott und allen Menschen oder zwischen Gott und seinen frommen Verehrern stattfindet. Es bezeichnet dann die Herkunft Christi von Gott in dem ganz bestimmten Sinne, in dem Christus selbst sich den eingeborenen Sohn nennt. Ist dem aber so, so schreibt Petrus dem Erlöser auch eine Erkenntniſs Gottes und göttlicher Dinge zu, wie sie kein Mensch haben kann. Daher sein Ausspruch, daſs uns Gott durch ihn Alles geschenkt habe, was zum Leben und zur Gottseligkeit diene, und zwar: durch Erkenntniſs dessen, der uns berufen hat durch Herrlichkeit und Kraft, d. i. Gottes (2 Petr. 1, 3.). Hier ist also gerade die Erkenntniſs Gottes hervorgehoben, die Gott selbst uns geschenkt habe durch Christus. Ist diese aber als Geschenk Gottes bezeichnet, so liegt darin, daſs die Menschen sie aus sich selbst nicht geschöpft haben, und mithin Christus eine Erkenntniſs Gottes gebracht hat, die ohne ihn Niemand haben konnte. Die Erinnerung an Christi eigene Worte (Matth. 11, 27.) liegt somit hier deutlich vor Augen. Auch die Erkenntniſs der Zukunft schreibt Petrus dem Herrn klar in den Worten zu: „Ich weiſs, daſs die Ablegung meiner Hütte bald geschieht, sowie mir auch unser Herr Jesus Christus eröffnet hat" (*δεδήλωσέ μοι*) (2 Petr. 1, 14.). Mit dieser höheren Erkenntniſs aber ist die höhere Macht Christi in der Vorstellung von der Person Christi beim Petrus auf's Innigste verbunden. Er schreibt ihm dieselbe während seines Erdenlebens und mehr noch nach seinem Abschiede von der Erde ausdrücklich zu. Er nennt ihn „von Gott erwiesen durch mächtige Thaten

und Zeichen und Wunder, welche Gott durch ihn that" (Act. 2, 22.), und sagt, dafs Gott ihn gesalbt mit dem heiligen Geiste und Kraft, und dafs Gott mit ihm gewesen (Act. 10, 38.). Gerade also, wie der Herr selbst, leitet er die Wunderkraft desselben von der Kraft Gottes in ihm ab und beruft sich dabei, was nicht zu übersehen ist, in beiden Stellen auf seine Zuhörer selbst, die Zeugen jener Thaten gewesen. Ja mehr noch, er nennt den Herrn selbst τὸν ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς, d. i. den Urheber des Lebens, den die Juden getödtet hätten (Act. 3, 15.), und bezeichnet ihn so nicht blofs als Urheber des geistigen Lebens, sondern des Lebens überhaupt, gerade wie Christus sich selbst bezeichnet hatte (Joh. 5, 26.). Darum erklärt er auch, dafs es unmöglich gewesen (οὐκ ἦν δυνατόν), dafs er vom Tode gehalten wurde (κρατεῖσθαι αὐτὸν ὑπ' αὐτοῦ) (Act. 2, 24.). Weit gröfsere Macht aber schreibt er ihm nach seiner Auferstehung und Himmelfahrt zu und legt schon darum auf beide den Hauptaccent, da durch sie Gott ihn augenscheinlich für den wahrhaftigen Herrn und Christus erklärt habe. „Diesen Jesum hat Gott auferwecket," so lautet sein Zeugnifs (Act. 2, 32.); er ist zur Rechten Gottes erhöhet (v. 33.), Gott hat ihn gemacht zum Herrn und Christus (v. 36.), Gott hat ihn zum Führer und Heiland erhöhet (ἀρχηγὸν καὶ σωτῆρα ὕψωσε) zu seiner Rechten (Act. 5, 31.), Gott hat ihm die Herrlichkeit verliehen (1 Petr. 1, 21.), er ist Aller Herr (Act. 10, 36.), ihm sind Engel und Gewalt und Mächte unterthan (1 Petr. 3, 22.), er ist von Gott bestimmt zum Richter über Lebendige und Todte (Act. 10, 42. 1 Petr. 4, 5.), sein Reich ist ein ewiges (2 Petr. 1, 11.), er ist von dort aus Hirt und Aufseher der Seelen (1 Petr. 2, 25.), er ist der Erzhirt, der einst erscheinen wird (1 Petr. 5, 4.), ihm gebührt die Ehre und Macht in Ewigkeit (1 Petr. 4, 11.). Bei so erhabener Vorstellung von der Hoheit und Macht Christi nach seinem Hingang zum Vater lebt daher im Herzen des Petrus der feste Glaube, dafs in leiblicher wie geistiger Hinsicht Christus auch jetzt noch, und gerade jetzt um so mehr, Helfer

und Retter aller Hülfebedürftigen sei und so seine Macht vom Himmel herab offenbare. Darum spricht er mit Zuversicht auf den augenblicklichen Erfolg zu dem Lahmen an der Tempelthür: „Im Namen Jesu Christi, des Nazarāers, stehe auf und wandle!" (Act. 3, 6.) Die Worte *ἐν τῷ ὀνόματι Ἰ. Χρ.* bezeichnen hier offenbar das, worin das Aufstehen und Wandeln begründet ist, wodurch es herbeigeführt wird. Daher sagt auch Origenes *contra Celsum* (l. p. 7. ed. Hoeschel.): *Τοσοῦτον γὰρ δύναται τὸ ὄνομα τοῦ Ἰησοῦ.* Petrus selbst aber sagt von jenem Geheilten: *Τοῦτον ἐστερέωσε τὸ ὄνομα αὐτοῦ*, diesen hat sein (Christi) Name gestärkt (Act. 3, 16.), und erklärt vor dem Hohenrathe gerade in Bezug auf jene Heilung: „So sei euch allen und dem ganzen Volke Israel kund, dafs durch den Namen Jesu Christi, des Nazarāers, durch diesen dieser dastehet vor euch gesund" (Act. 4, 10.). Auch hier ist der Name Christi als die jene Heilung hervorbringende Ursache hervorgehoben; denn gerade das Aussprechen des Namens Christi ist hier gemeint, da nicht blofs *ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ*, sondern *ἐν τῷ ὀνόματι Ἰ. Χρ.* gesagt ist, auf welches *ὄνομα* auch das emphatische *ἐν τούτῳ* (sc. *ὀνόματι*) zurückweist. Dafs aber schon das Aussprechen des Namens Christi im Munde des Apostels diese Kraft besafs, beruhet auf der Kraft und Macht Christi selbst, die der Apostel dem gichtbrüchigen Äneas gegenüber also ausspricht: „Äneas, es heilet dich Jesus Christus: stehe auf und bereite dir selbst dein Bette!" (Act. 9, 34.) Darum wendet er sich auch zuvor betend an ihn, ehe er die Tabitha in Joppe vom Tode auferweckt (Act. 9, 40.). Zwar ist nicht ausdrücklich gesagt, dafs er Jesum im Gebete angerufen; allein nach v. 34. und dem so häufig vorkommenden Ausdrucke *ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα κυρίου* (Act. 2, 21., vgl. Meyer, Commentar, S. 42., Act. 9, 14. 21. 22, 16.) ist der Sinn jenes Gebetes Petri kaum zweifelhaft. Mindestens hat Petrus, wenn er zu Gott gebetet, diesen ausdrücklich *ἐν τῷ ὀνόματι Ἰ. Χρ.* um Hülfe angerufen. In geistiger Hinsicht aber erklärt Petrus auf's Allerbestimmteste, dafs Christus die

höchste Macht besitze; denn er ist es, der nach seiner Erklärung den heiligen Geist auf die Jünger ausgegossen hat (Act. 2, 33.), durch dessen Gnade allein die Christen hoffen gerettet zu werden (Act. 15, 11.), und in dem allein das Heil zu finden ist; denn er sagt ausdrücklich: „Es ist in keinem Andern das Heil; denn es ist kein anderer Name unter dem Himmel, der den Menschen gegeben ist, durch welchen wir müssen gerettet werden" (Act. 4, 12.). Nichts desto weniger ist ihm jedoch die Unterordnung Christi unter den Vater, gerade wie der Erlöser selbst sie gelehrt hatte, eine ausgemachte, feststehende Wahrheit; denn man hat nur auf die Ausdrücke, die er wählt, zu achten, um sich davon vollkommen zu überzeugen. Nicht blofs die Auferstehung und Verherrlichung Christi zur Rechten des Vaters ist Gottes Werk (Act. 2, 24. 32. 33. 36. 5, 31. 3, 13. 10, 42.), sondern schon vor seiner Erscheinung auf Erden, also noch ehe er die menschliche Natur angenommen, ist er Gott untergeordnet gewesen; denn Petrus nennt ihn vorherbestimmt von Gott vor Gründung der Welt (1 Petr. 1, 20. Act. 10, 42.), von Gott erwecket und gesandt (Act. 3, 26.), sagt, dafs Gott durch ihn hat Frieden verkünden lassen (Act. 10, 36.) und uns durch ihn geschenkt hat Alles, was zur Gottseligkeit und zum Leben dienet (2 Petr. 1, 3.), bezeichnet ihn bestimmt als von Gott auserwählt (1 Petr. 2, 3.) und drückt daher schon mit der Bezeichnung Gottes als des Vaters unseres Herrn Jesu Christi (1 Petr. 1, 3.) jenes Verhältnifs der Überordnung des Vaters über den Sohn aus. In dem irdischen Leben des Erlösers aber ist es Gott, der ihn mit dem heiligen Geiste gesalbt hat, und der mit ihm gewesen (Act. 10, 38.), der ihn durch Zeichen und Wunder erwiesen und diese selbst durch ihn gethan hat (Act. 2, 21.), so dafs auch hieraus die völlige Übereinstimmung der Lehre des Petrus mit der des Erlösers klar wird. Wenn daher auch die Worte im zweiten Petrinischen Briefe: „Durch die Gerechtigkeit unseres Gottes und Heilandes Jesu Christi" (2 Petr. 1, 1.), vielfach als Beweis dafür angeführt sind, dafs Petrus den Erlöser

geradezu Gott nenne, so achtet man doch bei der Auffassung dieser Stelle nicht im mindesten auf die ganze Christologie des Petrus, nach der dieser Sinn unmöglich in den Worten liegen kann, auch nicht so nebenbei und wie verstohlen vorkommen könnte, sobald Petrus den Erlöser wirklich für Gott selbst gehalten und ihn als solchen hätte bezeichnen wollen, da ihm ja viel häufigere und passendere Veranlassung dazu vorlag. Wohl ist allerdings nach der gewöhnlichen Regel der Grammatik das τοῦ θεοῦ ἡμῶν auch als Prädicat auf Christus zu beziehen (vgl. c. 3, 18.); allein nach der apostolischen Analogie (s. die ganz ähnliche Stelle Tit. 2, 13.), nach dem gleich folgenden Verse (v. 2.), wo Gott und Christus sehr bestimmt von einander unterschieden werden, und nach der ganzen Vorstellung des Petrus, wonach Christus auch nach seiner göttlichen Verherrlichung beim Vater niemals als Gott selbst oder θεός bezeichnet wird, ist es mehr, als wahrscheinlich, dafs wir hier vor σωτῆρος aus dem Vorangehenden entweder den Artikel τοῦ oder das Pronomen ἡμῶν zu ergänzen haben, so dafs auch hier, wie immer, Gott und Christus unterschieden werden, und die Worte ἐν δικαιοσύνῃ auf Beide zu beziehen sind. Als Resultat also finden wir beim Petrus über die Natur und das Wesen Christi eine durchgehende Übereinstimmung mit der Lehre des Erlösers selbst.

2) Achten wir nun hiernach auf das Werk Christi, wie es sich bei Petrus aufgefafst und bezeichnet findet, so fällt zunächst der Umstand auf, dafs er den Ausdruck βασιλεία τοῦ θεοῦ oder τῶν οὐρανῶν niemals gebraucht, da er nach jüdisch-messianischer Anschauung diefs Reich Gottes oder Christi erst bei der Wiederkunft des Herrn erwartete; weshalb er auch zu seinen Lesern im zweiten Briefe ausdrücklich nur von „**dem Eingange zu dem ewigen Reiche unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi**" spricht (2 Petr. 1, 11.). Die Idee des Reiches Gottes, wie sie der Erlöser gefafst (s. S. 364—372.), lag ihm daher noch fern, wenngleich er das Wesentliche derselben, die σωτηρία durch Christus, mit der ihm eigenen raschen Entschiedenheit und dem ganzen Feuer

seiner Seele aufgefafst hatte und verkündigte. Christus ist ihm entschieden der einzige, von Gott gegebene σωτήρ der Menschheit, und das σώζειν ist sein Geschäft (Act. 4, 12. 5, 31. 11, 14. 15, 11. 1 Petr. 2, 6. 2 Petr. 1, 1.), das er selbst nach dem Tode bei den Geistern im Gefängnifs fortgesetzt, indem er den Todten das Evangelium gepredigt hat (1 Petr. 3, 19. 4, 6.). Erwiesen aber ist er von Gott als Herr und Heiland der Menschen vor Allem durch seine Auferstehung von den Todten; denn Gott selbst hat ihn auferweckt und erhöhet und so zum Herrn und Christus gemacht (Act. 2, 36. 5, 31. 3, 15. 4, 10 — 11. 33. 10, 40—42.). Diese Thatsache, die Auferstehung Christi von den Todten, die auf alle Jünger den tiefsten Eindruck gemacht, mufste auf das rasche und feurige Gemüth des Petrus um so tiefer und ergreifender wirken, und wir finden daher in seinen ersten Reden diese Thatsache überall vorangestellt und mit einer Freudigkeit und Zuversicht verkündigt, wie bei keinem andern Apostel. Auf sie gründete er die Gewifsheit der einstigen Auferstehung und Seligkeit überhaupt (vgl. Act. 4, 2.), und sein ganzer erster Brief ist durchdrungen und getragen von dieser lebendigen Hoffnung, zu der uns Gott wiedergeboren hat durch die Auferstehung Jesu Christi von den Todten (1 Petr. 1, 3.). Die Bezeichnung des Petrus als des Apostels der Hoffnung ist daher als eine durchaus treffende anzuerkennen. Von der Auferstehung aber ging Petrus zurück zu dem Tode Christi und erkannte darin die Gewifsheit der Sündenvergebung. Wiewohl er diese letztere auch gleich Anfangs als Bedingung des Heils und der Seligkeit hervorhebt (Act. 2, 38. 3, 19. 5, 31. 10, 36.), so zeigen doch erst seine späteren Briefe, wie gerade der Tod Christi von ihm als Grund der Sündenvergebung dargestellt wird, und wie er bei ruhigerer Betrachtung nicht blofs die Auferstehung, sondern auch den Tod Christi als Hauptmoment der Erlösung erkannte und hervorhob. Bilden nun aber auch Tod und Auferstehung des Erlösers die beiden Hauptpunkte, in denen sich bei Petrus das Werk Christi concentrirt, so verkennt er dabei doch keineswegs die andern Seiten desselben. So bezeichnet er den Erlöser,

weil er zugleich die göttliche Wahrheit verkündet, als einen Propheten (Act. 3, 22.) und nennt die von ihm empfangene Lehre die Wahrheit (1 Petr. 1, 22. 2 Petr. 1, 12.), den unvergänglichen Samen, das in Ewigkeit bleibende Wort Gottes (1 Petr. 1, 23—25.) und setzt den Kern derselben in die Erkenntnifs Gottes, die Gott selbst uns durch Christus geschenkt habe (1 Petr. 2, 19. 2 Petr. 1, 3.). Das Evangelium ist ihm daher das wunderbare Licht, zu dem Gott die Christen aus der Finsternifs berufen habe (1 Petr. 2, 9.); denn erst durch Christus, d. i. durch seine Vermittelung, glauben sie an Gott, d. i. sind sie ihm wirklich nahe gekommen und vertrauen auf ihn (1 Petr. 1, 21.). Mit der Verkündigung der ewigen Wahrheit aber sieht er in Christus zugleich das leuchtende Vorbild, das er uns gelassen, damit wir seinen Fufstapfen nachfolgen (1 Petr. 2, 21—23.), sowie er denn auch die Allgemeinheit des in Christo erschienenen Heiles anerkennt und ausspricht. Denn noch ehe er durch die Vision in Joppe näheren Aufschlufs darüber empfangen, dafs auch die Heiden Zutritt zum Evangelium und seinem Heile erhalten sollten, sagt er gleich in seiner ersten Rede zu Jerusalem zu seinen Zuhörern: „Euch gehöret die Verheifsung und euren Kindern und Allen in der Ferne, so viele irgend der Herr, unser Gott, berufet" (Act. 2, 39.). Wohl hatte damals Petrus noch nicht die Überzeugung, dafs die Heiden unmittelbar zum Christenthum zuzulassen wären; allein durch das Medium des Judenthums mufste er auch damals schon an eine Bekehrung Aller in der Ferne, nicht blofs der Juden in der διασπορά, denken, da die messianische Hoffnung von jeher mit darauf gerichtet war, dafs alle Völker einst bekehrt werden würden. Nachdem er aber durch jene Vision (Act. 10, 10—16.) überzeugt worden, dafs auch die Heiden unmittelbar zum Christenthum Zutritt haben sollten, geht er nicht blofs selbst gleich zu dem heidnischen Cornelius (Act. 10, 29.), sondern spricht bei ihm auch freudig die Worte: „In Wahrheit erfahre ich, dafs Gott die Per-

sam nicht ansiehet, sondern unter allerlei Volk, wer ihn fürchtet und Recht thut, der ist ihm annehmlich" (Act. 10, 34—35.). Dafs hier das δεκτὸς αὐτῷ ἐστι nur die Fähigkeit, Christ zu werden, nicht aber, wie man die Worte gemifsbraucht hat, die Fähigkeit, ohne Christum selig zu werden, bezeichnet, bedarf jetzt wohl kaum noch der Erwähnung (vgl. Neander, Geschichte der Pflanzung der christlichen K. S. 65 ff.). Jene Überzeugung aber, dafs auch die Heiden Christen werden könnten, spricht Petrus später auf dem Apostelconcil frei und offen in den Worten aus: „Ihr Brüder, ihr wisset, dafs vor längerer Zeit Gott unter uns die Wahl getroffen, dafs durch meinen Mund die Heiden sollten das Wort des Evangeliums hören und glauben" (Act. 15, 7., vgl. v. 8—10.), wozu er zuletzt noch hinzufügt: „Durch die Gnade des Herrn Jesu Christi glauben wir gerettet zu werden, auf gleiche Weise wie jene" (v. 11.). Bemerkenswerth aber bleibt hier gewifs, wie Petrus erst längere Zeit nach Empfang des heiligen Geistes durch eine besondere Offenbarung, nämlich jene Vision, zu der vollen Überzeugung der Allgemeingültigkeit des Evangeliums geführt ward, woraus unzweifelhaft folgt, dafs der heilige Geist nicht wie mit Einem Schlage den Jüngern die volle Wahrheit gegeben, sondern nach des Erlösers Worten sie in alle Wahrheit geleitet (Joh. 16, 13.), d. i. sie erst allmählich zur vollen Erkenntnifs derselben geführt habe, wie denn das vom Herrn gewählte Wort: ὁδηγήσει, diefs auch klar und deutlich ausspricht.

Was nun jene beiden Hauptpunkte der Petrinischen Dogmatik betrifft, so hält es nicht schwer, nachzuweisen, wie Anfangs vorzugsweise die Auferstehung Christi beim Petrus der Angelpunkt seines ganzen Glaubens und Hoffens war. Gleich bei der Wahl eines neuen Apostels, zu der er auffordert, sagt er von denen, die er dazu vorschlägt: „Einer von diesen mufs Zeuge seiner (Christi) Auferstehung mit uns werden" (Act. 1, 22.). Die Bezeugung dieser Thatsache tritt hier offenbar als Hauptgeschäft

in den Vordergrund, wie sie denn nach Act. 4, 33. auch wirklich Anfangs von allen Aposteln als solches anerkannt ward, und Petrus wiederholt sein und seiner Mitapostel Zeugnifs gerade von diesem Ereignifs geltend macht (Act. 2, 32. 3, 15.). Er läfst es sich ferner angelegen sein, nachzuweisen, wie schon David diese Thatsache im Leben des Erlösers vorausgesehen und geweissagt habe (Act. 2, 25—32.), und da gerade sie als Werk Gottes selbst hervortritt, so folgert er daraus auch mit Zuversicht die Erhöhung Christi zur Rechten des Vaters und seine Verherrlichung bei Gott (Act. 2, 33. 36. 5, 31., vgl. c. 3, 15. 5, 30. 10, 40—42.), so dafs durch den erhöheten Christus das Wunder der Heilung geschehen, das er verrichtet (Act. 4, 10.), und selbst die Sündenvergebung für Israel nun gewifs sei. In Bezug auf diesen letztern Punkt erklärt er ausdrücklich: „Diesen (Christum) hat Gott als Führer und Heiland erhöhet zu seiner Rechten, um Israel Buſse und Sündenvergebung zu verleihen" (*δοῦναι μετάνοιαν τῷ Ἰσραὴλ καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*) (Act. 5, 31.). Und vor Cornelius sagt er, nachdem er die Auferstehung und Erhöhung Christi bezeugt hat (Act. 10, 40—42.): „Von diesem zeugen alle Propheten, dafs Jeder, der an ihn glaube, Sündenvergebung empfange durch seinen Namen" (v. 43.). Wie nun aber die Sündenvergebung im Causalnexus stehe mit der Auferstehung und Verherrlichung Christi, ist in dieser früheren Zeit der Petrinischen Wirksamkeit noch nirgends näher bezeichnet. Nur soviel möchte aus der ersten der beiden angeführten Stellen hervorgehen, dafs die Erhöhung Christi zur Rechten des Vaters, also die ihm vom Vater verliehene himmlische Macht, sowie sein Richteramt über Lebendige und Todte (Act. 10, 42.), den Petrus auch nicht zweifeln liefs, dafs Christus die Macht der Sündenvergebung, d. i. die Macht der Freisprechung und der Verdammung, habe; daher er auch sagt: „Durch die Gnade des Herrn Jesu Christi glauben wir gerettet zu werden" (Act. 15, 11.). Die Paulinische Ansicht, dafs Christus um unserer Sünden willen dahingegeben und um unserer Gerechtigkeit willen auferwecket sei (Röm. 4, 25.), ist hier

noch nicht zu finden, da diese nähere Entwickelung der Versöhnungslehre in dieser früheren Zeit noch gar nicht vorkommt und auch in der Apostelgeschichte nirgends angedeutet ist. Wohl aber schreibt Petrus der Auferstehung selbst die Kraft des σώζειν zu; denn er sagt in seinem ersten Briefe, dafs die Taufe uns jetzt **rette durch die Auferstehung Jesu Christi** (1 Petr. 3, 21.). Wie er diefs aber meint, zeigt schon die Bemerkung in der Apostelgeschichte, dafs er und Johannes im Tempel **an Jesu die Auferstehung von den Todten** verkündigten (Act. 4, 2.), und dafs er in seinem ersten Briefe gleich Anfangs bezeugt, Gott habe nach seiner grofsen Barmherzigkeit uns wiedergeboren zu **einer lebendigen Hoffnung durch die Auferstehung Jesu Christi von den Todten** (1 Petr. 1, 3.). An dieser letztern ward nämlich sichtbar, was mit den Todten einst geschehen, und was Gott durch Christus an ihnen thun werde. Auferstehung von den Todten und Theilnahme an dem Reiche Christi, das ist die Rettung oder das Heil, das alle Gläubigen einst finden sollen. Diese Hoffnung zieht sich daher durch die Petrinischen Briefe wie ein leuchtender Faden hin. Sie ist der Grundton, der in der Seele des Petrus fortklingt. Die Christen sind ihm nun Fremdlinge und Pilger auf Erden (1 Petr. 1, 1. 2, 11.), ihr Leben ist eine Wallfahrt (1 Petr. 1, 17.); sie sind von Gott auserwählt (1 Petr. 1, 2.), Gott hat sie berufen (1 Petr. 1, 15.), sie sind Gottes Volk und Begnadigte (1 Petr. 2, 10.); denn sie sind Miterben der Gnade des Lebens (1 Petr. 3, 7.), weil Gott sie berufen hat zu seiner ewigen Herrlichkeit (1 Petr. 5, 10.); ihnen sind die gröfsten und köstlichsten Verheifsungen geschenkt, auf dafs sie dadurch der göttlichen Natur theilhaftig werden, wenn sie dadurch der in der Welt durch Lust herrschenden Verderbnifs entfliehen (2 Petr. 1, 4.). Diese selige Hoffnung ist nun allerdings beim Petrus nicht blofs auf die Auferstehung Christi, sondern zugleich auch auf seinen Erlösungstod gegründet; denn sein rasches, feuriges Wesen, das jene Hoffnung zuerst und vor Allem er-

griff, verhinderte ihn doch nicht, bei ruhigerem und gründlicherem Erwägen und Durchdenken der Heilswahrheiten auch dem Tode Christi die ihm gebührende, hohe Bedeutung zu geben. Nur ist hierin die Tiefe und Gründlichkeit der Entwickelung, wie bei Paulus, bei ihm nicht zu finden. Anfangs berührt er den Tod Christi selbst gar nicht näher, sondern verlangt von seinen Zuhörern nur: „Thuet Buſse und lasse sich ein Jeglicher taufen auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung der Sünden" (Act. 2, 38.). Ebenso spricht er: „Thuet Buſse und bekehret euch, daſs eure Sünden ausgetilget werden" (Act. 3, 19.). Und obwohl er noch an andern Stellen die Sündenvergebung erwähnt (Act. 5, 31. 10, 43.; s. oben), auch die Leiden Christi als von Gott durch den Mund aller seiner Propheten vorausverkündigt (Act. 3, 18., vgl. c. 4, 28.), den Tod Christi aber als nach Gottes bestimmtem Rathschluſs und Vorsehung erfolgt bezeichnet (Act. 2, 23.): so sagt er doch nirgends, daſs gerade durch den Tod Christi die Sündenvergebung erfolge. Es muſs dieſs aber gerade um so bedeutsamer erscheinen, da die Zuhörer des Petrus unmöglich von selbst und ohne weitere Hinweisung die Bedeutung des Todes Jesu verstehen konnten, auch die Kürze in dem Bericht des Lucas nicht als Erklärungsgrund angeführt werden kann, weſshalb von der Bedeutung des Todes Christi nichts weiter gesagt sei; denn gerade die Reden des Petrus giebt Lucas in solcher Ausführlichkeit, daſs man ihm unmöglich aufbürden kann, er habe wesentliche Punkte darin ausgelassen. Anders dagegen erscheint die Sache später in seinem ersten Briefe. Hier kommt er häufiger gerade auf den Zweck des Todes Christi zurück, und man erkennt deutlich, daſs er ihm eine doppelte Kraft zuschreibt, ein Mal die Gewiſsheit der Sündentilgung und sodann die treibende Macht zur Heiligung des Sinnes und Wandels. Wohl ist Beides im Grunde Eins, denn das Zweite folgt aus dem Erstern; allein Beides wird doch vom Petrus besonders hervorgehoben. In Bezug auf das Erstere springt aber gleich

in die Augen, dafs auch vom Petrus keine Genugthuung im alt-orthodoxen Sinne gelehrt wird, ja dafs er bei Weitem noch nicht so scharf, wie Paulus, das Dogma von der Erlösung fixirt. Er gebraucht, wo er ein Sterben Christi für uns lehrt, nur die Präpositionen ὑπέρ und περί, nicht aber das viel bestimmtere, die eigentliche Stellvertretung ausdrückende ἀντί, und doch hätte er gewifs dieses vorgezogen, wenn er selbst eine so bestimmte Stellvertretungstheorie im Sinne gehabt hätte. Er spricht aber zunächst im Allgemeinen: „Christus hat ja für euch gelitten" (ὑπὲρ ὑμῶν) (1 Petr. 2, 21.); „Christus hat im Fleisch für uns gelitten" (ὑπὲρ ἡμῶν) (1 Petr. 4, 1.); „denn auch Christus litt Ein Mal um der Sünden willen (περὶ ἁμαρτιῶν), ein Gerechter für Ungerechte" (ὑπὲρ ἀδίκων) (1 Petr. 3, 18.). Hier aber wird schon näher der Zweck hinzugefügt: „auf dafs er uns Gott zuführete" (ἵνα ἡμᾶς προσαγάγῃ τῷ θεῷ), so dafs also hier offenbar der Tod Christi nicht als auf Gott, sondern als auf unsere Herzen einwirkend dargestellt wird, gerade wie der Erlöser selbst seinen Tod fafste (s. S. 385 — 393.). Bestimmter aber bezeichnet er denselben als ein Opfer, dessen Blut uns heilige; denn er sagt seinen Lesern, dafs sie auserwählt wären nach dem Rathschlusse Gottes in Heiligung des Geistes zum Gehorsam und zur Besprengung mit dem Blute Jesu Christi (εἰς ὑπακοὴν καὶ ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ) (1 Petr. 1, 2.). Hiernach soll das Blut Christi immerdar die Christen reinigen von ihren Sünden; denn die Stellung der Worte am Ende bezeichnet nicht die erste Vergebung der Sünden bei der Bekehrung zu Christo, sondern die im Glauben an ihn immerdar gewisse Gnade Gottes. Zweierlei aber ist durch jene bildliche Ausdrucksweise gewifs, ein Mal die Vergleichung des Todes Christi mit einem Reinigungsopfer und sodann die Behauptung der fortgehenden Sündenvergebung in Christo. Dieselbe Vergleichung mit einem Opfer liegt unstreitig in den Worten: „Ihr seid erlöst mit dem theuren Blute Christi als eines unbefleckten und fehllosen Lammes" (ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου (1 Petr.

1, 18—19.). Ein Lamm aber war nicht ein Sühn-, sondern ein Reinigungsopfer (s. Meyer, Commentar zu Joh. S. 31., *Gabler, Meletemata in Io.* 1, 29. *Ien.* 1808—1811. II.), und gerade diefs pafst zu dem Folgenden; denn dafs diese Vergleichung mit dem Opfer eines Lammes hier nicht den Sinn haben kann, als sei Gottes Gerechtigkeit dadurch befriedigt, zeigt die Zusammenstellung des ἐλυτρώθητε mit dem ἐκ τῆς ματαίας ὑμῶν ἀναστροφῆς πατροπαραδότου (v. 18.), wodurch klar wird, wovon das Opfer uns losgekauft hat: es ist nicht die göttliche Strafgerechtigkeit, wohl aber der eitle, den Lüsten dieser Welt hingegebene Wandel und das sichere daraus folgende Verderben, so dafs auch hier eine Übereinstimmung mit der Lehre Christi (Matth. 20, 28.) sichtbar wird (s. oben). Stärker aber drückt die Gewifsheit der Sündenvergebung die so oft als Beweis für die orthodoxe Lehre angeführte und sie dennoch keineswegs enthaltende Stelle aus: „Der (Christus) unsere Sünden selbst an seinem Leibe an's Holz trug (ὃς τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον), damit wir, den Sünden abgestorben, der Gerechtigkeit leben; durch dessen Wunden ihr geheilet seid" (1 Petr. 2, 24.). Hier hat die unrichtige Übersetzung Luther's: auf dem Holz, für: auf das Holz (ἐπὶ τὸ ξύλον), der falschen Ansicht, als habe Christus am Kreuze die ganze Sündenlast der Menschheit, d. i. ihre Strafen, an seinem Leibe getragen und ausgehalten, wesentlichen Vorschub geleistet. Denn das Bildliche der ganzen Redeweise ging durch jenen Dativ verloren. Nicht auf dem Holze, d. i. während Christus am Kreuze hing, hat er die Sündenstrafen ausgehalten, sondern hingetragen auf das Holz, d. i. auf das Kreuz, hat er die Sünden, so dafs, wie sein Leib am Kreuze getödtet ward, auch die Sünden mit demselben getödtet, d. i. vernichtet und aufgehoben sind. Die Gewifsheit also, dafs die Sünden durch ihn hinweggenommen (ἀνήνεγκεν), d. i. ihre Strafen nicht mehr zu fürchten sind, kann nicht stärker ausgedrückt werden; denn an seinem Leibe hat er sie hingetragen, d. i. wie sein Leib angeheftet ward an das Kreuz, so gleichsam an und

mit dem Leibe zugleich auch die Sünden, so dafs wir ihrer völlig los und ledig, von ihnen völlig frei sind. Wohl ist der Zusatz: durch dessen Wunden (eigentlich Blutstrieme, μώλωπι) ihr geheilt seid, aus Jes. 53, 5. entnommen, wie auch das Tragen der Sünden an das וְעֲוֹנֹתָם הוּא יִסְבֹּל in Jes. 53, 11. erinnert; allein wenn auch in des Petrus Seele der Grundgedanke jenes 53. Capitels des Jesaias feststand, dafs nämlich der Schuldlose für die Schuldigen gelitten, so ist doch nirgends von ihm urgirt oder auch nur angedeutet, dafs die göttliche Strafgerechtigkeit diese Genugthuung verlangt habe. Die Gewifsheit, durch Christus von der Sünde und ihrer Strafe überhaupt frei zu sein, war ihm offenbar Hauptsache; daher auch die ethische Anwendung, nun auch der Sünde abzusterben und der Gerechtigkeit zu leben. Aus demselben Grunde nennt er auch die Christen Freie, denn sie sind nicht blofs von dem mosaischen Gesetze, sondern auch von der Strafe, die auf die Übertretung des Gesetzes gesetzt ist, frei. Er fügt aber auch gleich hinzu, dafs sie die Freiheit nicht zum Deckel der Bosheit haben, sondern als Knechte Gottes leben sollen (1 Petr. 2, 16.). Gerade diese sittliche Folge der Erlösung macht er durch seinen ganzen ersten Brief hindurch geltend; denn er enthält die ernstesten und dringendsten Ermahnungen zu einem christlichen Wandel, und wo er den Tod Christi erwähnt, weist er immer auch auf die aus ihm folgende innere Verpflichtung hin, nun auch ein heiliges Leben zu führen. Weil seine Leser nicht mit vergänglichem Silber oder Gold, sondern mit dem theuren Blute Christi erlöst sind, so sollen sie die Zeit ihrer Wallfahrt wandeln in Furcht und ihre Seelen heiligen im Gehorsam gegen die Wahrheit (1 Petr. 1, 17. 22.). Weil Christus unsere Sünden an das Holz getragen, sollen wir der Sünde absterben und der Gerechtigkeit leben (1 Petr. 2, 24.). Weil Christus im Fleische für uns gelitten, sollen auch wir uns wappnen mit demselben Sinne (1 Petr. 4, 1.). Weil Christus, der Gerechte, für die Ungerechten gelitten, sollen wir, wenn es Gottes Wille

nen, die da glauben, die Herrlichkeit (ἡ τιμή) sei (1 Petr. 2, 7.). Darum nennt er den Glauben endlich ἰσότιμον (2 Petr. 1, 1.), weil er einst gleiche Ehre und Würde (τιμή und δόξα) allen Gläubigen verschafft, oder weil er von Allen gleich herrlich und köstlich erfunden wird. Dabei aber verkennt Petrus keineswegs die sittliche Kraft, die in dem Glauben liegt, ja hebt diese recht stark hervor. Denn er sagt von den durch ihn bekehrten Heiden, dafs Gott ihre Herzen durch den Glauben gereinigt habe (τῇ πίστει καθαρίσας τὰς καρδίας αὐτῶν) (Act. 15, 9.), ferner, dafs Christus einen Jeglichen von seiner Bosheit abkehre (Act. 3, 26.), dafs seine Leser dem Teufel fest widerstehen sollen im Glauben (1 Petr. 5, 9.), dafs sie in ihrem Glauben die Tugend erweisen sollen, und in der Tugend die Erkenntnifs, und in der Erkenntnifs die Mäfsigung, und in der Mäfsigung die Standhaftigkeit, und in der Standhaftigkeit die Gottseligkeit, und in der Gottseligkeit die Bruderliebe, und in der Bruderliebe die Menschenliebe (2 Petr. 1, 5—7.). Erst wenn diese Tugenden in ihnen vorhanden und reichlich vorhanden sind und sich mehren (ταῦτα ὑμῖν ὑπάρχοντα καὶ πλεονάζοντα), werden sie dadurch als nicht müfsig und unfruchtbar für die Erkenntnifs Christi, d. i. in Beziehung auf sie, dargestellt (2 Petr. 1, 8.). Hieraus erhellt zur Genüge, wie Petrus nur den lebendigen und thätigen Glauben kannte und ihm die zu allen Tugenden treibende Kraft zuschrieb. Ein solcher Glaube aber, das leuchtet ein, kann nicht der Glaube an einen Menschen und seine Lehre sein; er hat zur sicheren Voraussetzung die höhere, göttliche Macht und Persönlichkeit dessen, auf den ein so unbedingtes Vertrauen gesetzt, und von dem so viel über alle irdische Herrlichkeit Hinausliegendes gehofft wird. Nur der Glaube an eine solche Persönlichkeit kann die Macht auf das Herz ausüben, von der der Apostel erfüllt ist.

4) Fragen wir nun aber auch, welchen Einfluss die jüdisch-messianische Erwartung auf die Vorstellung

des Petrus von der Person und dem Werke Christi ausgeübt hat, so finden wir gerade bei ihm diesen Einfluſs besonders stark hervortretend, und der Umstand, daſs er vorzugsweise der ἀπόστολος τῆς περιτομῆς wurde, mag gerade hierin mit seinen Grund haben. Wir haben jedoch hierbei wohl zu unterscheiden, was Petrus nach dem Vorgange des Erlösers selbst aus der messianischen Hoffnung seines Volkes wirklich als göttliche Wahrheit hervorhebt und geltend macht, und was er, selbst noch jener Hoffnung zugethan, als seine noch zu erfüllende Erwartung ausspricht. Gerade diese letztere ist in ihrer jüdischen Färbung so unverkennbar, und die entscheidende Thatsache, daſs sie gerade so, wie sie Petrus ausspricht, nicht in Erfüllung gegangen ist, zeugt so laut für ihren menschlichen Ursprung, daſs jeder Unbefangene denselben anerkennen wird. Achten wir jedoch zunächst auf jenen ersteren Punkt!

Petrus ist zunächst auf's Innigste durchdrungen von der Überzeugung, daſs im A. T. die Erscheinung, wie das Leben und Schicksal des Erlösers, von dem göttlichen Geiste vorherverkündigt sei. Darum sagt er, daſs Gott davon durch den Mund aller seiner heiligen Propheten von Alters her geredet habe (Act. 3, 21.), daſs er durch den Mund aller seiner Propheten vorausverkündigt habe, daſs Christus leiden müsse (v. 18.), daſs alle Propheten von Samuel und den folgenden an, so viele geredet, diese Tage verkündigt hätten (v. 24.). Und wie er sich dieſs denkt, giebt er in seinen Briefen genau an. In den Propheten wohnte der Geist Christi (τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα Χριστοῦ), und dieser bezeugte die Christo bevorstehenden Leiden und die darauf folgende Herrlichkeit voraus (προμαρτυρόμενον τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα καὶ τὰς μετὰ ταῦτα δόξας) (1 Petr. 1, 11.). Die Propheten selbst aber suchten und forschten vergebens, auf welche und welcherlei Zeit der Geist in ihnen hindeute (v. 11.); sie kannten das Heil nicht, das Gott den Christen bereitet hatte, und in das selbst Engel zu blicken verlangen (v. 10. u. 12.). Denn obwohl niemals eine Weissagung aus menschlicher Willkür gegeben

ist, und die heiligen Menschen geredet haben, getrieben von dem heiligen Geiste (ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι), so ist doch keine Weissagung der Schrift Sache eigener Auflösung (ἰδίας ἐπιλύσεως οὐ γίνεται) (2 Petr. 1, 20—21.). Diese Worte, aus dem Vorangehenden klar, bezeugen, dafs nach der Überzeugung des Petrus der Geist Gottes in den Schriften des A. T. redet, ohne dafs die Verfasser selbst den Sinn der Weissagung immer verstehen und auslegen konnten. Gegen diese Erklärung des Petrus streitet keineswegs, was er vom David sagt, dafs nämlich dieser voraussehend geredet habe (προϊδὼν ἐλάλησε) von der Auferstehung Christi (Act. 2, 31.); denn kurz vorher giebt er in dem Participium εἰδώς (v. 30.) den Grund an, warum David in diesem Falle voraussehen konnte; denn er sagt: „Da er wufste, dafs Gott ihm mit einem Eide geschworen, aus der Frucht seiner Lenden Einen zu setzen auf seinen Thron." Aus diesem Grunde konnte er also schon an jenen Nachkommen denken, wufste schon von ihm. Nach jenem Grundsatze nun verfährt Petrus, wie der Erlöser selbst, überall in seinen Citaten aus dem A. T. Die Worte, die er anführt, haben in ihrem ursprünglichen Sinne, d. i. in dem von den Verfassern ihnen gegebenen Sinne, überall eine andere Bedeutung; Petrus aber sieht in ihnen eine vom Geiste Gottes darin niedergelegte Hinweisung und Weissagung auf Christus. So sagt er daher von dem Schicksal des Judas: „Es mufste erfüllt werden jenes Wort der Schrift, welches der heilige Geist vorausgesagt hat durch David's Mund über Judas" (Act. 1, 16.). Da nun Petrus in seinen Reden zu Juden spricht, und auch seine Briefe mit an Judenchristen gerichtet sind, so findet sich bei ihm überall eine grofse Menge alttestamentlicher Citate, bei denen die Anwendung und Beziehung auf Christus von dem ursprünglichen Sinne der Worte meist sehr verschieden ist, die jedoch nach dem oben ausgesprochenen Grundsatze des Petrus ihre Erklärung und Rechtfertigung findet. Sie alle hier anzuführen und bei jeder einzelnen Stelle die eben ausgesprochene Behauptung nachzuweisen, würde offenbar zu weit

führen *). Nur auf Eins möchten wir aufmerksam machen, dafs nämlich auch die Petrinische Idee des allgemeinen Priesterthums der Gläubigen (1 Petr. 2, 5. 9.) eine Verheifsung ist, die Petrus aus dem A. T. (2 Mos. 19, 5—6. Jes. 61, 6.) entnimmt und als jetzt in Erfüllung gegangen darstellt. Denn in jener ersteren Stelle heifst es von Israel am Sinai: „Ihr sollt mein Eigenthum sein aus allen Völkern; ihr sollt mir ein Priester-Königreich sein und ein heiliges Volk," und in der zweiten Stelle wird den Israeliten im Exil im Gegensatz zu den Fremden, die ihnen einst dienen sollen, geweissagt: „Ihr aber heifset Priester Jehova's, Diener unseres Gottes nennet man euch."

*) Folgende Übersicht über die von Petrus angeführten Stellen des A. T. mag jedoch hier Platz finden: Ps. 69, 26. u. Ps. 109, 8., auf Judas angewandt, Act. 1, 20. — Joel 3, 1—5., auf die Ausgiefsung des heiligen Geistes bezogen, Act. 2, 16—21. — Ps. 16, 8—11., auf die Auferstehung Christi gedeutet, Act. 2, 25—28. — 2 Sam. 7, 12., auf Christi Davidische Abkunft und Königthum, Act. 2, 30. — Ps. 110, 1, auf die Erhöhung Christi, Act. 2, 34—35. — 5 Mos. 18, 15. 19., auf Christi Prophetenamt, Act. 3, 22—23. — 1 Mos. 12, 3. 18, 18., der Segen Abraham's, auf Christus bezogen, Act. 3, 25. — Ps. 118, 22., auf Christus, als Eckstein, Act. 4, 11. und 1 Petr. 2, 7. — Jes. 28, 16., auf Christus, als Grundstein, 1 Petr. 2, 6. — Jes. 8, 14., auf Christus, als Stein des Anstofses und Straucheins, 1 Petr. 2, 8. — Jes. 40, 6 ff., auf die ewige Wahrheit des Evangeliums, 1 Petr. 1, 24—25. — Ps. 34, 9. von der Güte Gottes, auf Christus bezogen, 1 Petr. 2, 3. — Aufserdem finden sich noch folgende Anführungen aus dem A. T.: Jes. 8, 12. 13. von der Heilighaltung Gottes im Herzen, 1 Petr. 3, 15. — Prov. 10, 12. von der Liebe, die der Sünden Menge deckt, 1 Petr. 4, 8. — Prov. 11, 31. von dem Gottlosen und Sünder, 1 Petr. 4, 18. — 3 Mos. 19, 2. von der Heiligung, da Gott heilig sei, 1 Petr. 1, 16. — Ps. 34, 13—17. von dem Behüten der Zunge, 1 Petr. 3, 10—12. — Bei vielen dieser Stellen ist gar nicht ein Mal angegeben, dafs sie Citate aus dem A. T. sind, wie er denn z. B. auch 1 Petr. 2, 24. gar nicht weiter andeutet, dafs er Jes. 53, 5. u. 11. hier anwendet. Diese ungesuchte, aus dem A. T. entnommene Redeweise mufste ihn gleichfalls vorzugsweise den Judenchristen als Apostel empfehlen.

Achten wir jedoch nun auf die Erwartung des Petrus von den letzten Dingen, die er nach der jüdisch-messianischen Ansicht seiner Zeit noch theilte, so finden wir, wie er die Aussprüche des Erlösers über seine Wiederkunft wörtlich gefafst hatte und diese daher als sehr bald erfolgend sich dachte. Sein Wort: „**Das Ende aller Dinge ist nahe**" (*πάντων δὲ τὸ τέλος ἤγγικε*) (1 Petr. 4, 7.), läfst keine andere Deutung zu. „**Die Zeit ist da**, dafs das Gericht beim Hause Gottes anfange" (1 Petr. 4, 17.), bestätigt jene Erwartung. So ist ihm denn auch Christus erschienen **in der letzten Zeit** (*ἐπ' ἐσχάτων τῶν χρόνων*) (1 Petr. 1, 20.); er ist in den Himmel aufgenommen (*ἀνελήφθη*) (Act. 1, 22.); aber der Himmel hat ihn nur aufgenommen bis zu den Zeiten der Wiederherstellung aller Dinge (*ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως πάντων*) (Act. 3, 21.), und diese ist nach dem Obigen nahe. Es giebt eine Unterwelt; denn Christus ist **nicht in der Unterwelt gelassen worden** (*οὐ κατελείφθη εἰς ᾅδου*) (Act. 2, 31.), sondern, lebendig erhalten dem Geiste nach, hat er den **Geistern im Gefängnifs** gepredigt (*τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι πορευθεὶς ἐκήρυξεν*) (1 Petr. 3, 19.) und **den Todten das Evangelium verkündigt** (*καὶ νεκροῖς εὐηγγελίσθη*) (1 Petr. 4, 6.). Bei dem nun nahen Ende aller Dinge ist die Wiederkunft (*παρουσία*) (2 Petr. 1, 16.) und Offenbarung (*ἀποκάλυψις*) (1 Petr. 1, 7. 4, 13.) Jesu Christi nicht mehr fern; denn **die Seligkeit** (*σωτηρία*) **ist bereit** (*ἑτοίμη*), in letzter Zeit (*ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ*) geoffenbart zu werden (1 Petr. 1, 5.). Auf diese **bei der Erscheinung Jesu Christi ihnen widerfahrende Gnade** (*εἰς τὴν φερομένην ὑμῖν χάριν ἐν ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χριστοῦ*) sollen daher die Christen ihre ganze Hoffnung setzen (1 Petr. 1, 13.); alsdann wird **bei der Erscheinung Christi** ihr Glaube viel köstlicher erfunden werden, als das vergängliche, doch durch Feuer bewährte Gold (1 Petr. 1, 7.), und sie werden, wenn der Erzhirte **erscheint** (*φανερωθέντος τοῦ ἀρχιποιμένος*), die unverwelkliche Krone der Ehre davontragen (1 Petr. 5, 4.) und bei **der Offenbarung**

seiner Herrlichkeit sich freuen und frohlocken (1 Petr. 4, 13.); denn da das Ende aller Dinge nahe ist, so werden die Menschen insgesammt Rechenschaft geben müssen dem, **der in Bereitschaft stehet** (*τῷ ἑτοίμως ἔχοντι*), zu richten die Lebendigen und die Todten (1 Petr. 4, 5. Act. 10, 42.), und in dessen ewiges Reich nur den Seinen der Eingang verstattet wird (2 Petr. 1, 11.). Von dem Tage des Herrn selbst aber sagt er nach Joel: „Die Sonne wandelt sich in Dunkel und der Mond in Blut, bevor der Tag des Herrn kommt, der grofse und herrliche. Und es wird geschehen, wer den Namen des Herrn anruft, wird gerettet werden" (Act. 2, 20—21., vgl. Joel 3, 1—5.). Darum ermahnt er, Bufse zu thun, damit Zeiten der Erquickung kommen vom Angesichte des Herrn (Act. 3, 19—20.). Diese Erquickung (*ἀνάψυξις*) aber ist nach Allem die bei der Erscheinung Christi den Seinen widerfahrende Gnade, die er als *κληρονομίαν ἄφθαρτον καὶ ἀμίαντον καὶ ἀμάραντον* bezeichnet, und die jetzt noch **im Himmel aufbewahrt wird** (*τετηρημένην ἐν οὐρανοῖς*), die aber **bereit ist, geoffenbart zu werden in der letzten Zeit** (*ἀποκαλυφθῆναι ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ*) (1 Petr. 1, 4. 5.). Nach diesem Allen ist klar, dafs Petrus die Wiedererscheinung Christi zum Gericht und die dann für die Seinen beginnende Seligkeit in unmittelbare Verbindung setzte, so dafs die letztere erst dann erfolge, wenn Christus hier auf Erden wiedererscheine. Bis dahin war für die Todten der Hades oder die Unterwelt der Aufenthalt. Da aber Christi Wiederkunft bald von ihm erwartet wurde, so dachte er für die meisten noch lebenden Christen diesen Übergang zur Seligkeit als ganz nahe bevorstehend, während die bereits Gestorbenen dann aus der Unterwelt zum Gericht auferstehen würden, da Christus dann über Lebendige und Todte Gericht halten sollte. Ist nun hierin auch die jüdische Erwartung, wie wir sie oben kennen gelernt haben, unverkennbar, sofern für die Ankunft des Messias nur die Wiederkunft Christi gesetzt ist, wiewohl auch diese nur mit den Worten *παρουσία*, Ankunft, und *ἀποκάλυψις*, Erscheinung,

Offenbarung, bezeichnet ist: so liegt doch durch Wirkung des göttlichen Geistes auch in dieser jüdisch-messianischen Vorstellung und Erwartung die christliche Wahrheit, wie in einer zeitlichen Hülle, eingeschlossen, und Gott liefs dieselbe gewifs gerade mit darum in dieser Hülle erscheinen, damit die jüdischen Zeitgenossen des Apostels sie um so eher fassen und in sich aufnehmen konnten. Als Wahrheit aber giebt sich auch hier zu erkennen: das Gericht durch Christus, das einstige Ende aller Dinge, die Rettung der auch vor Christus Verstorbenen durch ihn, die Seligkeit mit und bei Christo in seinem ewigen Reich (s. Unsterblichkeitslehre, über die Lehre des Petrus, S. 91—102.).

Blicken wir nun zum Schlufs noch auf die beiden letzten Capitel des zweiten Briefs Petri, die nach unbefangener Würdigung ihrer Eigenthümlichkeit wohl einen andern Verfasser haben, so ist hier, da vorzugsweise von falschen Lehrern und Spöttern die Rede ist, weniger Veranlassung, über die Person Christi selbst zu reden. Doch auch hier wird derselbe κύριος und σωτήρ (2 Petr. 2, 20. 3, 2. 18.), auch δεσπότης (c. 2, 1.) genannt, und ihm die Ehre (δόξα) nun und in ewige Zeiten (νῦν καὶ εἰς ἡμέραν αἰῶνος) zugesprochen (2 Petr. 3, 18.). Die von ihm verkündete Wahrheit wird als ὁδὸς τῆς ἀληθείας (c. 2, 2.) und ὁδὸς τῆς δικαιοσύνης (c. 2, 21.) bezeichnet, und die Bedeutung seines Werkes, namentlich seines Todes, durch die Worte: „der sie erkauft hat" (τὸν ἀγοράσαντα αὐτούς) (c. 2, 1.) angedeutet. Auch der Wunsch: „Wachset in der Gnade und Erkenntnifs unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi!" (c. 3, 18.), weist auf das Werk und die Macht des Erlösers hin. Von dem Glauben selbst wird nicht ausdrücklich gesprochen, wohl aber die Wirkung desselben erwähnt in den Worten: „Die den Befleckungen der Welt entflohen waren durch die Erkenntnifs des Herrn und Heilandes Jesu Christi" (c. 2, 20.). Überhaupt tritt anstatt der πίστις hier schon die γνῶσις und ἐπίγνωσις τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος auf, was ebenfalls auf eine spätere Zeit der Abfassung hinweist. Dasselbe mag geschlossen werden aus dem schon

vorhandenen Spott, dafs noch immer nicht die Wiederkunft Christi eingetreten sei (c. 3, 3—4.), worauf unser Verfasser ganz besonders im dritten Capitel antwortet. Hier wird nun von dem Ende aller Dinge und dem Gericht durch Christus geredet, und obwohl der Verfasser sagt, dafs Ein Tag beim Herrn wie tausend Jahre, und tausend Jahre wie Ein Tag sind (c. 3, 8.), um den Verzug der Wiederkunft Christi zu erklären, und aufserdem noch dafür anführt, dafs der Herr nur Geduld habe, weil er nicht wolle, dafs Gewisse verloren gingen, sondern dafs Alle sich zur Bufse wendeten (c. 3, 9. 15.): so sieht er doch die Wiederkunft Christi als nicht mehr fern an; denn er sagt von den falschen Lehrern, dafs sie ein schnelles Verderben über sich herbeiführen werden (c. 2, 1.), dafs ihnen schon ihr Gericht nicht säume, und ihr Verderben nicht schlummere (c. 2, 3.). Er sieht ferner das Auftreten jener Spötter als Zeichen der nahen Ankunft Christi an; denn er sagt: „Vor allen Dingen wisset, dafs in dem letzten Tagen Spötter mit Spott kommen werden" (c. 3, 3.); er ermahnt seine Leser zu einem heiligen Wandel und zum Fleifs, dafs sie unsträflich und fleckenlos erfunden würden vor ihm, nämlich dem Herrn bei seiner Ankunft (c. 3, 14. 11.); er spricht von der Erwartung und Sehnsucht nach der Ankunft dieses Tages Gottes (c. 3, 12.), so dafs dieselbe nicht blofs gebilligt, sondern selbst empfohlen erscheint, und sagt endlich warnend, dafs der Tag des Herrn kommen werde wie ein Dieb in der Nacht (c. 3, 10.). Diesen Tag bezeichnet er nun durch ἡμέρα κρίσεως (c. 3, 7. 2, 9.), ἡμέρα τοῦ θεοῦ (3, 12.), ἡμέρα τοῦ κυρίου (c. 3, 10.), παρουσία αὐτοῦ (sc. Χριστοῦ) (c. 3, 4.) und nennt ihn den Tag des Untergangs der gottlosen Menschen (c. 3, 7.), für welchen Tag des Gerichts Gott auch die Engel, welche gesündigt, mit Ketten der Finsternifs in die Hölle verstofsen habe (ταρταρώσας) und dort zum Gericht aufbewahren lasse (c. 2, 4.). Auch die Ungerechten bewahre Gott für diesen Tag des Ge-

und Thaten desselben über allen Zweifel zu erheben. Da er nun hierbei offenbar auf seine Zeitgenossen, namentlich in Kleinasien, wo er sein Evangelium schrieb, Rücksicht nahm und defshalb die dort dem Christenthum oft feindselig entgegentretende philosophische Religionsansicht der gebildeten Juden dabei beachtete: so erklärt sich schon daraus seine mehr philosophisch reflectirende Darstellung. Auf die Logosidee aber, die er dabei benutzte, konnte er schon durch Worte und Äufserungen des Erlösers selbst hingeleitet und aufmerksam gemacht sein. Denken wir uns nun dazu die Eigenthümlichkeit des Johanneischen Gemüthes, das in tiefer Innigkeit die Erhabenheit Christi nicht blofs im Herzen trug, sondern gewifs auch zum Gegenstand frommer und heiliger Betrachtung machte, so ist die Johanneische Darstellung Christi in ihrer sinnigen Tiefe vollkommen erklärbar. Während nämlich die Göttlichkeit der Person Christi bei Johannes durch die Benutzung der mehr philosophischen Idee des Logos unverkennbar in bestimmteren, klareren Umrissen hervortritt, fafst sein tiefes Gemüth zugleich den Kern und das Wesen des Christenthums, die aus dem Glauben stammende Liebe, mit einer solchen Innigkeit auf, dafs kein Apostel ihm darin gleichkommt, und er daher mit Recht als der Apostel der Liebe bezeichnet wird. Daraus ergiebt sich aber auch, wie der Glaube bei ihm auf der einen Seite die tiefste Überzeugung von der Göttlichkeit Christi und das volle, daraus entspringende Vertrauen zu ihm, auf der andern Seite aber auch die Kraft ist, welche die Alles überstrahlende und Alles in sich fassende Liebe zu Gott und den Brüdern hervorruft. Die Beziehung dieses Glaubens auf die eine grofse That Christi, seinen Tod am Kreuze, wird indessen bei ihm ebenso wenig, wie bei Petrus, noch besonders hervorgehoben und accentuirt, d. h. der Glaube daran wird nicht vorzugsweise noch von ihm gefordert und näher entwickelt, sondern da die Erlösung durch den Tod Christi ihm vollkommen entschieden und gewifs ist, so ist ihm auch der Glaube daran mit inbegriffen in dem allgemeinen Glauben an das ganze Werk Christi, der dazu vom Vater gesandt ist, dafs wir durch ihn leben sollen. Diese Liebe

des Vaters, der den eigenen Sohn zu unserm Heile gesandt und dabei auch in den Tod gegeben, ist ihm der Nerv all seines Glaubens und Lebens; denn sie erzeugt im Herzen die heilige Gegenliebe zu Gott und mit ihr die wahrhaftige ζωή, in der alles Heil in Zeit und Ewigkeit enthalten ist. Diese tiefere Auffassung des ganzen Erlösungswerkes, wobei er Christi Sinn gewifs am treuesten wiedergegeben, unterscheidet ihn wesentlich vom Petrus, bei dem dieser innige Zusammenhang zwischen dem Glauben und der Liebe, als dem wahren, seligen Leben, bei Weitem nicht so offen und klar und mit solcher Innigkeit des Herzens hervortritt, als bei ihm. Die beiden Hauptpunkte also, worin wir in der Lehre des Johannes einen Unterschied von der des Petrus und zugleich einen Fortschritt bemerken, sind auf der einen Seite die festere Bestimmung und Fixirung der höheren Natur Christi, auf der anderen der innigere und klarere Zusammenhang des Glaubens mit der Liebe. Bei der jetzt folgenden Darstellung der Johanneischen Lehre im Einzelnen wird uns dieſs besonders klar vor Augen treten. Die im Evangelium des Johannes vorkommenden Stellen, worin derselbe nicht Christi, sondern seine eigenen Worte über ihn giebt, sowie die drei uns von ihm erhaltenen Briefe sind die sicheren Quellen, aus denen wir des Johannes eigene Lehre schöpfen.

1) Fragen wir zunächst nach der Natur und dem Wesen, wie sie Johannes dem Erlöser zuschreibt, so ist es ohne Zweifel von hoher Wichtigkeit, daſs gerade Johannes, der die erhabenste Vorstellung von dem göttlichen Wesen, das in Christo Fleisch geworden, äufsert, dessenungeachtet die volle menschliche Natur in Christo festhält. Nicht bloſs einen wirklich menschlichen Körper schreibt er ihm mit dem bekannten σὰρξ ἐγένετο (Joh. 1, 14.) zu und macht dieſs den Irrlehrern gegenüber, die Christo einen Scheinkörper zuschrieben, in seinen Briefen nachdrücklich durch die Wiederholung der Worte: Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα (1 Joh. 4, 2. u. 3.) und ἐρχόμενον ἐν σαρκί (2 Joh. 7.), geltend, wobei er sich noch überdieſs auf seine eigene sinnliche Wahrnehmung, nämlich auf sein

ἀκούειν, ὁρᾶν, θεᾶσθαι, ja ψηλαφᾶν, d. i. mit den Händen betasten, beruft (1 Joh. 1, 1. 2. 3., vgl. Joh. 1, 14.), sondern er sieht zugleich auch in dem menschlichen Körper Christi eine wirklich menschliche Seele. Dieſs erhellt theils aus der Bezeichnung seines Todes: Παρέδωκε τὸ πνεῦμα (Joh. 19, 30.), wonach er, wie jeder Mensch im Tode, den Geist aufgab, weſshalb er ihn auch τὸν τεθνηκότα nennt (Joh. 19, 33.), theils aus den Empfindungen des Herzens, die er ihm zuschreibt; denn er erwähnt von ihm ein ταραχθῆναι ἐν πνεύματι (Joh. 13, 21.), ein ἐμβριμᾶσθαι τῷ πνεύματι und ταράξαι ἑαυτόν (Joh. 11, 33. 38.), sowie ein δακρῦσαι (Joh. 11, 35.). Dafs aber nach des Johannes Überzeugung der Körper Christi, den er ausdrücklich auch τὸ σῶμα (Joh. 2, 21.), τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ nennt (Joh. 19, 38.), wie bei allen Menschen, auch auf den Geist eingewirkt habe, ersieht man deutlich aus der Angabe: Ὁ οὖν Ἰησοῦς κεκοπιακὼς ἐκ τῆς ὁδοιπορίας ἐκαθέζετο οὕτως ἐπὶ τῇ πηγῇ (Joh. 4, 6.). Bei dieser vollkommen menschlichen Natur schreibt er aber auch dem Erlöser vollkommene Sündlosigkeit zu, und es ist gewifs von hoher Bedeutung, dafs der Herr diesen Eindruck gleichmäfsig auf alle seine Jünger gemacht. Johannes nennt ihn nicht blofs zwei Mal δίκαιον (1 Joh. 2, 1. 3, 7.), sondern sagt, dafs er ἁγνός (1 Joh. 3, 3.), d. i. rein, lauter oder heilig, sei, und erklärt ausdrücklich, dafs Sünde nicht in ihm gewesen (ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστι) (1 Joh. 3, 5.).

Wenden wir uns hiernach zu der höheren Natur Christi, wie sie Johannes faſst, so leuchtet ein, dafs der Logos, den er in Christo Fleisch oder Mensch geworden sieht, vor Allem unsere Aufmerksamkeit fesselt. Unter den vielen Erklärungen, die das Wort gefunden, können wir füglich alle die unbeachtet lassen, über welche die Wissenschaft bereits als völlig unhaltbar entschieden hat. Wir rechnen dahin die schon von Origenes gegebene, dafs ὁ λόγος so viel als ὁ λέγων sei, der Sprecher Gottes, sowie die von Laurentius Valla, wonach ὁ λόγος durch ὁ λεγόμενος, d. i. der Verheifsene, erklärt wird. Nur zwei Erklärungen

verdienen hier eine nähere Erwägung, weil zwischen ihnen offenbar nur die Wahl bleibt, wenn man mit Unbefangenheit an die Lösung der wichtigen Aufgabe geht, den Sinn, den Johannes mit dem λόγος verband, zu entziffern. Die eine dieser Erklärungen stützt sich auf den sonst beim Johannes vorkommenden Sprachgebrauch von λόγος, wonach es für Wort oder Offenbarung Gottes stehe, so dafs auch im Prolog des Johannes nur dieser Sinn darin zu finden sei. Die Offenbarung Gottes sei nämlich vor der Weltschöpfung noch in Gott verborgen gewesen, sei noch nicht hervorgetreten aus Gott, erst bei der Weltschöpfung habe sich Gott geoffenbart, und seitdem sei die Offenbarung oder das Wort Gottes immer das Licht der Menschen gewesen und habe sich endlich in der Person Jesu gleichsam verkörpert. Es sei mithin hier beim λόγος nicht an eine bestimmte Persönlichkeit zu denken, sondern es sei auch hier, wie überall in der Schrift, nur die göttliche Wahrheit damit gemeint, die als Wort Gottes so häufig bezeichnet werde. Gegen diese Erklärung spricht, dafs Johannes überall, wo er λόγος für Wort oder Offenbarung Gottes gebraucht, durch die Zusätze: τοῦ θεοῦ, τοῦ πέμψαντός με, αὐτοῦ, σοῦ, klar bestimmt, dafs er Gottes Wort darunter verstanden wissen will (Joh. 10, 35. 14, 24. 5, 38. 8, 55. 1 Joh. 1, 10. 2, 5. 14. Joh. 17, 6. 14. 17.); nirgends aber gebraucht er es so absolut und bezeichnet mit dem blofsen ὁ λόγος ohne Zusatz die Offenbarung oder das Wort Gottes. Gerade dafs Johannes in seinem Prolog das Wort so absolut hinstellt und jeden erklärenden Zusatz für entbehrlich hält, zeigt, dafs er eine seinen Lesern bekannte Idee damit aussprach und trotz der Wichtigkeit der darin enthaltenen Vorstellung es nicht für nöthig erachtete, näher hinzuzusetzen, welchen Logos er meine. Diefs aber wäre unumgänglich nöthig gewesen, wenn er den λόγος τοῦ θεοῦ im gewöhnlichen Sinne gemeint hätte; denn das blofse ὁ λόγος hat diesen Sinn nirgends. Johannes gebraucht nämlich den Ausdruck allerdings für Wort und Rede Anderer (Joh. 4, 39. 17, 24.), für Christi Worte und Aussprüche, auch seine Lehre und Gebote (Joh. 6, 60. 7, 36. 40. 2, 22. 4, 50. 5, 24. 10, 19. 12, 48. 8, 31. 37. 43. 51.

14, 23. 15, 3. 20. 18, 9.), für Aussprüche der Propheten und der Schrift überhaupt (Joh. 12, 38. 15, 25.); aber immer ist durch einen Zusatz oder den Zusammenhang klar, welchen *λόγος* er eben meint. Ein Mal gebraucht er das Wort selbst in dem Sinne von Spruch oder Sprüchwort (Joh. 4, 37.), und in seinem ersten Briefe stellt er es sogar als äufserliches Wort oder Lippenwerk der wirklichen That und Wahrheit gegenüber (1 Joh. 3, 18.). Aus dem Allen erhellt, dafs der Johanneische Sprachgebrauch nicht für, sondern gerade gegen die obige Erklärung spricht. Dazu kommt, dafs das *πρὸς τὸν θεόν* (Joh. 1, 1. u. 2.) wohl bei Gott, aber nicht in Gott heifst, und dafs es eine höchst gezwungene Erklärung bleibt, die Weltschöpfung, die dem *λόγος* zugeschrieben wird (Joh. 1, 3. u. 10.), der blofsen Offenbarung Gottes zuzuschreiben. Es bleibt mithin nur jene zweite Erklärung des Wortes als die allein richtige übrig, und sie ist nur auf historischem Wege zu finden. Es sprechen dafür so laut historische Thatsachen, dafs diese der Dogmatik zu Liebe nicht ignorirt werden dürfen. Thatsache aber ist, dafs schon in den Proverbien die göttliche Weisheit (חָכְמָה) personificirt dargestellt wird (Prov. 8, 22 ff.), Thatsache ferner, dafs im Sirach die *σοφία τοῦ θεοῦ* ebenfalls personificirt ist (Sir. 1, 1—10. 24, 8.), sowie im Buche Baruch (c. 3, 37—38.), Thatsache endlich, dafs diese Personification im Buch der Weisheit schon in eine förmliche Hypostase übergeht, wonach die *σοφία τοῦ θεοῦ* als ein *ἀπαύγασμα* und *εἰκὼν θεοῦ* erscheint (c. 7, 26.), bei der Schöpfung der Welt zugegen gewesen (c. 9, 9.) und die Künstlerin von Allem sei (*πάντων τεχνῖτις*) (c. 7, 22.; s. ob. S. 193 f.). Obgleich sie aber nach dieser ganzen Schilderung gewissermafsen schon als Schöpferin und Regiererin der ganzen Welt erscheint, so kommt der Name: das Wort, *ὁ λόγος*, für sie in den genannten Büchern doch noch nirgends vor. Erst später kommt dieser Name auf, und der jüdisch-alexandrinische Philosoph Philo wählt diesen Ausdruck vorzugsweise zu ihrer Bezeichnung. Die hebräische Vorstellung nämlich von dem Worte Gottes, durch das die Welt geschaffen worden (vgl. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים, Genes. 1, 3., und בִּדְבַר יְהוָה שָׁמַיִם נַעֲשׂוּ, Ps. 33,

6.), verbunden mit der Platonischen Idee von dem göttlichen Verstande und der Weltseele, führte auf diese als die passendste Bezeichnung, da λόγος Wort und Verstand zugleich ausdrückt. Nun aber spricht Philo von diesem λόγος der Sache und dem Wesen nach vollkommen dieselbe Idee aus, welche Johannes mit dem λόγος verbindet, und die Verwandtschaft ist unverkennbar. Philo sieht nämlich im Logos das Ebenbild der Gottheit, den Vollzieher der Weltschöpfung, den Erhalter und Regierer der Welt und den Dolmetscher Gottes an die Menschen, ordnet ihn jedoch Gott immer unter. Er nennt ihn εἰκὼν θεοῦ, δι' οὗ σύμπας ὁ κόσμος ἐδημιουργεῖτο, ὑπερέκεινα παντὸς τοῦ κόσμου, κυβερνήτης τοῦ παντός, ὁ πρωτότοκος θεοῦ υἱός (Th. I. S. 121. 145. 653. Thl. II. S. 225. ed. Mangey.). Diese jüdisch-alexandrinische Logoslehre war durch den Verkehr, in welchem Alexandrien mit Kleinasien und namentlich mit der reichen Handelsstadt Ephesus stand, ohne Zweifel auch hier unter den gebildeten Juden verbreitet worden, und sie hat gerade Johannes im Auge, wenn er beginnt: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος. Ohne weiteren Zusatz verstanden sie das Wort; denn die mit dem λόγος zu verbindende Idee war ihnen bekannt. Es wählt mithin Johannes gleich im Anfange seines Evangeliums dieses Wort und diese Idee, um den gebildeten Juden die Wahrheit von der göttlichen Erhabenheit Christi anschaulich und verständlich zu machen. Nicht umgekehrt also trägt er von der Logosidee die göttliche Natur auf Christus über, sondern weil er in Christo höhere, göttliche Natur sah und sie durch eigene Anschauung erkannt hatte (ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, Joh. 1, 14.), faſst er sie in die seinen Lesern sogleich verständliche Idee des Logos. Er benutzt mithin die bekannte philosophische Vorstellung, um gleich in bestimmten Umrissen zu sagen, welch ein göttliches Wesen wirklich in Christo erschienen und Mensch geworden sei. Daſs er hierbei über die Wahrheit selbst nicht hinausgeht, zeigt die Anschauung und Überzeugung, welche sämmtliche Apostel von der Hoheit und Göttlichkeit der Person Christi theilen, sowie die Äuſserungen Christi selbst, die er nicht bloſs beim Johannes über seine höhere Natur

und sein Wesen thut (s. S. 309—317.). Christi eigene Worte also, sowie sein ganzes Leben und Wesen, führten den Johannes darauf, die philosophische Idee vom Logos auf ihn anzuwenden, nicht aber legte er ihm umgekehrt nach jener Logosidee Worte und Äufserungen in den Mund, wie man das auf rationalistischer Seite so gern annimmt und mit solcher Zuversicht behauptet, blofs um die unbequemen Worte Christi beim Johannes auf diese Weise zu verdächtigen und zu beseitigen. Denn hätte Johannes dem Herrn wirklich erst nach jener Logosidee dergleichen Worte in den Mund gelegt, so träfe nicht blofs ihn der Vorwurf eines geschichtlichen Romanes, sondern auch alle andern Apostel, die von der höheren, göttlichen Natur Christi überzeugt sind, hätten in gleicher oder doch ähnlicher Weise gefabelt, was behaupten zu wollen, gerade soviel hiefse, als geschichtlichen Thatsachen und geschichtlicher Wahrheit absichtlich den Rücken kehren. Der Eindruck, den Christi Persönlichkeit auf seine Jünger gemacht haben mufste, ist bei allen aus den Wirkungen zu sichtbar, um seine höhere Natur läugnen zu können. Hat nun aber Johannes über diese reflectirt und das Resultat seiner Reflexion in der Logosidee wiedergegeben, so ist dadurch wohl gröfsere philosophische Schärfe und Bestimmtheit in die Vorstellung von der höheren Natur Christi gebracht, aber der Kern und das Wesen dieser Vorstellung ist dadurch nicht umgestaltet oder gar neu geschaffen. Christus selbst bezeugt, dafs er gerade die Natur gehabt, die ihm Johannes dem Wesen nach in dem Logos zuschreibt, und somit hat der Geist Gottes selbst jeden wesentlichen Irrthum dabei abgewandt. Fassen wir jedoch jetzt bestimmter und im Einzelnen auf, was Johannes Christo mit dem Logos zuschreibt! Es ist

a) die vorweltliche Existenz bei Gott. Johannes beginnt: „Im Anfange war das Wort" (Joh. 1, 1. u. 2.). Dafs er mit diesem ἐν ἀρχῇ in die Vorzeitlichkeit, in einen vorweltlichen Urmoment zurückgeht, ist bei allen gründlichen Exegeten eine feststehende Thatsache. Wohl gebraucht Johannes das ἀρχή auch von dem Anfange der Lehrthätigkeit Jesu, sowie von dem Zeitpunkte, wo das Evan-

gelium zuerst verkündigt worden, und die Leser seiner Briefe Christen geworden (Joh. 6, 64. 1 Joh. 1, 1. 2, 7. 24. 3, 11. 2 Joh. 5. 6.); allein er gebraucht es auch noch ein Mal in dem oben angegebenen Sinne von Christus, indem er ihn τὸν ἀπ' ἀρχῆς, d. i. den von Anfang an Existirenden, nennt (1 Joh. 2, 13.). Richtig sagt daher Meyer in seinem Commentar, dafs Johannes in jenem Ausdruck den historischen Begriff בְּרֵאשִׁית (Gen. 1, 1.) zu dem philosophischen Begriff der Vorzeitlichkeit steigere, und dafs dieser daher parallel sei mit jenem πρὸ τοῦ αἰῶνος (Prov. 8, 23.), sowie mit den beiden beim Johannes selbst vorkommenden Ausdrücken: πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι (Joh. 17, 5.) und πρὸ καταβολῆς κόσμου (Joh. 17, 24., vgl. Eph. 1, 4.). Da aber diese Worte Christus selbst spricht, so legt Johannes in jenen Anfangsworten auch Christo nichts weiter bei, als was dieser selbst von sich aussagt. Auch der gleich folgende Satz: „Und das Wort war bei Gott," enthält nur Christi eigene Lehre von seinem Aufenthalt beim Vater, ehe denn die Welt war. Parallel mit diesem Gedanken aber ist der gleich zu Anfang seines ersten Briefes stehende, wo er den λόγος den λόγος τῆς ζωῆς, auch ἡ ζωή und ἡ ζωὴ αἰώνιος nennt, indem er sagt: „Und das Leben erschien, und wir haben es gesehen und bezeugen es und verkündigen euch das ewige Leben, als welches bei dem Vater war und uns erschien" (1 Joh. 1, 2.). Hier entspricht das ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα vollkommen dem im Evangelium stehenden ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν. Dafs er aber auch im Briefe ein Sein beim Vater ἀπ' ἀρχῆς meint, zeigt die oben angeführte Bezeichnung Christi: τὸν ἀπ' ἀρχῆς (1 Joh. 2, 13.). Da nun nach des Johannes Überzeugung gerade dieser Logos in Christo Fleisch geworden (Joh. 1, 14.), so versteht er in dem Herabkommen Christi vom Himmel, in dem Ausgehen und Gesendetsein desselben vom Vater offenbar das Herabkommen des Logos in die menschliche Natur, und in diesem Sinne sind auch folgende Ausdrücke zu fassen: „Wer von oben kommt, ist über Alle; wer vom Himmel kommt, der ist über Alle (Joh. 3, 31.); wen Gott gesendet hat, der redet Gottes Worte (v. 34.);

wir glauben, dafs du von Gott ausgegangen bist (Joh. 16, 30.); Jesus wufste, dafs er von Gott ausgegangen sei und zu Gott gehe (Joh. 13, 3.); Gott sandte seinen eingeborenen Sohn in die Welt (1 Joh. 4, 9. 10. 14.). Aus demselben Grunde aber, weil der Logos vor seiner Erscheinung auf Erden bei Gott gewesen, sagt Johannes von ihm: „Was er gesehen und gehöret hat, das bezeuget er" (Joh. 3, 32), „er redet Gottes Worte" (v. 34.); ja derselbe ist auch während seines Erdenlebens in ununterbrochener Verbindung mit Gott und kann allein die Erkenntnifs Gottes geben, weil er allein ihn kennt. Das spricht Johannes in den Worten aus: „Niemand hat Gott je gesehen; der eingeborene Sohn, der in des Vaters Schoofs ist, der hat es verkündiget" (Joh. 1, 18.). Hier erkennen wir zunächst, dafs Christus gerade darum von Johannes als der eingeborene Sohn Gottes angesehen ward, weil der Logos in ihm Fleisch geworden, und eben dieser schon von Philo als πρωτότοκος θεοῦ υἱός bezeichnet ist. Johannes geht aber weiter, er nennt ihn nicht πρωτότοκος, sondern μονογενής (Joh. 1, 14. 18. 1 Joh. 4, 9.) und hat darin Christi eigenes Wort für sich (Joh. 3, 16. 18.). Die Worte: ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός aber, die offenbar eine bildliche Bezeichnung der innigsten Gemeinschaft enthalten, mag man das Bild nun vom Zutischeliegen oder von der Umarmung verstehen (vgl. Luc. 16, 22. u. Meyer's Commentar zu d. St.), sagen zugleich aus, dafs jene innige Verbindung mit Gott nicht blofs vor dem Erdenleben des Logos in der unsichtbaren Welt stattgefunden, sondern auch auf Erden ununterbrochen fortgedauert habe; denn das Participium Präs.: ὁ ὤν, drückt die Fortdauer jenes Verhältnisses aus, während das ἐξηγήσατο stattfand. Diese Überzeugung des Johannes nun von der Präexistenz Christi im Logos läfst es zweifelhaft, ob die von ihm angeführten Worte des Täufers (Joh. 1, 15. u. 27.) ebenfalls in diesem Sinne schon von dem Täufer selbst gesprochen worden, oder ob der Evangelist dieselben nur in diesem Sinne aufgefafst habe. Für das Letztere scheint zu sprechen, dafs beim Matthäus (c. 3,

11. u. 14.), Marcus (c. 1, 7.) und Lucas (c. 3, 16—17.) der Täufer nur die erhabene Würde Christi überhaupt bezeichnet und die Worte von ihm gebraucht: Ἰσχυρότερός μου ἐστίν, und zwar in derselben Verbindung des Gedankens, wie beim Johannes, da er dort, wie hier, hinzufügt, dafs er nicht werth sei, ihm die Schuhriemen zu lösen (vgl. Joh. 1, 27.); Viele wollen daher auch die Worte, die der Täufer beim Johannes spricht: Ἔμπροσθέν μου γέγονεν, nur in diesem Sinne fassen und übersetzen: Er hat eine gröfsere Würde, als ich, empfangen. Allein ἔμπροσθεν hat nur die räumliche oder zeitliche Bedeutung (s. Wahl, S. 162. 3. Ausgabe 1843) und kann hier nach dem entsprechenden: ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος, gar nichts Anderes, als ein Voransein der Zeit nach, bedeuten. Es drücken mithin die Worte beim Johannes: „Der nach mir kommt, ist vor mir gewesen, denn er war eher, als ich" (πρῶτός μου ἦν) (Joh. 1, 15. 27.), durchaus eine Präexistenz Christi aus, und defshalb führt auch der Evangelist diese Worte gerade als Zeugnifs (μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ) für seine Ansicht von der Person Christi an. Mag daher auch der Täufer immerhin diesen Sinn noch nicht in seine Worte gelegt haben, wiewohl er sehr gut eine ähnliche Idee vom Messias, wie der Evangelist vom Logos, gehabt haben kann: die Gewifsheit, dafs dieser letztere gerade die Präexistenz Christi im Logos damit bestätigen will, leidet nicht den mindesten Zweifel, und wir sehen sonach beim Johannes den ersten Versuch, das vorweltliche Dasein Christi philosophisch durch die Idee des Logos zu begreifen. In diesem aber sieht er zugleich

b) ein wirklich göttliches Wesen im metaphysischen Sinne. Die Worte: „Und Gott war das Wort," oder dem deutschen Sprachgebrauch angemessener: „Und das Wort war Gott" (καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος) (Joh. 1, 1.), lassen keinen Zweifel, dafs Johannes wirklich mit dem Logos ein göttliches Wesen seiner Art und Natur nach bezeichnen wollte, zumal schon Philo den Logos δεύτερος θεός nennt. Es ist in jenen Worten θεός offenbar das Prädicat, das nur des Nachdrucks wegen vorangestellt ist (s. Winer, Gramm. S. 502.).

Nun könnte θεός für ὁ θεός gesetzt, und damit der Vater selbst gemeint sein; allein das paſst deſshalb nicht, weil kurz vorher gesagt ist, daſs der Logos bei Gott war (πρὸς τὸν θεόν) und also von dem ὁ θεός bestimmt unterschieden wird; auch wird nirgends im N. T. von Gott selbst, d. i. dem Vater, gesagt, was v. 14. von dem Logos gesagt wird, daſs er Fleisch geworden. Es kann mithin θεός hier nur in generischer Bedeutung genommen sein, wie schon Philo (*de somniis* p. 599.) von dem Logos bemerkt, und ein Wesen bezeichnen, das der göttlichen Natur theilhaftig ist. Der Sinn jener Worte ist also: der Logos war göttlicher Natur, göttlichen Wesens. Nur so kann verstanden werden, was Johannes ferner v. 4. von ihm aussagt, daſs er nämlich das Princip alles Lebens und Heils und so auch der die Menschen erleuchtende und zum Leben, d. i. wahren Leben, führende Lichtquell gewesen sei, wie ja auch schon Philo den Logos πηγὴ ζωῆς nennt. Schon vor seiner Erscheinung auf Erden war er demnach der Urquell aller Erleuchtung, d. i. der Urheber aller religiösen und moralischen Wahrheit und Erkenntniſs unter den Menschen, wie sie vorzugsweise im A. T. geoffenbart ist. Denn Johannes sagt von ihm: „In ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen" (Joh. 1, 4.), und ferner: „Das Leben erschien, und wir verkündigen euch das ewige Leben, welches bei dem Vater war und uns erschien" (1 Joh. 1, 2.). Die hier gebrauchten Wörter, ζωή, φῶς und ζωὴ αἰώνιος, bezeichnen also die göttliche Urkraft zu allem Leben und allem Heil, die im Logos von Anfang an gewesen und in Christo sichtbar geworden (ἐφανερώθη). Darum heiſst es weiter: „Es kam das wahre Licht, welches jeglichen Menschen erleuchtet, in die Welt" (Joh. 1, 9.), oder genauer, da ἦν mit dem Participium ἐρχόμενον, womit es zu verbinden ist, auf das öffentliche Erscheinen und Auftreten des Logos, das der Täufer verkündete (vgl. v. 8.), hinweist: „Es war das wahrhaftige Licht, das jeden Menschen erleuchtet, im Begriff zu kommen in die Welt." Und als es nun in der Welt wirklich in Christo erschienen

war, da, heifst es von diesem, „erkannte ihn die Welt nicht (v. 10.); aber so viele ihn aufnahmen, denen gab er Macht, Kinder Gottes zu werden, wenn sie an seinen Namen glaubten" (v. 12.). Diese göttliche Licht- und Lebensquelle aber konnten wohl die Menschen in Christo verkennen und nicht aufnehmen (v. 10. u. 11.); aber die göttliche Kraft derselben zeigt sich schon von früher her gerade darin, dafs, wie es heifst, „das Licht in der Finsternifs scheint, und die Finsternifs es nicht unterdrückt hat" (v. 5.). Hier ist von der Erleuchtung der Menschen durch den Logos schon vor Christo die Rede, nichts desto weniger aber das Präsens *φαίνει* unrichtig von de Wette durch schien übersetzt. Es ist das fortgehende Scheinen gemeint, das namentlich im A. T. stattfindet, und welches die *σκοτία* nicht vermocht hat zu überwältigen. Der Aorist *οὐ κατέλαβεν* wird gewöhnlich durch: nahm es nicht auf, begriff es nicht, übersetzt, und der ganze Passus auf Christi Person bezogen; allein *καταλαμβάνειν* hat beim Johannes gar nicht die Bedeutung von freundlichem Auf- und Annehmen, sondern, wie v. 11. zeigt, *παραλαμβάνειν*. Auch würde die Verschiedenheit der Tempora nicht recht erklärbar sein, sowie der Vers mehr oder weniger eine Tautologie mit v. 11. enthalten. Überdiefs aber enthält der Satz: Das Licht scheint in der Finsternifs, aber die Finsternifs nahm es nicht auf, einen offenbaren Widerspruch; denn wenn das Licht wirklich in der Finsternifs scheint, dann mufs die Finsternifs wohl oder übel es aufnehmen, sonst scheint es eben nicht. Wo Licht wirklich scheint, da mufs die Finsternifs, je nach der Kraft des Lichtes, mehr oder weniger wirklich weichen. Nun aber gebraucht Johannes das Wort *καταλαμβάνειν* in einem ganz ähnlichen Falle bei dem Worte *σκοτία*, und es ist dabei gar kein Zweifel, was er meint. Denn er sagt: „Wandelt, dieweil ihr das Licht habt, damit euch die Finsternifs nicht überfalle!" (*ἵνα μὴ σκοτία ὑμᾶς καταλάβῃ*) (Joh. 12, 35.). Es bedeutet mithin beim Johannes das Wort ein Ergreifen überhaupt, um habhaft zu werden (vgl. *γυναῖκα ἐν μοιχείᾳ κατειλημμένην*, Joh.

8, 3.), ein in die Gewalt Bekommen, um zu unterdrücken, wie schon das κατά darauf hinweist. Daher erscheint der oben angegebene Sinn der Stelle als der allein zulässige, zumal Johannes gerade die göttliche Natur und Kraft des Logos überhaupt bezeichnen will, der unzerstörbarer Licht- und Lebensquell ist. Erst von v. 10. an ist überdiefs von dem Schicksal des Logos bei seiner persönlichen Erscheinung auf Erden die Rede, und eben da heifst es erst von der Welt: Αὐτὸν οὐκ ἔγνω, und von den Menschen: Αὐτὸν οὐ παρέλαβον, nicht aber κατέλαβον. Eben weil aber im Logos die Fülle göttlichen Wesens war, so schreibt Johannes dem Erlöser auch ein πλήρωμα zu und nennt ihn πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας (Joh. 1, 16. 14.), worin er eben eine δόξα erblickt ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός (v. 14.). Denn er sagt: „Aus seiner Fülle (ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ) empfingen wir alle Gnade um Gnade" (v. 16.), und: „er wohnete unter uns voller Gnade und Wahrheit, und wir schaueten seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des Eingeborenen vom Vater" (v. 14.). Ungemessen, d. i. in ganzer Fülle, hat ihm daher Gott den Geist gegeben; denn es heifst: „Nicht nach endlichem Maafs (οὐ γὰρ ἐκ μέτρου) verleihet ihm Gott den Geist" (Joh. 3, 34.); ja Johannes erzählt von ihm, dafs er nicht blofs Gott seinen Vater nannte (πατέρα ἴδιον ἔλεγε τὸν θεόν), sondern sich auch Gott gleich machte (ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ) (Joh. 5, 18.). So entschieden aber auch hiernach Johannes dem Erlöser göttliches Wesen zuschreibt, so ist doch nicht zu übersehen, dafs er eigentlich nur dem Logos in ihm diefs Prädicat giebt, und dafs eben diefs das Eigenthümliche der Johanneischen Lehre und Anschauung ist, dafs er die göttliche Natur in Christo in dem Logos objectivirt und nach dieser von ihm angewandten philosophischen Idee strenger und genauer fixirt und definirt. Die Lehre des Erlösers selbst diente ihm auch hier zum Leitstern. Dafs er daher Christum selbst nicht Gott genannt, so wenig, wie diefs der Erlöser selbst von sich gethan, ist von allen unbefangenen Exegeten anerkannt;

denn die beiden Stellen, die man dafür anführt, enthalten nach unbefangener Würdigung dergleichen durchaus nicht, so oft man auch immer wieder auf sie zurückkommt und die alt-orthodoxe Deutung derselben geltend machen will. Die eine ist der von Johannes erzählte Ausruf des Thomas: „Mein Herr und mein Gott!" (Joh. 20, 28.), die andere die am Schluſs des ersten Johanneischen Briefes stehende Äuſserung: „Dieser ist der wahrhaftige Gott und das ewige Leben" (1 Joh. 5, 20.), was man Beides auf Christus beziehen zu müssen glaubt. Die erstere Stelle aber ist die Antwort des Thomas, als der Herr ihn von seiner Auferstehung überzeugt hatte; denn es heiſst ausdrücklich: *Καὶ ἀπεκρίθη ὁ Θωμᾶς*, nicht aber *εἶπεν αὐτόν*, er nannte ihn. Thomas ist trotz seiner Zweifel überwältigt durch die Wirklichkeit, durch die Macht des Anblicks, durch das Zeugniſs seiner eigenen Sinne. Seine ganze Antwort auf des Herrn Aufforderung: „Sei nicht ungläubig, sondern gläubig!" besteht in diesem als Vocativ gebrauchten Nominativ, also in diesem Ausruf. So aber gebraucht wirklich Johannes den Nominativ (vgl. Joh. 19, 2.), wie auch Marcus (c. 5, 41. 15, 34.); ja schon im A. T. ruft Gideon, als er merkt, daſs ein Engel mit ihm geredet: „Ach, Herr Jehova!" (Richt. 6, 22.) *). Stützt man sich aber auf das dicht vorhergehende *εἶπεν αὐτῷ* und meint, mit dem Dativ *αὐτῷ* sei die Beziehung der Worte auf Christus, als Anrede und Benennung desselben, ausgedrückt, so übersieht man, daſs jenes *εἶπεν* mit *ἀπεκρίθη* zusammenhängt und, wie so oft, die wörtlich angeführte Rede einführt, und daſs das *αὐτῷ* auf den vorher Redenden, der die Antwort eben hervorruft, zurückgeht, ohne daſs deſshalb mit den folgen-

*) Der von Meyer gegen diese Stelle angeführte Grund, es sei hier gar kein Ausruf, sondern directe Anrede Gideon's an Jehova, beruhet nicht auf Wahrheit; denn Gideon fährt fort: „Denn deſshalb habe ich einen Engel Jehova's gesehen" u. s. w., und nicht: Deſshalb habe ich deinen Engel gesehen. Wohl sagt Jehova zu ihm später: „Fürchte dich nicht" u. s. w.; aber von einer Antwort Gideon's oder einer Rede desselben an Jehova findet sich in der ganzen Stelle keine Spur.

den Worten ein Name des Letzteren bezeichnet sein soll. Aber selbst angenommen, Thomas habe mit seinen Worten den Erlöser gemeint, so ist das ὁ θεός μου doch jedenfalls Übersetzung von אֱלֹהַי, nicht von יְהוָה; denn so nannte jeder Jude nur den höchsten, unsichtbaren Nationalgott; und da das Erstere nun auch von Menschen und namentlich von Königen gebraucht wird (Ps. 82, 1. 6. Joh. 10, 35. 1 Cor. 8, 5.), so würde noch immer nicht erwiesen sein, dafs Christus hier wirklich im metaphysischen Sinne Gott genannt sei, und selbst Meyer giebt zu, dafs ein solcher in ekstatischen Momenten vom überschwänglichen Gefühl ausgestofsener Ausdruck zum Erweise eines dogmatischen Lehrsatzes nur gemifsbraucht werden könne. In der zweiten oben angeführten Stelle aber spricht, und das ist anzuerkennen, die gewöhnliche grammatische Verbindung der Worte allerdings dafür, dafs Christus der wahrhaftige Gott und das ewige Leben genannt werde; denn das οὗτος geht grammatisch auf das dicht vorhergehende Ἰησοῦ Χριστῷ. Allein man sehe die Stelle im Zusammenhange an, und man wird bei Unbefangenheit des Geistes nothwendig anders urtheilen. Zwei Mal nennt Johannes in demselben Verse Gott selbst den ἀληθινός und unterscheidet von diesem auf's Allerbestimmteste den υἱός; ja auf diesen ἀληθινός geht selbst das bei υἱῷ stehende Fürwort αὐτοῦ zurück, so dafs gar kein Zweifel bleibt, der ἀληθινός ist in der Seele des Johannes Gott selbst, der Vater, und auf diesen weist das Demonstrativum οὗτος mit der nachdrücklichen Wiederholung: „Dieser ist der wahrhaftige Gott und das ewige Leben," zurück. Dafs aber Johannes wirklich so construirt und mit dem οὗτος nicht auf das nächst vorangehende Substantiv, sondern auf ein früheres zurückgreift, zeigt unwiderleglich die ganz ähnliche Construction 2 Joh. v. 7., wo οὗτος auch auf Christus gehen müfste, der dicht vorher genannt ist, aber wegen des Zusatzes: „Dieser ist der Verführer und der Antichrist," von keinem Menschen auf ihn bezogen wird. Dazu kommt noch, dafs Johannes sonst nirgends die Person des Erlösers den wahren Gott nennt, wohl aber nach den Worten Christi

selbst (Joh. 17, 3.) auch hier den Vater als ἀληθινὸς θεός von dem Sohne unterscheidet, und in dem gleich folgenden Verse durch den Gegensatz: „Hütet euch vor den Götzen!" (v. 21.) deutlich genug bezeichnet, von wem er dicht vorher gesprochen. Haben wir aber auch hier unrichtige Deutungen von Worten zurückweisen müssen, so bleibt nichts desto weniger die Wahrheit, dafs Johannes im Logos ein wahrhaft göttliches Wesen im metaphysischen Sinne sieht, fest bestehen, ja erhält nur neue Bestätigung durch die unwiderlegliche Thatsache, dafs Johannes dem Logos auch

c) die göttlichen Attribute der Allmacht und Allwissenheit beilegt. Zunächst ist es die Schöpfung der Welt, die er ihm nach Philo's Vorgang (s. oben) ausdrücklich mit den Worten zuschreibt: „Alles ist durch selbiges (Wort) geworden, und ohne selbiges ist nichts geworden, was da geworden ist" (Joh. 1, 3.). „Die Welt ist durch selbiges geworden (v. 10.). Er kam in sein Eigenthum" (v. 11.). Diefs letztere ist eben die Welt, weil sie von ihm geschaffen ist, sowie die Seinen, die ihn nicht aufnahmen (v. 11.), die Menschen sind, die ihm, als ihrem Schöpfer und Lebengeber, angehören. Weil er die Lebensquelle selbst ist, giebt er Macht (ἐξουσίαν), Gottes Kinder zu werden (v. 12.); denn in ihm ist das ewige Leben (1 Joh. 5, 11.); darum, wer ihn hat, der hat das Leben, wer ihn nicht hat, der hat das Leben nicht (v. 12.). Wohl spricht Johannes diese Worte ausdrücklich von dem Sohne Gottes, d. i. Christo, aber doch nur defshalb, weil in ihm der Logos war (vgl. Joh. 1, 4. 1 Joh. 1, 2.). Aus demselben Grunde sagt er von Christo: „Der Vater liebt den Sohn und hat Alles in seine Hand gegeben" (Joh. 3, 35.), und erklärt bestimmt: „Jesus wufste, dafs ihm der Vater Alles in die Hände gegeben" (Joh. 13, 3.). Gerade diese Worte aber erinnern an Jesu eigene Worte, und zwar nicht beim Johannes allein, sondern auch beim Matthäus (Matth. 11, 27.), wodurch abermals klar wird, wie treu Johannes in seiner Auffassung des Logos sich an Christi eigene Lehre hielt. In den Wundern des Erlösers aber er-

blickt er ganz besonders die Offenbarung jener Macht des Logos; weshalb er gleich bei dem ersten Wunder zu Kana hinzusetzt: „Diesen Anfang seiner Zeichen machte Jesus zu Kana in Galiläa und offenbarte seine Herrlichkeit" (Joh. 2, 11.). Gerade weil diese δόξα in der wunderbaren Macht Christi offenbar und augenscheinlich ward, berichtet er solche Thaten des Erlösers, bei denen die göttliche Macht desselben vorzüglich in die Augen fällt. So die drei Heilungen auf sein bloßes Wort, nämlich die des abwesenden Sohnes eines königlichen Dieners (Joh. 4, 47—54.), die des 38 Jahre lang kranken Menschen am See Bethesda (Joh. 5, 1—9.) und die des blindgeborenen erwachsenen Mannes (Joh. c. 9.); ferner die Auferweckung des nach dem Urtheil seiner eigenen Schwester schon riechenden Leichnams des Lazarus (c. 11.), die Speisung der Fünftausend und das Wandeln auf dem See (c. 6, 1—14. 19.), das Eintreten bei verschlossenen Thüren (c. 20, 19. 26.) und den wunderbaren Fischzug (c. 21, 6. 11.). Die Kenntnifs zukünftiger und verborgener Dinge aber, die Johannes dem Erlöser ausdrücklich zuschreibt, zeigt deutlich, dafs er göttliche Allwissenheit in ihm sah. Denn er sagt nicht blofs: „Nun wissen wir, dafs du Alles weifst und nicht nöthig hast, dafs dich Jemand frage" (Joh. 16, 30.), sondern er erwähnt diese genaue Kenntnifs, auch des Verborgensten, bei Christo in vielen einzelnen Fällen. So die Kenntnifs der geheimsten Gedanken Aller; denn er sagt: „Jesus vertrauete sich ihnen nicht, darum dafs er Alle kannte, und weil er nicht nöthig hatte, dafs Jemand Zeugnifs gäbe von einem Menschen; denn er selbst wufste, was im Menschen war" (Joh. 2, 24—25.). Ebenso sagt er: „Denn Jesus wufste schon von Anfang, welche nicht glaubten, und wer ihn überliefern würde" (Joh. 6, 64., vgl. v. 71.). Ein Vorauswissen der Zukunft aber schreibt er ihm bestimmt mit den Worten zu: „Jesus wufste Alles, was über ihn kommen sollte" (Joh. 18, 4.); Jesus wufste, dafs seine Stunde gekommen sei (Joh. 13, 1.); „Solches sagte er aber, andeutend, welches Todes

er sterben würde" (Joh. 12, 33.); Jesus redete von dem Tempel seines Leibes (Joh. 2, 21.); er kannte seinen Überlieferer (Joh. 13, 11., vgl. 6, 64. 71.); Jesus wufste, dafs nun Alles vollbracht war (Joh. 19, 28.). Als aber der Herr von den Strömen lebendigen Wassers gesprochen, setzt Johannes hinzu: „Das sprach er aber von dem Geiste, welchen die an ihn Glaubenden empfangen sollten; denn noch war kein heiliger Geist" (Joh. 7, 39.); und als der Herr dem Petrus seinen einstigen gewaltsamen Tod vorhergesagt, erklärt Johannes: „Solches aber sprach er, andeutend, durch welchen Tod er Gott verherrlichen würde" (Joh. 21, 19.). Demzufolge weist er auch noch besonders darauf hin, wo er Weissagungen des Herrn erfüllt sieht. So bei der Gefangennehmung, wo der Herr seine Jünger zu retten sucht, und Johannes hinzufügt: „Auf dafs erfüllet wurde das Wort, das er gesprochen: Von denen, die du mir gegeben, habe ich keinen verloren" (Joh. 18, 9.), wo er allerdings die in einem andern Sinne vom Herrn gesprochenen Worte (Joh. 17, 12.) auch in diesem eigentlichen erfüllt sieht. Ferner, als die Juden vom Pilatus das Todesurtheil, und zwar das der Kreuzigung, verlangen, setzt er hinzu: „Auf dafs das Wort Jesu erfüllet würde, andeutend, welches Todes er sterben würde" (Joh. 18, 32., vgl. c. 12, 33.). Dafs der Herr aber auch in der Ferne vorgehende Dinge wufste, zeigt Johannes an dem Beispiele des Lazarus, dessen Tod Jesus selbst in seiner Abwesenheit wufste und seinen Jüngern mittheilte, und als diese ihn mifsverstanden, sagt Johannes ausdrücklich: „Jesus aber hatte von seinem Tode gesprochen; sie aber meineten, er rede vom gewöhnlichen Schlafe" (Joh. 11, 13.). Aus diesen Beispielen erhellt hinreichend, wie Johannes dem Herrn wirklich die göttlichen Attribute der Allmacht und Allwissenheit zuschrieb. Dafs er aber auch hierbei nur den Eindruck wiedergab, den das Wesen des Herrn auf ihn gemacht, zeigt die Darstellung der Person Jesu nach dessen eigenen Worten. Nur die Fassung und Darstellung dieses Eindru-

ckes in bestimmteren, klareren Vorstellungen ist der späteren Reflexion des Johannes zuzuschreiben, wobei die Logosidee ihn wesentlich unterstützte. Dafs er aber auch in und mit dieser eigentlich nur aussprach, was aus den Worten des Herrn selbst hervorging, zeigt eine unbefangene Vergleichung dieser Idee, wie sie Johannes aussprach, mit dem Bewufstsein, das der Herr selbst in sich trug. Eins nur scheint davon ausgeschlossen, es ist die Schöpfung der Welt durch den Logos, wovon sich in den Worten des Herrn selbst keine Andeutung findet. Allein auch diese Verschiedenheit verliert bedeutend ihr Gewicht, wenn man aus den Worten des Herrn von seinem Dasein beim Vater, ehe die Welt war (Joh. 17, 5. 24.), und seinem Einssein mit dem Vater (Joh. 10, 30.) die ganz natürlichen Schlüsse und Folgerungen zieht.

Wie aber Johannes, trotz seiner hocherhabenen Vorstellung von dem göttlichen Wesen in Christo, denselben dennoch entschieden dem Vater unterordnet und sich auch hierin der Lehre des Erlösers selbst anschliefst, zeigen folgende Thatsachen. Auch wenn er ihn den eingeborenen Sohn nennt (Joh. 1, 14. 18. 1 Joh. 4, 9.), so liegt doch auch bei ihm schon in dem Namen Sohn, den er so oft von Christus gebraucht (Joh. 20, 21. 1 Joh. 1, 3. 7. 2, 22. 23. 24. 3, 8. 23. 4, 9. 15. 5, 5. 9. 10. 20. 2 Joh. 3.), eine Unterordnung, eine Abhängigkeit vom Vater; denn auch er gebraucht mehrmals den Ausdruck: senden (ἀποστέλλειν), vom Vater (1 Joh. 4, 9. 10. 14. Joh. 3, 34.) und stellt ihn damit offenbar über den Gesendeten; auch den Geist und die Macht Christi stellt er als vom Vater ihm gegeben, ja die letztere als ihm in die Hand gegeben dar (πάντα δέδωκεν ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ, πάντα δέδωκεν αὐτῷ ὁ πατὴρ εἰς τὰς χεῖρας) (Joh. 3, 34—35. 13, 3.). Indem er aber auf das Zeugnifs Gottes hinweist, das er gezeuget habe von seinem Sohne (1 Joh. 5, 9.), und hinzufügt, dafs, wer Gott nicht glaube, ihn zum Lügner gemacht habe (v. 10.), stellt er offenbar ebenfalls den Vater und sein Zeugnifs als das höchste und gewichtvollste über den Sohn und sieht eben darin die schwere Sünde, nicht an den

Sohn zu glauben, dafs man dadurch den Vater, als den Höchsten, selbst zum Lügner mache. Auch in der Bezeichnung Christi als des παράκλητος πρὸς τὸν πατέρα (1 Joh. 2, 1.) liegt die Idee der Unterordnung unverkennbar ausgesprochen; denn wer Beistand oder Fürsprecher Jemandes bei einem Andern ist, dessen Macht ist mindestens in dem bestimmten Falle, wo er Fürsprecher ist, der Macht jenes Andern, der die Entscheidung hat, untergeordnet. Die Worte des Herrn selbst: Ὁ πατήρ μου μείζων μού ἐστί (Joh. 14, 28.), waren dem Johannes demnach immerdar treu im Gedächtnifs.

Die Vorstellung desselben von der Person Christi zeigt sich aber nicht minder deutlich in seiner ganzen Auffassung des Werkes Christi. Wenden wir uns daher zu dieser!

2) Das Werk Christi ist vom Johannes vor Allem treu nach den Worten aufgefafst, die er selbst aus dem Munde des Erlösers darüber berichtet. Sein heiliges Gemüth fafste die Wahrheit in ihrer ganzen Tiefe auf. Die Sündhaftigkeit der Menschennatur und das daraus hervorgehende ewige Verderben der Seelen ist auch ihm der Grund, wefshalb Gott aus Liebe seinen Sohn zur Rettung gesandt hat. Diese Rettung ist nun durch Christi Leben und Sterben wirklich vollbracht; darum ist die Liebe, die uns der Vater dadurch erwiesen, bewegendes Motiv zu einem heiligen Leben in der Liebe, und zwar in der Liebe zu Gott und den Brüdern. Das ist in wenigen Zügen die Johanneische Auffassung des Erlösungswerkes. Es springt in die Augen, dafs der Glaube, Christus sei der wahrhaftige Sohn Gottes im metaphysischen Sinne und aus der unsichtbaren Welt herabgekommen, der Angelpunkt der ganzen Johanneischen Auffassung des Christenthums ist. Denn ist Christus das nicht, so fällt die Liebe, die der Vater durch seine Sendung uns erwiesen, in Nichts zusammen, und mit dieser Liebe sinkt der ganze Nerv alles christlichen Lebens und Wandels; denn dieser ist die Gegenliebe für die uns vom Vater erwiesene unendliche Liebe in der Sendung seines Sohnes. Basirt also ist beim Johannes auf's Allerentschiedenste die ganze Heilslehre, sowie die sittliche Grund-

bedingung alles wahren Lebens, auf die eine grofse Wahrheit: Christus ist der eingeborene Sohn vom Vater und vom Himmel herab hier erschienen im Fleisch. Wohl erwähnt auch Johannes die Lehre des Erlösers von der βασιλεία τοῦ θεοῦ (Joh. 3, 3. 5. 18, 36.); allein er selbst gebraucht den Ausdruck nicht weiter; bei ihm sind die υἱοὶ τῆς βασιλείας die τέκνα τοῦ θεοῦ, und das Bürgerrecht im Himmelreich ist ihm die Kindschaft bei Gott. So faſst sein tiefes Gemüth die vom Erlöser verkündete Wahrheit in ihrem tiefsten Grunde auf. Dafs wir durch Christus leben sollen (1 Joh. 4, 9.), dafs wir Kinder Gottes heifsen sollen (1 Joh. 3, 1.), dafs Christus Allen, die an seinen Namen glauben, Macht gebe, Kinder Gottes zu werden (Joh. 1, 12.), das ist der Zweck seiner Erscheinung auf Erden. „Wer dem Sohne nicht glaubt," spricht er daher, „der wird das Leben nicht sehen, sondern der Zorn Gottes bleibt auf ihm" (Joh. 3, 36.). Hierin liegt zugleich seine Ansicht ausgesprochen von dem Zustande der Menschheit ohne Christus. Sie ist dem Zorne Gottes verfallen, weil sie mit Sünden behaftet ist und von diesen Sünden durch eigene Macht nicht loskommt. Diese ὀργὴ τοῦ θεοῦ ist die der göttlichen Liebe gegenüberstehende Quelle aller göttlichen Strafe, besonders der ewigen; weshalb Harleſs (Br. an d. Ephes. S. 168.) das Wort richtig also erklärt: „sie ist die jedem Gott Feindlichen entgegenstehende feindliche Energie seiner Heiligkeit, die Rückwirkung der menschlichen ἁμαρτία." Wohl zu beachten ist hierbei der Ausdruck: μένει ἐπ' αὐτόν, wonach die ὀργή schon vor dem ἀπειθεῖν da war; denn was bleibt, mufs schon zuvor da gewesen sein; der Zustand also, der die ὀργή verdient, ist ein bei allen Menschen bereits vorhandener. Dafs dieſs wirklich des Johannes Überzeugung ist, worin er sich ebenfalls wieder ganz dem Erlöser anschliefst, zeigen seine Worte: „So wir sagen, dafs wir nicht gesündigt haben, so machen wir ihn (Gott) zum Lügner, und sein Wort ist nicht in uns" (1 Joh. 1, 10.); und ebenso: „So wir sagen, dafs wir keine Sünde haben, so täuschen

wir uns selbst, und die Wahrheit ist nicht in uns" (v. 8.). Darum sein Dringen auf ein Bekennen der Sünde (v. 9.), sowie seine Hinweisung auf den Erlöser, dessen Blut von aller Sünde reinige (v. 7.), und der die Versöhnung sei für die Sünden der ganzen Welt (1 Joh. 2, 2., vgl. c. 3, 5. 16.). Die Sünde selbst ist ihm aber ἀνομία, d. i. eine Übertretung des göttlichen Gesetzes (1 Joh. 3, 4.), sowie ihm jede ἀδικία, d. i. jedes Unrecht, Sünde ist (1 Joh. 5, 17.). Befreiung nun von aller Sünde und ihrer Folge, der ὀργὴ τοῦ θεοῦ, sowie Weckung des neuen Lebenselementes, der Liebe, ist der Zweck der Sendung Jesu (1 Joh. 4, 9—10. 3, 5. 4, 19.). Für alle Menschen ist er der Retter; denn „wir haben geschauet und bezeugen," spricht er, „dafs der Vater den Sohn gesandt hat zum Heiland der Welt" (σωτῆρα τοῦ κόσμου) (1 Joh. 4, 14.). Diese Rettung nun vollbrachte Christus zunächst durch Verkündigung der ἀλήθεια, womit Johannes den Inbegriff des ganzen Evangeliums bezeichnet; denn Christen sind ihm die, welche die Wahrheit erkannt haben (2 Joh. 1.), welche die Wahrheit wissen (1 Joh. 2, 21.), die in der Wahrheit wandeln (2 Joh. 4. 3 Joh. 3. 4.), die aus der Wahrheit sind (1 Joh. 3, 19.); denn durch Jesum Christum ist die Gnade und Wahrheit geworden (Joh. 1, 17.). Er ist das wahre Licht, welches jeglichen Menschen erleuchtet (Joh. 1, 9.); und dieſs darum, weil in ihm der Logos erschienen ist. Wer daher das Evangelium ausbreiten hilft, der ist ein Gehülfe der Wahrheit (3 Joh. 8.), die bei den Christen bleiben und in ihnen sein wird in Ewigkeit (2 Joh. 2.). Diese Belehrung, welche die Christen durch den Sohn Gottes, also von oben herab, empfangen haben, nennt er auch χρῖσμα, Salbung, und sagt defshalb zu seinen Lesern: „Ihr aber habt Salbung vom Heiligen und wisset Alles" (1 Joh. 2, 20.), d. i., nach dem Zusammenhange, könnet die Wahrheit von dem Irrthum, die wahren Lehrer von den falschen unterscheiden; und ferner: „Ihr aber habt die Salbung von ihm (Christo) empfangen; sie blei-

bet in euch, und ihr habt nicht nöthig, dafs euch Jemand belehre; sondern wie eben die Salbung euch belehret über Alles, und sie wahr ist und keine Lüge ist, und wie sie euch gelehret hat, so werdet ihr in ihm (Christo) bleiben" (1 Joh. 2, 27.). Vor Allem aber hat Christus Erkenntnifs des wahrhaftigen Gottes gebracht; denn: „Niemand hat Gott je gesehen; der eingeborene Sohn, der in des Vaters Schoofs ist, der hat es verkündiget" (Joh. 1, 18., vgl. 1 Joh. 4, 12.); und ferner: „Wir wissen, dafs der Sohn Gottes gekommen ist und uns Einsicht gegeben hat, damit wir erkennen den Wahrhaftigen" (1 Joh. 5, 20.). Diese Erkenntnifs Gottes aber besteht darin, dafs wir durch Christus die Verkündigung haben, dafs Gott Licht ist, und Finsternifs in ihm keine ist (1 Joh. 1, 5.), dafs er im Lichte ist (v. 7.), und keine Gemeinschaft mit ihm möglich, so lange wir in Finsternifs wandeln (v. 6.). Vor Allem aber ist es uns durch Christus klar und gewifs geworden: „Gott ist die Liebe" (1 Joh. 4, 8.); denn „darin offenbarte sich die Liebe Gottes an uns, dafs Gott seinen eingeborenen Sohn in die Welt sandte, dafs wir durch ihn leben sollen" (v. 9.). Dieser höchste Beweis der göttlichen Liebe weckt aber im Herzen erst dann die rechte Gegenliebe und führt so zum wahren, seligen Leben, wenn wir erkennen, wie viel uns Gott in seinem Sohne gegeben; denn aufser jener Erkenntnifs Gottes ist es die Vergebung unserer Sünden, die wir ihm allein verdanken, und für die er gestorben ist am Kreuze. Diesen Zweck des Todes Jesu spricht Johannes bestimmt in den Worten aus: „Darin bestehet die Liebe, nicht dafs wir Gott liebten, sondern dafs er uns liebte und seinen Sohn sandte zur Versöhnung für unsere Sünden" (ἱλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν) (1 Joh. 4, 10.). Ebenso in den Worten: „Daran haben wir die Liebe erkannt, dafs er sein Leben für uns gelassen" (ὑπὲρ ἡμῶν) (1 Joh. 3, 16.), und auf gleiche Weise: „Er ist ja die Versöhnung für unsere

Sünden (ἱλασμός ἐστι περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν), nicht allein aber für die unsrigen (περί), sondern auch für die ganze Welt" (περί) (1 Joh. 2, 2.). Aus diesen Worten erhellt erstens, dafs Johannes gerade in dem Tode Christi das sprechendste Zeugnifs der Liebe Gottes wie Christi erblickt, und sodann zweitens, dafs er dieselben Präpositionen ὑπέρ und περί gebraucht, wie der Erlöser selbst, und daher die alt-orthodoxe Genugthuungslehre ebenso wenig lehrt, wie Christus. Selbst eine Stellvertretung liegt nicht bestimmt in den Worten ausgedrückt; allein nach den Worten Christi (Matth. 20, 28.), sowie nach dem hier gebrauchten Worte ἱλασμός, sah er den Erlöser wirklich als ein Opfer an, das Gott selbst zur Versöhnung gegeben. Wie nämlich nach jüdischer Vorstellung ein Versöhnungsopfer die Versöhnung, d. i. die Vergebung der Sünden, anzeigte und bewirkte, so sollte Christi Tod als das Opfer angesehen werden, durch welches Versöhnung mit Gott, d. i. Vergebung der Sünden, wirklich bewirkt und erlangt sei. Diese jüdische Anschauung diente dazu, die Gewifsheit der Sündenvergebung einleuchtend und überzeugend darzuthun; denn dafs Johannes selbst dabei an eine wirkliche Versöhnung Gottes durch Blut gedacht habe, ist darum undenkbar, weil er Gott selbst als die Liebe darstellt, die das Opfer gegeben, und also nicht erst nöthig hatte, durch dasselbe versöhnt zu werden*). Wohl sieht also auch Johannes den Tod Christi als stellvertretend an, aber in dem Sinne, wie Christus selbst (s. Th. I. S. 389—393.). Gott gab seinen Sohn in den blutigen Tod, damit wir von der ewigen Strafe, der ὀργὴ τοῦ θεοῦ, befreiet würden. Dieſs aber geschieht nach des Johannes Auffassung so, dafs diese Liebesthat Gottes das Herz überwältigt, von der wirklichen Vergebung aller Sünden überzeugt und eben dadurch zu einem neuen, heiligen Leben in der Liebe weckt und stark macht. Der Tod Christi, wenngleich das Hauptmoment, ist nach Johannes nicht das einzige, das ewiges, seliges Leben weckt

*) Über den gewöhnlichen Einwand, dafs Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit das Opfer verlangt habe, ist schon oben bei der Lehre Christi selbst die Rede gewesen und das Nöthige zur Widerlegung gesagt (s. Thl. I. S. 376 ff.).

und giebt. Die ganze Erscheinung Christi, als des wahrhaftigen Sohnes Gottes, ist Zeugnifs jener Liebe des Vaters. Darum ist dem Johannes die Anerkennung der Göttlichkeit Christi, der Glaube an sie, Hauptsache, und er fordert nicht speciell den Glauben an den Tod Christi als Bedingung des Lebens und der Seligkeit, sondern den Glauben an Christus überhaupt als den Sohn Gottes, und macht von diesem Glauben, der den an die Bedeutung seines Todes in sich schliefst, das ewige Heil abhängig. Darum spricht er nicht: Wer an den Tod Christi glaubt, sondern: „Wer an den Sohn glaubt, der hat das ewige Leben; wer aber dem Sohne nicht glaubt, der wird das Leben nicht sehen, sondern der Zorn Gottes bleibet auf ihm" (Joh. 3, 36.). Und ebenso: „Wer den Sohn hat, der hat das Leben; wer den Sohn Gottes nicht hat, der hat das Leben nicht" (1 Joh. 5, 12.). Darum sagt er ferner, dafs Gott uns ewiges Leben gegeben habe, und dieses Leben in seinem Sohne sei (1 Joh. 5, 11.), und dafs seine Leser ewiges Leben haben, wenn sie glauben an den Namen des Sohnes Gottes (1 Joh. 5, 13.). Ja, er erklärt bestimmt: „Jeder, der glaubet, dafs Jesus der Christus ist, ist von Gott geboren" (1 Joh. 5, 1.); denn in dessen Herzen lebt die Überzeugung von der unendlichen Liebe des Vaters und weckt die Gegenliebe. „Jeder aber, der liebt," spricht er, „der ist von Gott geboren und erkennet Gott" (1 Joh. 4, 7.). Wer aber Gott erkennet und im Lichte wandelt, der ist der Vergebung seiner Sünden durch den Tod Christi vollkommen gewifs; denn „das Blut Jesu Christi, seines Sohnes," spricht er, „reiniget uns von aller Sünde" (1 Joh. 1, 7.). Wie nämlich alle diejenigen, welche nach dem levitischen Gesetze (Levit. c. 14.) mit Wasser oder Blut besprengt waren, für gereinigt und von der Schuld befreit angesehen wurden, so sind auch die, welche an den Sohn Gottes glauben und im Lichte wandeln, durch das Blut Christi gleichsam besprengt und von aller Sünde gereinigt. Die Gewifsheit der Sündenvergebung ist demnach auch durch diese, von der

levitischen Reinigung durch das Blut des Opferthieres hergenommene, Metapher auf's Bestimmteste bezeichnet. Christus wird auch hier mit einem Opfer verglichen, aber, was wohl zu beachten ist, nicht mit einem Sündopfer, sondern mit einem Reinigungsopfer, das die von levitischer Verunreinigung zu Reinigenden darzubringen hatten. Christus nimmt also mit seinem Tode, gleich einem Opfer, die Sünden hinweg. Das spricht Johannes auch in den Worten aus: „Und ihr wisset, dafs er (Christus) erschienen ist, auf dafs er unsere Sünden fortnehme" (ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἄρῃ) (1 Joh. 3, 5.). Dafs Johannes hier αἴρειν und nicht φέρειν gebraucht, hat gewifs seinen guten Grund; denn der Zusammenhang selbst weist darauf hin, dafs hier nicht das Tragen, sondern das Fortnehmen, Befreien von der Sünde ausgedrückt werden soll (vgl. v. 4. u. 6.). Die Gewifsheit aber, dafs durch Christus die Sündenvergebung nicht blofs um seines Todes, sondern auch um seines Namens, d. i. seiner ganzen Person, willen, die schon durch ihre Erscheinung die göttliche Liebe und Gnade verbürgt hat, geschieht, spricht er also aus: „Ich schreibe euch, Kinder, weil euch die Sünden vergeben sind um seines Namens willen" (1 Joh. 2, 12.); ja schon, ehe Christus gestorben, bezeugt er von der Göttlichkeit desselben: „Aus seiner Fülle empfingen wir alle Gnade um Gnade," d. i. überschwängliche Gnade (Joh. 1, 16.). Und eben darum, weil durch Christi Erscheinung und Tod die Gnade Gottes gewifs ist, spricht er: „So wir unsere Sünden bekennen, so ist er (Gott) treu und gerecht, dafs er uns die Sünden vergiebt und von aller Ungerechtigkeit reinigt" (1 Joh. 1, 9.). Für die aber, bei denen noch Zweifel entstehen könnten, ob Gott auch wirklich neubegangene Sünden vergeben werde, setzt er hinzu: „Meine Kinder, Solches schreibe ich euch, auf dafs ihr nicht sündiget. Und so Jemand sündiget, so haben wir einen Beistand bei dem Vater, Jesum Christum, den Gerechten" (1 Joh. 2, 1.). Hier trägt Johannes die Vorstellung von dem Hohenpriester, der in dem Allerheiligsten für die Versöh-

nung des Volkes auch zu Gott betete, auf Christus über, um die Gewifsheit, dafs durch ihn immerdar Vergebung bei Gott zu finden sei, einleuchtend zu machen. Durch das im folgenden Verse gebrauchte Wort ἱλασμός ist dieser Sinn der Worte unzweifelhaft. Wenn Johannes also hier, wie in den früheren Stellen, auf die jüdische Anschauung und Vorstellung eingeht, so ist das eine anzuerkennende, vom Geiste Gottes selbst ihm eingegebene Lehrweisheit, die von den vorhandenen Vorstellungen Gebrauch macht, um dadurch die göttliche Wahrheit selbst den Herzen nahe zu bringen. Diese aber ist die durch alle seine Schriften sich unverkennbar hindurchziehende Grundwahrheit, dafs Gott die Liebe ist und durch die Sendung und den Tod seines Sohnes die Gewifsheit der Sündenvergebung unzweifelhaft gemacht hat. Darum stellt er den Tod Christi auch auf eigenthümliche Weise gleichsam als das Panier auf, um das alle zerstreueten Kinder Gottes sich sammeln sollen; ja, achten wir auf das dabei gebrauchte ἵνα, so hat der Tod Christi nach seiner Überzeugung gerade auch den Zweck, als höchstes Liebes- und Gnadenzeichen jene Vereinigung der Kinder Gottes zu bewirken; denn er sagt, dafs Christus nicht allein für das Volk (ὑπὲρ τοῦ ἔθνους) sterben sollte, sondern auch, auf dafs (ἵνα) er die zerstreuten Kinder Gottes zusammen vereinige (συναγάγῃ εἰς ἕν) (Joh. 11, 52.). Es ist diefs die Vereinigung aller Gläubigen durch die in Christi Tode erschienene Gnade Gottes. Darum fafst er denn auch das ganze Werk Christi im Gegensatz zu dem des Moses in die beiden Worte zusammen: „Das Gesetz ist durch Mose gegeben, die Gnade und Wahrheit ist durch Jesum Christum geworden" (Joh. 1, 17.). Das ἐγένετο, von Christus gesagt, ist hier im Gegensatz zu dem von Mose gebrauchten ἐδόθη wohl zu beachten. Denn Gnade und Wahrheit ist nicht gegeben, Beides kam durch Christus zur Anschauung und wurde bei denen, die an Christus glaubten, wirklich in den Herzen erzeugt, d. i. die Erkenntnifs der Wahrheit und die Gewifsheit der Gnade entstand unmittelbar durch den Glauben an ihn; denn Christus ist der Schöpfer von Beidem.

Wo aber diese durch Christus uns erwiesene Liebe und Gnade Gottes erkannt wird, da entsteht nothwendig die Erwiederung dieser Liebe. Das ist Gesetz in der Geisterwelt. Die Seele kann nicht anders; so lange sie Gefühl hat, wirkt auf sie empfangene Liebe und wirkt um so stärker, je lebhafter und klarer sie erkannt und gefühlt wird. Selbst entschiedene Bösewichter können sich diesem psychologischen Gesetz nicht ganz entziehen. Darum beim Johannes die tiefe Auffassung der ganzen Sittlichkeit des Christen in ihrem innersten Motiv. „Lasset uns ihn wiederlieben, denn er hat uns zuerst geliebt!" (1 Joh. 4, 19.), schreibt er aus dem tiefsten Gefühl seiner Seele heraus. Hiermit ist das Element nicht blofs aller christlichen Tugend, sondern alles wahrhaftigen, ewigen Lebens von ihm bezeichnet. Denn die Liebe zu Gott treibt zur Erfüllung seiner Gebote (1 Joh. 5, 2—3.) und ist nicht denkbar ohne herzliche Bruderliebe (1 Joh. 4, 20.). Wer diese Liebe nicht hat, ist noch im Tode; wer sie aber hat, der ist vom Tode zum Leben übergegangen (1 Joh. 3, 14.); denn er lebt, weil er im Lichte wandelt, schon hier mit Gott in Gemeinschaft (1 Joh. 1, 3. 6.); Gott bleibt in ihm, und er in Gott (1 Joh. 4, 12. 16. 3, 24. 2, 5.); denn Gott hat von seinem eigenen Geiste ihm gegeben (1 Joh. 4, 13. 3, 24.), und er ist von Gott geboren (Joh. 1, 13. 1 Joh. 2, 29. 3, 9. 4, 4. 7. 5, 1. 18. 19.). Hier ist besonders die tiefe Wahrheit, die in dem Ausdruck: ἐκ τοῦ θεοῦ γεγεννῆσθαι und ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι, liegt, wohl zu beachten; denn nicht blofs die göttliche Wahrheit, welche jenes sündlose Leben hervorruft, ist als σπέρμα τοῦ θεοῦ bezeichnet (1 Joh. 3, 9.), sondern die Liebe selbst, welche durch jenes σπέρμα im Herzen entsteht, ist göttlichen Ursprungs (ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστι) (1 Joh. 4, 7.); denn Gott selbst ruft sie durch seine Liebe erst hervor (vgl. 1 Joh. 4, 9—10.); er ist also in Wahrheit der Vater des neuen, im Herzen entstehenden, heiligen Lebens in der Liebe. Wer aber Gott, der gerade auch in dieser Beziehung der Vater oder Erzeuger genannt wird, liebt (πᾶς ὁ ἀγαπῶν τὸν γεννήσαντα), der liebt auch den von ihm Erzeugten oder Geborenen (ἀγαπᾷ καὶ τὸν γεγεν-

γεγέννηται ἐξ αὐτοῦ) (1 Joh. 5, 1.). Die christliche Bruderliebe ist also recht eigentlich Geschwisterliebe; denn Christen fühlen sich nicht blofs dem Namen, sondern der That und Wahrheit nach als τέκνα τοῦ θεοῦ (1 Joh. 3, 1. 2. Joh. 1, 12.); denn sie sind „nicht aus Geblüt, noch aus Begierde des Fleisches, noch aus Begierde eines Mannes (sc. Kinder Gottes, wie Abraham's Nachkommen), sondern sie sind aus Gott geboren" (Joh. 1, 13.). Da nun diese Geburt aus Gott, d. i. diese heilige Gegenliebe, welche Gesinnung und Wandel heiligt, die nothwendige Frucht des Glaubens an den Sohn Gottes und der dadurch empfangenen Erkenntnifs Gottes ist: so ist der ein Lügner, der da sagt, er habe Gott erkannt, und doch seine Gebote nicht hält (1 Joh. 2, 3—4.). Jeder, der sündigt, hat den Erlöser nicht geschauet, noch ihn erkannt (1 Joh. 3, 6.); wer nicht liebet, hat Gott nicht erkannt, wer aber liebet, der erkennet Gott (1 Joh. 4, 8. 7.); wer Böses thut, der hat Gott nicht geschauet (3 Joh. v. 11.). Als Muster und Vorbild eines solchen Wandels in der Liebe steht aber Christus selbst uns vor Augen. Denn wer in Gott bleiben will, mufs, sowie Jener gewandelt hat, selbst auch also wandeln (1 Joh. 2, 6.); auch wir sollen, wie er, das Leben für die Brüder lassen (1 Joh. 3, 16.). Sein Gebot der Liebe, das die Christen von Anfang an gehört haben, ist ihnen insofern zwar kein neues, sondern ein altes (1 Joh. 2, 7. 3, 11. 2 Joh. 5.); es ist und bleibt aber in seiner ewigen Geltung und in seiner immer neuen Verpflichtung auch ein ewig neues (1 Joh. 2, 8., vgl. Joh. 13, 34.). Indem aber der Erlöser diese Liebe nicht blofs geboten, sondern durch seine ganze Erscheinung, d. i. sein Leben und seinen Tod, in's Herz gebracht hat, hat er auch, wozu er erschienen ist, die Werke des Teufels zerstört (1 Joh. 3, 8.); denn der Glaube an ihn, der jene Liebe erzeugt, überwindet eben durch sie die Welt (1 Joh. 4, 4. 5, 4.) und giebt das ewige Leben (1 Joh. 5, 13.); denn nicht nur verheifsen hat Gott durch Christus das ewige Leben (1 Joh. 2, 25.), sondern wer den Sohn

hat, der hat in ihm schon hier das ewige Leben wirklich, Gott selbst hat es durch ihn gegeben (1 Joh. 5, 12. 11.), weil der, welcher an ihn glaubt, dann aus Liebe den Willen Gottes thut und darum in Ewigkeit bleibt (1 Joh. 2, 17.). Dieselbe Liebe aber treibt auch alle Furcht aus, so dafs wir selbst Freudigkeit haben am Tage des Gerichts (1 Joh. 4, 17. 18.); denn als wahrhaftige Kinder Gottes werden wir ihn einst nicht blofs sehen, sondern ihm selbst gleich sein, weil wir ihn sehen werden, wie er ist (1 Joh. 3, 2.). Auch hier wird aus dem ὁρᾶν αὐτόν, welches die in jenem Leben mit Zuversicht zu hoffende intuitive Erkenntnifs Gottes oder Christi bezeichnet (denn das αὐτόν ist zweifelhafter Beziehung, da es auf θεοῦ v. 2. oder auf ἐκεῖνος (sc. Christus) v. 3. gehen kann), die Ähnlichkeit mit Gott oder Christus gefolgert, und wir sehen aus dieser höchsten Hoffnung, die Johannes ausspricht, wie die höchste und heiligste Erkenntnifs Gottes, oder, was hier dasselbe ist, seines Sohnes, auch die höchste Seligkeit in sich schliefst. Dahin also zu führen, ist dem Johannes Christi Werk.

3) Schon aus dem Bisherigen wird es klar geworden sein, dafs bei Johannes der Glaube an Christus gar nichts Anderes sein kann, als die vollkommenste, ja bis zur Gewifsheit gesteigerte Überzeugung von der Göttlichkeit Christi, d. i. mit andern Worten davon, dafs in Christo wirklich der Sohn Gottes im metaphysischen Sinne, d. i. der Logos, Mensch geworden sei; denn gerade auf dieser Gewifsheit beruhet unläugbar die ganze Anschauung des Johannes. Dieſs nun auch aus dem Gebrauch des πιστεύειν bei ihm nachzuweisen, ist jetzt unsere Aufgabe. Schon früher ist erwähnt, dafs er nur ein einziges Mal das Wort πίστις gebraucht (1 Joh. 5, 4.), dagegen viel häufiger, als sonst ein neutestamentlicher Verfasser, das eben genannte Verbum. Ist es nun richtig, was wir oben bemerkt haben (S. 401.), dafs die Zeitwörter auf εύειν eine beständige, gleichsam berufsmäfsige Beschäftigung mit einer Sache ausdrücken, und daher πιστεύειν eine beständige, dauernde Gemüthsrichtung bezeichnet, so ist leicht einzusehen, weshalb Johannes ge-

rade das Zeitwort vorzieht; denn wie in seiner Seele jene Richtung eine bleibende, alles Denken und Wollen bestimmende war, so ist nach seiner innersten Überzeugung diese dauernde Richtung des ganzen Gemüthes die Grundbedingung alles christlichen Lebens und Wandels. Zugleich aber liegt, wie wir gesehen, in dem Worte der Begriff des festen, unerschütterlichen Bauens und Sichverlassens, und gerade diese Festigkeit der Überzeugung mitzubezeichnen, liegt ihm vorzugsweise am Herzen; denn auf der felsenfesten, zur völligen Gewifsheit gewordenen Überzeugung von der wirklichen metaphysischen Sohnschaft Christi bei Gott ruhet ihm die ganze Kraft der christlichen Wahrheit. Der Begriff des *πιστεύειν* ist ihm daher sehr nahe mit dem des *γιγνώσκειν* und *εἰδέναι* verwandt; weshalb er sie theils mit einander verbindet, wie: *ἡμεῖς πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν* (Joh. 6, 69.), und umgekehrt: *ἡμεῖς ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν* (1 Joh. 4, 16.), theils geradezu das *γιγνώσκειν* oder *εἰδέναι* da setzt, wo er ebensowohl *πιστεύειν* gebraucht haben könnte, jedoch, um noch gröfsere Gewifsheit zu bezeichnen, das eine oder andere der beiden erstgenannten Zeitwörter vorzieht. So z. B.: *Οὐκ ἔτι διὰ τὴν σὴν λαλίαν πιστεύομεν· αὐτοὶ γὰρ ἀκηκόαμεν καὶ οἴδαμεν, ὅτι οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου, ὁ Χριστός* (Joh. 4, 42.). Ebenso steht für *πιστεύομεν* das bestimmtere *οἴδαμεν* 1 Joh. 3, 2. Der ursprüngliche Begriff des Vertrauens tritt daher gegen diesen der festen, sichern Überzeugung, die aus jenem folgt, bei ihm mehr zurück, eben weil ihm Alles auf die eine zuversichtliche Gewifsheit ankommt, Christus sei der wahrhaftige Sohn Gottes. Doch verkennt Johannes dabei keineswegs jene Grundbedeutung, die des Vertrauens und der guten Zuversicht; sie gilt überall mit, wo er das *πιστεύειν* gebraucht; ja er nimmt es ein Mal sogar geradezu für anvertrauen; denn er sagt: *Αὐτὸς δὲ ὁ Ἰησοῦς οὐκ ἐπίστευεν ἑαυτὸν αὐτοῖς* (Joh. 2, 24.). Was nämlich den Gebrauch des Wortes überhaupt bei ihm betrifft, so finden wir es zunächst allerdings auch bei ihm in dem gewöhnlichen Sinne von glauben, d. i. für wahr halten. Alsdann

steht entweder als Object ein Satz ausdrücklich dabei, wie Joh. 9, 18. ὅτι τυφλὸς ἦν, oder ein solcher Satz ist aus dem Zusammenhang zu ergänzen, wie Joh. 19, 35. dieser: ὅτι ἐξῆλθεν αἷμα καὶ ὕδωρ, oder Joh. 20, 8. u. 25: ὅτι ἠγέρθη ὁ Χριστός; oder es steht ein Dativ der Person dabei, so dafs als Object dazu ebenfalls ein Satz zu ergänzen bleibt. So bei den Worten: *Μὴ παντὶ πνεύματι πιστεύετε*, sc. ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστιν (1 Joh. 4, 1.), und: ὁ μὴ πιστεύων τῷ θεῷ, sc. μαρτυρήσαντι, ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστός (1 Joh. 5, 10.). Auch ein Dativ der Sache, der man Glauben schenkt, findet sich hinzugesetzt; z. B. τῇ ἀκοῇ ἡμῶν (Joh. 12, 38.), τῷ λόγῳ ᾧ εἶπεν αὐτῷ Ἰησοῦς (Joh. 4, 50.), τῇ γραφῇ (Joh. 2, 22.), wofür auch εἰς mit dem Accusativ steht, z. B. εἰς τὴν μαρτυρίαν (1 Joh. 5, 10.). In Bezug auf die Person Christi hat das πιστεύειν aber immer die oben angegebene Bedeutung der völligen Überzeugung von der göttlichen Hoheit seiner Person; denn dafür sprechen zunächst die dabei befindlichen, ausdrücklichen Zusätze: ὅτι σὺ εἶ ὁ Χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (Joh. 6, 69. 11, 27. 20, 31. 1 Joh. 5, 1. 5., vgl. 1 Joh. 4, 15., wo in dem ὃς ἂν ὁμολογήσῃ das πιστεύειν offenbar mitgemeint ist), und: ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθες (Joh. 16, 30.). Eben daraus aber wird auch klar, was Joh. mit dem Zusatz: εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ (Joh. 1, 12. 2, 23.), meint; es ist der Glaube an Christus, als den Sohn Gottes; denn eben dieſs ist sein Name; weſshalb er auch ausführlicher sagt: εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ (1 Joh. 5, 13.), oder: τῷ ὀνόματι τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ (1 Joh. 3, 23.). Hier ist die Präposition εἰς mit dem Accus. und der Dativ gebraucht, und Beides giebt Licht, was mit den kürzeren Ausdrücken: πιστεύειν εἰς αὐτόν und πιστεύειν αὐτῷ, gemeint sei. Es ist auch hiermit die zuversichtliche Überzeugung von der göttlichen Hoheit des Erlösers bezeichnet; denn ein Mal steht statt des kürzeren εἰς αὐτόν auch das ausführlichere εἰς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ (1 Joh. 5, 10. Joh. 3, 36.); sodann aber ergiebt in vielen Stellen der Zusammenhang, dafs gerade die höhere, göttliche Macht des Erlösers als die Veranlassung zu dem πιστεύειν εἰς αὐτόν bezeichnet ist. So

heifst es nach dem Zeichen auf der Hochzeit zu Kana und in Folge dessen: *Καὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ* (Joh. 2, 11.), nach der Erzählung der Samariterin aber von der genauen Kenntnifs, die Jesus von ihren Verhältnissen gehabt: *Πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν τῶν Σαμαρειτῶν* (Joh. 4, 39.). Hier aber ist überdiefs aus der v. 42. angeführten Rede der gläubig gewordenen Samariter selbst ganz deutlich zu ersehen, welcher Glaube mit dem oben angegebenen Ausdrucke bezeichnet ist; denn diese sagen: „Wir glauben nicht mehr um deiner Rede willen; denn wir haben selbst gehört und wissen, dafs dieser wahrlich der Heiland der Welt, der Christus, ist." Der Blindgeborene ferner, den Jesus geheilt, spricht zu ihm: *Τίς ἐστι* (nämlich nach v. 35. *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*), *κύριε, ἵνα πιστεύσω εἰς αὐτόν;* (Joh. 9, 36.). Von den Brüdern des Herrn selbst aber sagt Johannes: *Οὐδὲ γὰρ ἐπίστευον εἰς αὐτόν* (Joh. 7, 5.); die Pharisäer endlich sprechen zu den Gerichtsdienern: *Μή τις ἐκ τῶν ἀρχόντων ἐπίστευσεν εἰς αὐτόν;* (Joh. 7, 48.). Danach ist die Anerkennung und Überzeugung von der höheren, göttlichen Würde des Erlösers in dem Ausdruck unzweifelhaft enthalten; denn wenngleich zunächst die Überzeugung von der Messiaswürde, wie diese bei den Juden mit den Namen *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* und *ὁ Χριστός* bezeichnet ward, gemeint ist, so hatten, wie wir gesehen, doch auch schon die Juden zur Zeit Christi eine hocherhabene Vorstellung von der Person des Messias, so dafs er weit über eine menschliche Persönlichkeit erhaben gedacht ward; Johannes selbst aber, der den Ausdruck so häufig gebraucht, sah in Christus unzweifelhaft göttliches Wesen und göttliche Natur, so dafs in seinem Sinne das *πιστεύειν εἰς αὐτόν* gar nichts Anderes bedeuten kann. So finden wir es denn auch in den Stellen: Joh. 7, 31. 39. 8, 30. 10, 42. 11, 45. 48. 12, 11. 37. 42. Auch da, wo zu dem *πιστεύειν* statt des *εἰς αὐτόν* der Dativ *αὐτῷ* oder *σοί* gesetzt ist, ergiebt der Zusammenhang, dafs hinzuzudenken ist: dafs du der Christus oder der Sohn Gottes bist. So in den Worten: „Was thust du für ein Zeichen, damit wir sehen und

dir glauben?" (*καὶ πιστεύσωμέν σοι*) (Joh. 6, 30.). Ebenso in der Stelle: „Jesus sprach zu den an ihn gläubigen Juden" (*πεπιστευκότας αὐτῷ*) (Joh. 8, 31.). Beachten wir diesen Gebrauch des Wortes, so kann es endlich auch da, wo es absolut steht, gar nicht mehr zweifelhaft sein, welche Überzeugung Johannes damit ausdrücken will. Es ist die der göttlichen Hoheit Christi, was in einzelnen Stellen wieder der Zusammenhang klar ergiebt. Denn so heifst es von den Samaritern: „Und viel mehrere glaubten um seines Wortes willen" (Joh. 4, 41.); wo gleich im folgenden Verse die oben angeführten Worte von der Hoheit Christi als Object des Glaubens folgen. Auch der Blindgeborene sagt ganz absolut: *Πιστεύω, κύριε* (Joh. 9, 39.), und aus v. 35. und 37. ist klar, dafs als Object seines Glaubens hinzuzudenken ist: *ὅτι σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*. Ebenso ist klar, dafs, wenn es von dem königlichen Diener, dessen Sohn auf Jesu blofses Wort gesund ward, heifst: *Καὶ ἐπίστευσεν αὐτὸς καὶ ἡ οἰκία αὐτοῦ ὅλη* (Joh. 4, 53.), nur der Glaube an die göttliche Hoheit und Macht Christi gemeint sein kann. Ähnliche Stellen aber sind noch Joh. 1, 7. 12, 39. 6, 64. Aus dem Allen nun geht hervor, dafs Johannes nirgends von einem *πιστεύειν* an das Werk oder an den Tod Christi besonders redet, sondern überall das *πιστεύειν* auf die Person Christi, d. i. seine höhere, göttliche Natur, bezieht; und gerade von dieser *πίστις* macht er das Leben und die Seligkeit abhängig; denn er schreibt: „Solches habe ich euch geschrieben, die ihr glaubet an den Namen des Sohnes Gottes, auf dafs ihr wisset, dafs ihr ewiges Leben habt, wenn ihr glaubet an den Namen des Sohnes Gottes" (1 Joh. 5, 13.); ferner: „Wer an den Sohn glaubet, der hat das ewige Leben" (Joh. 3, 36.), und: „So Viele ihn aufnahmen, denen gab er Macht, Gottes Kinder zu werden, wenn sie an seinen Namen glaubten" (Joh. 1, 12., vgl. c. 20, 31.). Wie diefs aber geschieht, ist bereits oben, wo von dem Werke Christi die Rede war, nachgewiesen worden, sowie daselbst auch die sittliche Wirkung des Glaubens an

Christus, wie Johannes sie lehrt, bereits dargestellt ist. Wir können uns daher über letztere hier kurz fassen und weisen nur noch besonders darauf hin, wie auch sie ausdrücklich nur von dem Glauben an die Hoheit und Göttlichkeit der Person Christi abhängig gemacht wird. Denn „wer ist es," heifst es, „der die Welt überwindet, wenn nicht der, der da glaubet, dafs Jesus der Sohn Gottes ist?" (1 Joh. 5, 5.) Denn „wer irgend bekennt, dafs Jesus ist der Sohn Gottes, in dem bleibet Gott, und Gott in ihm" (1 Joh. 4, 15.); ferner: „Jeder, der glaubet, dafs Jesus der Christus ist, der ist von Gott geboren" (1 Joh. 5, 1.). „Alles aber, was von Gott geboren ist, überwindet die Welt" (1 Joh. 5, 4.). Darum setzt er denn auch ausdrücklich noch hinzu: „Das ist der Sieg, der die Welt überwunden hat, unser Glaube" (1 Joh. 5, 4.). Gerade dieser Glaube also an die Person Christi, als des Sohnes Gottes, wird als der Sieg bezeichnet, der die Welt überwunden, und zwar nicht blofs darum, weil dieser Glaube allein die Liebe zu Gott weckt, welche zur Überwindung aller Leiden und Versuchungen der Welt die rechte Kraft verleihet, sondern weil dieser Glaube die Seele durch die Liebe mit Gott selbst in so innige und unmittelbare Verbindung setzt, dafs sie, über alles Irdische emporgehoben, die Welt gleichsam zu ihren Füfsen sieht und von ihr nicht mehr erreicht und angefochten werden kann. Darum spricht Johannes nicht: Unser Glaube erringt den Sieg, sondern: Er ist der Sieg, der die Welt überwunden hat (*ἡ νίκη ἡ νικήσασα τὸν κόσμον*). Das Resultat ist demnach: Der Glaube beim Johannes ist die innigste und festeste Überzeugung von der wahrhaftigen Sendung des eingeborenen Sohnes Gottes in die Welt; denn ohne die Gewifsheit dieses Glaubens ist das ganze Johanneische Christenthum in die Luft gebauet und nun und nimmermehr zu begreifen.

4) Achten wir nun zuletzt noch auf besondere jüdisch-messianische Vorstellungen, welche Johannes auf die Person Christi anwendet, so finden wir bei ihm davon auffallend wenig. Sein Evangelium enthält von der messia-

mischen Erwartung einer Todtenauferweckung, aufser den vom Erlöser selbst gesprochenen und schon oben erklärten Worten (Joh. 5, 28—29.) und jener von Martha über die Auferstehung ihres Bruders am jüngsten Tage angeführten Äufserung (Joh. 11, 24.), durchaus nichts; ebenso wenig seine Briefe. Von einer baldigen Wiedererscheinung Christi hier auf Erden zum Gericht schweigt er in seinem Evangelium ebenfalls; nur in seinen Briefen kommen noch einzelne Spuren dieser Erwartung vor; allein es sind nur kurze Andeutungen, und es ist unverkennbar, wie der Geist Gottes diesen Apostel durch tiefere Erkenntnifs der Person und des Werkes Christi bereits auch von specifisch-jüdischen Erwartungen befreit und zu unbefangenerem, hellerem Blick in die vom Herrn verkündete Wahrheit geführt hatte.

Auch Johannes sieht, und mit Recht, des Herrn Leben im A. T. vom göttlichen Geiste vorausverkündigt; aber er giebt bestimmt an, dafs erst später die Jünger zu dieser Erkenntnifs geführt wurden. In seinen Briefen aber, und das ist besonders wichtig, kommt er nirgends auf alttestamentliche Citate zurück. Die Wahrheit: Christus ist der eingeborene, wahrhaftige Sohn Gottes, bedarf bei ihm jener Stütze nicht, ja er sucht sie um so weniger im A. T., als dieſs nirgends mit vollkommen klarer Gewifsheit diese Wahrheit ausspricht. Wo er im Evangelium Stellen des A. T. auf Christus anwendet, verfährt er ganz in dem Sinne wie Petrus, ja wie Christus selbst. Der ursprüngliche Sinn und Zusammenhang dieser Stellen kommt nicht in Betracht, da er durch den Geist Gottes die Beziehung auf Christus hineingelegt sieht; und zu dieser Erkenntnifs führten ihn, wie er selbst bekennt, die Thatsachen im Leben des Erlösers selbst. Denn er sagt bei der Tempelreinigung durch den Erlöser ausdrücklich: „Es erinnerten sich aber seine Jünger, dafs geschrieben stehet: Der Eifer für dein Haus wird mich verzehren" (Joh. 2, 17., vgl. Psalm 69, 10.). Noch deutlicher aber spricht er die erst später gewonnene Einsicht in die Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen bei Gelegenheit des Einzuges Jesu in Jerusalem aus; denn da der Herr auf einem Esels-Füllen

ritt, so citirt er bei Erzählung dieses Herganges Zach. 9, 9. und setzt hinzu: „Solches aber verstanden seine Jünger zuerst nicht, sondern als Jesus verherrlicht war, alsdann erinnerten sie sich, dafs solches von ihm geschrieben war, und sie ihm solches gethan hatten" (Joh. 12, 16.). Ebenso führte ihn der Unglaube der Juden zu der Erkenntnifs, dafs die Weissagungen des Jesaias c. 53, 1. c. 6, 10. in dem Leben Christi erfüllt wurden (Joh. 12, 37—40.). Auch das Werfen des Looses über den ungenäheten Rock Christi (Joh. 19, 24. vgl. Ps. 22, 19.), die Worte Jesu: „Mich dürstet!" (Joh. 19, 28., vgl. Ps. 69, 22.), die Thatsache, dafs dem Leichname des Herrn die Beine nicht zerbrochen wurden (Joh. 19, 36., vgl. 2 Mos. 12, 46.), sowie dafs einer der Kriegsknechte ihm den Lanzenstich gab (Joh. 19, 37., vgl. Zach. 12, 10.), führen ihn auf die entsprechenden Schriftstellen des A. T. Darum erklärt er denn auch bei der Auferstehung Christi ganz offen: „Denn noch verstanden sie (die Jünger) nicht die Schrift, dafs er müsse von den Todten auferstehen" (Joh. 20, 9., vgl. 16, 10.). Dafs alle jene Stellen des A. T. in ihrem Zusammenhange einen ganz andern Sinn haben, braucht hier nicht nachgewiesen zu werden. Johannes aber sieht darum in ihnen Weissagungen, weil zugleich der Geist Gottes aus ihnen sprach; denn er erklärt ausdrücklich vom Jesaias: „Solches sagte Jesaias, als er seine (Christi) Herrlichkeit sah und von ihm redete" (Joh. 12, 41.). Das aber konnte der Prophet nur durch den Geist Gottes. Man könnte hier sagen, dafs also nach des Johannes Ansicht der Prophet vollkommen klar die Herrlichkeit Christi vorausgesehen habe; allein das liegt nicht in den Worten und wird erst hineingetragen. Er sah sie nur, sagt Johannes, und redete von ihm, ohne dafs der Grad der Klarheit dieser Einsicht irgend näher bezeichnet wird. Dafs aber derselbe Geist, auch ohne dafs der Sprechende es wufste, eine Weissagung nach des Johannes Ansicht geben konnte, zeigt die bekannte Stelle vom Kaiphas, welcher gesagt hatte, es sei besser, dafs Ein Mensch für das Volk

sterbe, als dafs das ganze Volk zu Grunde gehe (Joh. 11, 50.); denn Johannes setzt hinzu: „Solches aber sprach er nicht von sich selber, sondern, da er selbiges Jahres Hoherpriester war, weissagte er, dafs Jesus für das Volk sterben würde" (v. 51.). Gerade diese Stelle aber giebt Aufschlufs darüber, wie Johannes auch solche Stellen des A. T. als Weissagungen auf Christus ansehen und anführen konnte, welche ihrem nächsten Sinne nach von ihren Verfassern selbst nicht auf den Messias bezogen worden waren. Sie hatten nicht ἀφ' ἑαυτοῦ geredet, sondern der Geist Gottes hatte in ihre Worte, ohne dafs sie es selbst ahneten, eine Weissagung auf Christus gelegt.

Über die Erwartung einer baldigen Wiederkehr Christi zum Gericht, welche alle übrigen Apostel theilen, finden wir auch beim Johannes noch eine Andeutung. Sie liegt in den Worten: „Kinder, es ist die letzte Stunde, und wie ihr gehört habt, dafs der Widerchrist kommen wird, so sind nun viele Widerchristen aufgestanden, woraus wir erkennen, dafs die letzte Stunde da ist" (1 Joh. 2, 18.). Man hat sich viel Mühe gegeben, den hier zwei Mal gebrauchten Ausdruck: ἐσχάτη ὥρα, für die letzte Weltperiode überhaupt zu erklären, so dafs danach das Weltende selbst von Johannes gar nicht als so nahe bezeichnet sei; allein ein Mal bezeichnet ὥρα, wenngleich zuweilen einen unbestimmten längeren Zeitraum (vgl. Joh. 16, 4. 25.), doch niemals viele Jahrtausende, was hier doch der Fall sein müfste, wenn die Jahrtausende dauernde letzte Weltperiode gemeint sein sollte; sodann aber hatte diese letzte Weltperiode bereits längst mit der Erscheinung Christi auf Erden angefangen (vgl. Hebr. 1, 1.); hier aber wird erst aus der Erscheinung der Widerchristen gefolgert, dafs die ἐσχάτη ὥρα da sei. Das Dasein der Widerchristen ist also hier offenbar als ein sicheres Vorzeichen betrachtet; ein Vorzeichen aber von dem, was erst nach Jahrtausenden kommen sollte, wäre an sich schon von keiner Bedeutung und konnte für die Leser

des Apostels von gar keinem Interesse sein. Das dicht Vorhergehende: Ὁ κόσμος παράγεται (v. 17.), zeigt deutlich, dafs der Gedanke an das Vergehen der Welt, also das Weltende, wirklich in der Seele des Apostels war, als er die gleich folgenden Worte niederschrieb, welche auf die Nähe desselben hinweisen und die Gewifsheit dieser Nähe bezeugen sollen. Will man sich also nicht gegen den klaren Zusammenhang und den natürlichen und einfachen Sinn der Worte sträuben, so mufs man anerkennen, dafs auch Johannes, wie seine Mitapostel Petrus und Paulus, das Weltende noch als nahe bevorstehend ansah. Das dabei stattfindende Weltgericht deutet er vielleicht durch die ἡμέρα κρίσεως an (1 Joh. 4, 17.); doch ist es auch möglich, dafs er damit das ewige Gericht im Himmel bezeichnet und nur die bekannte messianische Ausdrucksform dafür wählt (s. Unsterblichkeitsl. S. 83.).

Fassen wir nun zusammen, was wir als Lehre des Johannes von der Person Christi gefunden, so ist es diefs: 1) Der Logos, als der eingeborene Sohn Gottes, erschien in Christo als Mensch auf Erden. 2) Er kam, um durch sein Wort, Leben und Sterben der σωτὴρ τοῦ κόσμου zu werden. 3) Seine Sendung ist die That der göttlichen Liebe, die jedes Herz überwältigt, das an sie glaubt, also, dafs es aus Liebe nun den Willen Gottes thut. 4) Ein solches Leben ist das wahrhaftige und ewige selbst, und wer es hat, ist durch Christus ein Kind Gottes geworden und seiner Seligkeit gewifs. 5) Grundbedingung alles Heiles also ist der Glaube, d. i. die vollkommen feste Überzeugung, dafs in Christo der wahrhaftige Sohn Gottes im metaphysischen Sinne Mensch geworden ist. 6) Das Leben und Schicksal des Sohnes Gottes auf Erden ist im A. T. durch den Geist Gottes vorherverkündigt, und die letzte Stunde ist jetzt da. — Charakteristisch ist demnach beim Johannes die feste Bestimmung der Gottheit Christi im Logos und der durch alle seine Schriften sich hinziehende Grundton der Liebe, die, von Gott in Christo ausgegangen, zu Gott die Herzen zurückzieht.

§. 26.

III. Paulus.

Bei der apostolischen Wirksamkeit dieses grofsen, von Gott vorzugsweise mit Gaben und Kräften ausgerüsteten Apostels haben wir vor Allem auf den Gang zu achten, den die Entwickelung seines Lehrbegriffs genommen. Denn wenn irgendwo, so ist hier das vom Erlöser über die Wirksamkeit des heiligen Geistes ausgesprochene ὁδηγήσει (Joh. 16, 13.), das ist das allmähliche, stufenweise Hinführen und Einführen in die göttliche Wahrheit, erkennbar. Nicht wie mit Einem Schlage ist ihm nach seiner Bekehrung und Berufung zum Apostel die volle christliche Wahrheit in allen ihren Einzelnheiten in die Seele gedrückt, sondern der Geist Gottes führt ihn sichtbar von einer Klarheit zur andern, und durch alle, aus seiner früheren pharisäischen Bildung hervorgegangenen, widerstrebenden Elemente hindurch gelangt er zum Anschauen der Herrlichkeit Christi mit unverhülltem Angesicht (vgl. 2 Cor. 3, 18.). Ein Zeitraum von mindestens dreifsig Jahren liegt zwischen seiner Bekehrung und seinem Tode, und die Apostelgeschichte, wie seine Briefe, geben zuverlässige Kunde von seinem apostolischen Wirken in dieser Zeit. Da nun die Reihenfolge der Briefe der Zeit nach bestimmt ist, so läfst sich bei wirklich aufmerksamen Lesen und Vergleichen der in ihnen niedergelegten Aussprüche gar nicht verkennen, wie seine christliche Überzeugung nicht blofs an Gewifsheit und Zuversicht, sondern auch an Gründlichkeit, Klarheit und Reinheit immer mehr zunimmt, und es erscheint demnach als durchaus unzulässig, aus seinen sämmtlichen Äufserungen, gleichviel, zu welcher Zeit er sie gethan, ein Lehrgebäude zusammenzustellen und als von Anfang an fix und fertig dem Apostel unterzuschieben. Der Stufengang der Entwickelung darf auch hier, wie bei jeder in die menschliche Seele eintretenden neuen Erkenntnifs, nach der die alten Vorstellungen und Erkenntnisse sich zum Theil modificiren und berichtigen, nicht unbeachtet gelassen werden, und es können nicht Vorstellungen, die erst nach Jahrzehnten vom Apostel ausgesprochen sind, bis auf

ben nach dem Tode, einem Einheimischsein bei Christo im Himmel, ist durch seine Lebensgefahr in Ephesus und die damit verbundene Wirkung des heiligen Geistes bei ihm vermittelt (vgl. 2 Cor. 5, 1—8.); die Veranlassung zu dem Galater- und später zu dem Römerbriefe führte ihn zu der tieferen Begründung und Entwickelung seiner Lehre vom Glauben und der δικαιοσύνη ἐκ πίστεως. Er erkennt daher in Christo auch einen Richter im Himmel, einen Herrn über uns, wir mögen leben oder sterben, und die Bedeutung des Versöhnungstodes hat gerade darin ihr Hauptmoment, dafs Gott seinen Sohn sandte, als die Zeit erfüllet war, dafs er seines eigenen Sohnes nicht verschonte, sondern für uns alle dahingab, und dafs uns daher nichts zu scheiden vermag von dieser Liebe Gottes in Christo Jesu zu uns. Christus erscheint daher hier überall als Sohn Gottes im metaphysischen Sinne; denn nicht nur dieser Name wird jetzt häufig gebraucht, sondern der Apostel nennt ihn auch das Ebenbild Gottes (2 Cor. 4, 4.) und sagt: Die Herrlichkeit Gottes strahlt im Angesichte Jesu Christi (2 Cor. 4, 6.); Gott war in Christo (2 Cor. 5, 19.); Christus litt um unseretwillen Armuth, obgleich er reich war (2 Cor. 8, 9.); er ist mächtiglich erwiesen als Sohn Gottes (Röm. 1, 4.); er ist zur Rechten Gottes und verwendet sich für uns (Röm. 8, 34.). So tritt denn der Gegensatz zwischen ihm und den Menschen jetzt viel entschiedener hervor (Gal. 1, 1.). Weiter indefs geht der Apostel erst im dritten der oben genannten Abschnitte. Die Veranlassung zu dem Colosser- und Epheserbriefe, die Gemeinden jener Gegend vor einer falschen, geheimnifsvollen Geister- und Engellehre zu bewahren, führt ihn zur genaueren Entwickelung der göttlichen, über alle Geister und Engel erhabenen Natur Christi. Er ist der Erstgeborene aller Schöpfung (Col. 1, 15.); durch ihn ist Alles geschaffen im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und Unsichtbare, ja die ganze Geister- und Engelwelt, welchen Namen sie auch führen möge (Col. 1, 16. Eph. 1, 21.). Alles ist durch ihn und für ihn geschaffen und besteht in ihm (Col. 1, 16. 17. Eph. 3, 9.). Er ist herabgestiegen in die niedern Räume der Erde (Eph. 4, 9.), und zwar nach

dem ewigen, von Gründung der Welt her verborgenen Rathschlusse Gottes (Col. 1, 26—27. Eph. 3, 9.); er ist nach Vollbringung dieses Rathschlusses wieder emporgestiegen über alle Himmel, auf dafs er Alles erfüllete (Eph. 4, 10. 1, 21.); in ihm wohnet die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig (Col. 2, 9. 1, 19.); in ihm sind alle Schätze der Weisheit verborgen (Col. 2, 3.); durch ihn soll Alles wieder zusammengefafst und mit Gott versöhnt werden, sowohl was im Himmel, als was auf Erden ist (Eph. 1, 10. Col. 1, 20.). Diese Anschauung und Überzeugung von der hocherhabenen, göttlichen Natur Christi findet sich nun auch in den spätern Briefen; denn im Philipperbriefe heifst es ausdrücklich, dafs er in Gottes Gestalt war und es nicht für einen Raub achtete, Gott gleich sein (Phil. 2, 6.); im ersten Timotheusbriefe aber, dafs er geoffenbaret ward im Fleisch u. s. w. (1 Tim. 3, 16.); und nur das ist hier noch zu beachten, dafs Paulus aus der eigensten Erfahrung heraus die göttliche Herrlichkeit Christi bezeugt und mit der felsenfesten Zuversicht schliefst: Der Herr wird mich erlösen von aller bösen That und mich retten in sein himmlisches Reich (2 Tim. 4, 18.).

Haben wir aber hiernach einen kurzen Überblick über die Paulinische Entwickelung der Lehre von Christo gegeben, so haben wir zunächst den Einwand zu beachten, als habe Paulus von Anfang an dieselbe Überzeugung von der Hoheit Christi, wie er sie zuletzt ausspricht, gehabt, und als habe er früher nur nicht Veranlassung gefunden, sie so auszusprechen, wie er es später, durch die Umstände veranlafst, gethan habe. Hiergegen spricht augenscheinlich: 1) die Thatsache, dafs in den uns aufbewahrten Reden des Apostels in der Apostelgeschichte nirgends die Hoheit Christi in dem zuletzt angegebenen Sinne angedeutet ist, obwohl Veranlassung dazu in Fülle vorliegt; 2) die Thatsache, dafs er in den Thessalonicherbriefen gerade ebenso von der Person Christi redet, wie in der Apostelgeschichte, ja dafs das Mifsverständnifs und die Beunruhigung der Thessalonicher über die Wiederkunft Christi und die Todtenauferstehung dabei gar nicht hätte entstehen können, wenn Paulus in seiner apostolischen Predigt bei ihnen nicht gerade hier-

von, als von einem Hauptgegenstande, geredet hätte, wie er denn selbst darauf ausdrücklich hinweist (1 Thess. 4, 6. 2 Thess. 2, 5.), und die Anklage seiner Gegner es überdiefs bezeugt (Act. 17, 7.); 3) die Thatsache, dafs der Ausdruck: Sohn Gottes, erst vom Galater- und zweiten Corintherbriefe an häufiger und im metaphysischen Sinne von ihm gebraucht wird, obwohl frühere Veranlassung dazu, diesen Ausdruck in seinen Briefen von Christus zu gebrauchen, doch wohl von Niemand geläugnet werden mag*). 4) Bei der äufseren Veranlassung, die ihn zur näheren Bezeichnung der Hoheit Christi führte, darf die innere, die ihn zu immer klarerer Erkenntnifs dieser Hoheit leitete, nicht übersehen werden. Durch das Ereignifs vor Damascus nämlich von der Messianität Christi überzeugt, durch besondere Einwirkungen und Offenbarungen desselben in seiner Überzeugung noch bestärkt (Act. 22, 17—21. 2 Cor. 12, 2—4.), bildete er selbstständig, ohne Fleisch und Blut, d. i. Menschen, erst zu befragen (Gal. 1, 16. 12.), seine christliche Erkenntnifs und sein Lehrgebäude weiter aus. Der Geist Gottes aber leitete ihn dabei durch seine eigenen, früheren Vorstellungen und die Ereignisse seines innern, wie äufsern Lebens, so dafs er in Wahrheit sprechen konnte, er habe sein Evangelium nicht von Menschen empfangen, sondern durch die Offenbarung Jesu Christi (Gal. 1, 12.) und des heiligen Geistes (1 Cor. 2, 10. 12. 13.). Mit dem zuerst empfangenen Eindrucke aber von dem wirklichen Leben und der himmlischen Macht Christi traten naturgemäfs auch zunächst diejenigen messianischen Vorstellungen in seinem Geiste hervor, die er als früherer Jude und Pharisäer vom Messias sich angeeignet hatte. Sündenvergebung, Auferste-

*) Nur drei Mal überhaupt gebraucht er vorher den Ausdruck (1 Thess. 1, 10. 1 Cor. 1, 9. 15, 28.), und der Zusammenhang in allen drei Stellen zeigt, dafs er Christus nur in Bezug auf das durch ihn zu erwartende Gericht also nennt, also ihn als messianischen Richter der Welt auch mit *υἱὸς θεοῦ* bezeichnet, so dafs hier der Ausdruck durchaus gleichbedeutend erscheint mit *ὁ Χριστός*, was aus der Stelle Act. 9, 20., vgl. v. 22., ganz deutlich erhellt.

hung und Gericht, das ist das Erste, was er predigt und von Christo als Messias erwartet. Dabei aber bewahrt ihn der Geist Gottes vor jedem gefährlichen Irrthum, und auch in der eigenthümlich jüdisch-messianischen Vorstellungsform des Apostels ruhet schon die christliche Wahrheit. Mit der Erkenntniſs aber, daſs die Wiederkunft Christi zum Gericht nicht so nahe bevorstehe, wendet sich sein Geist ernster und tiefer zu dem, was in diesem Leben dem Christen das Heiligste und Wichtigste ist, und was allein ihm das Heil in Ewigkeit sichert, dieſs ist die Lehre vom Glauben und von der Rechtfertigung aus dem Glauben. Wohl war ihm die äuſsere Veranlassung, davon zu reden, in den Zuständen der galatischen Gemeinden, sowie der zu Rom gegeben; allein innerlich war er bereits durch seine eigene Erfahrung darauf vorbereitet. Der Tod Jesu am Kreuze war den Juden überall ein Ärgerniſs gewesen (1 Cor. 1, 23. Gal. 5, 11.), und er muſste gerade dadurch nur zu um so ernsterem Nachdenken über die Bedeutung desselben veranlaſst werden. Er selbst hatte als früherer Pharisäer auf die Gerechtigkeit durch des Gesetzes Werke, d. i. durch Erfüllung des Gesetzes, streng gehalten (Phil. 3, 6., vgl. v. 9.), aber dabei die innere Erfahrung gemacht, daſs er dennoch nicht das Gesetz vollständig erfüllen und so die Gerechtigkeit vor Gott, die Ruhe seines Gewissens und den Frieden mit Gott finden konnte (Röm. c. 7.). Durch die Hingabe seines Herzens an Christus und den Glauben an die Vergebung der Sünden durch das Blut Christi fand er nun endlich, was er früher vergebens gesucht. Aus eigenster Erfahrung lernte er demnach die Kraft des Todes Christi immer mehr kennen, und der Geist Gottes bereitete ihn sichtbar also vor, die groſse Wahrheit von der Rechtfertigung aus dem Glauben bei der sich jetzt darbietenden Gelegenheit gründlich und ausführlich auseinanderzusetzen. Mit der Erkenntniſs dieser Wahrheit aber hängt die Überzeugung von der wahren Hoheit der Person Christi, als des wirklichen Sohnes Gottes, auf's Innigste zusammen; denn nur dadurch gewinnt das Opfer seines Todes die oben angegebene Bedeutung. Darum finden wir denn auch von nun an die göttliche Hoheit Christi bestimmt und

entschieden von ihm ausgesprochen. Später nun, als die Erfahrung, was diese seine Überzeugung in seinem Herzen gewirkt hatte, hinzukam, als weiteres Nachdenken über die Hoheit des Erlösers ihn zu immer hellerer Erkenntnifs, klareren Vorstellungen und festen Begriffen über sie führte, als diese und jene früher von Rabbinen über die Hoheit des Messiasgeistes ausgesprochene Vorstellung, namentlich aber manche Äufserung des Philo über den Logos von ihm auf Christus angewandt und dazu benutzt wurde, seine eigene Idee von ihm klarer und bestimmter zu fassen: da tritt bei der in Colossä zunächst gegebenen Veranlassung diese seine hocherhabene Idee von der Majestät Christi in den unzweideutigsten, entschiedensten Ausdrücken hervor. Dafs er auch hier, vom Geiste Gottes geleitet, die Wahrheit trifft, zeigt eine Vergleichung seiner Aussprüche mit denen des Erlösers selbst über seine Person. Der Kern und das Wesen derselben harmonirt durchaus mit den Worten des Erlösers selbst; nur dafs die Paulinische Form der Vorstellungen eine für seine Zeit, so zu sagen, wissenschaftlich fixirte ist.

Vergleichen wir indefs diese mit der von Johannes im Logos gegebenen, so ist ein Fortschritt auch hier unverkennbar. Beim Johannes ist Präexistenz Christi im Logos und Weltschöpfung durch ihn das Wesentliche; beim Paulus dagegen tritt hinzu, dafs die Welt nicht blofs durch ihn, sondern auch für ihn geschaffen worden (Col. 1, 16.), dafs sie in ihm bestehe, d. i. erhalten werde (Col. 1, 17.), und dafs das Erlösungswerk Christi sich auch auf die Engel- und Geisterwelt des Himmels erstrecke (Col. 1, 20.). Was aber den Paulus vor Allem charakterisirt, das ist seine tiefe und gründliche Darstellung der Lehre vom Glauben. Die ganz bestimmte Beziehung desselben auf den Tod Christi tritt nirgends so klar und mit solcher Entschiedenheit hervor, und die Bezeichnung: Apostel des Glaubens, gebührt ihm daher vor allen mit unbestreitbarem Rechte. Gehen wir jedoch nach diesen Vorbemerkungen jetzt näher auf die Einzelnheiten ein!

1) Was zunächst die Natur und das Wesen des Erlösers betrifft, so zieht sich durch sämmtliche Schriften des Paulus, wie durch seine Äufserungen in der Apostelgeschichte,

a) die Grundanschauung einer rein menschlichen Natur in Christo hindurch, und in dieser Beziehung erleidet seine Überzeugung mit der Zeit auch nicht den mindesten Wechsel. Wie zu Anfang seiner Wirksamkeit in der Apostelgeschichte (vgl. Act. 13, 23.), so in dem letzten aller seiner Briefe (vgl. 2 Tim. 2, 8.) ist ihm Christus, wie er's auch ausspricht (Röm. 5, 15. 1 Tim. 2, 5.), ein wirklicher ἄνθρωπος, d. i. Mensch. Er nennt ihn: geboren von einem Weibe (γενόμενον ἐκ γυναικός, Gal. 4, 4.), und öfter noch: geboren aus dem Samen David's (γενόμενον ἐκ σπέρματος Δαβίδ, Röm. 1, 3. Act. 13, 23. 2 Tim. 2, 8.). Das Wort σπέρμα läfst es unentschieden, ob er ihm seinem Vater oder seiner Mutter nach eine Abkunft von David zuschreibt; doch möchte das Erstere darum nicht für unwahrscheinlich anzusehen sein, weil erstens der Maria im ganzen N. T. nirgends eine Abkunft von David zugeschrieben wird, was erst die Kirchenväter thun, wohl aber dem Joseph, wie aus den Geschlechtsregistern (Matth. c. 1., vgl. v. 6. u. 16., u. Luc. c. 3., vgl. v. 23. u. 31.) deutlich zu ersehen ist, und weil zweitens das Wort σπέρμα seiner eigentlichen Bedeutung nach mehr auf eine väterliche, als mütterliche, Descendenz hinweist. Ferner erkennt Paulus die Herkunft Christi aus Nazareth an, denn er nennt ihn den Nazaräer (τὸν Ναζωραῖον, Act. 26, 9.), und schreibt ihm einen Leib (σῶμα, Col. 1, 22. σωματικῶς, Col. 2, 9., vgl. 1 Cor. 10, 16. 11, 27. 29.) mit Fleisch (σάρξ, Röm. 1, 3. 1 Tim. 3, 16. 9, 5., vgl. Röm. 8, 3. 2 Cor. 5, 16.) und Blut (αἷμα, Col. 1, 14. 1 Cor. 10, 16. 20. Act. 20, 28.) zu; ja selbst die ἀσθένεια, d. i. Schwachheit, Gebrechlichkeit dieses menschlichen Leibes, erwähnt er (2 Cor. 13, 4.). Auch den zum Gericht Wiedererwarteten nennt er daher Anfangs noch ἀνήρ (Act. 17, 31.). Von dem irdischen Leben des Erlösers aber führt er selbst folgende Hauptmomente an. Er sagt, dafs er unter das Gesetz gethan worden

(*γενόμενον ὑπὸ νόμον*, Gal. 4, 4.), dafs Johannes der Täufer Zeugnifs von ihm gegeben habe (Act. 13, 25.), dafs er in der Nacht überliefert worden (*ἐν τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδοτο*, 1 Cor. 11, 23.), dafs er vor Pontius Pilatus das schöne Bekenntnifs abgelegt (*μαρτυρήσαντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου τὴν καλὴν ὁμολογίαν*, 1 Tim. 6, 13.), dafs durch seine Verurtheilung (*κρίναντες*) die Aussprüche der Propheten erfüllt worden (Act. 13, 27.), dafs er gelitten habe (Act. 17, 3. Phil. 3, 10. *παθεῖν*, *παθήματα*), dafs die Juden ihn getödtet hätten (*ἀποκτεινάντων Ἰησοῦν*, 1 Thess. 2, 15.), dafs sie keine Schuld des Todes an ihm gefunden und doch von Pilatus verlangt hätten, ihn hinzurichten (*ἀναιρεθῆναι αὐτόν*, Act. 13, 28.), dafs er gekreuzigt worden (*ἐσταυρώθη — ἐσταύρωσεν*, 2 Cor. 13, 4. 1 Cor. 2, 8.), dafs er gestorben (*ἀπέθανεν*, 1 Cor. 15, 3. 2 Cor. 5, 15. Röm. 8, 34. 14, 9. 15., vgl. c. 6, 7.), begraben (*ἐτάφη*, 1 Cor. 15, 4., vgl. Röm. 6, 4.), d. i. in's Grab gelegt (*ἔθηκαν εἰς μνημεῖον*, Act. 13, 29.), auferweckt (*ἐγήγερται*, 1 Cor. 15, 4. Act. 13, 30. 37. 2 Cor. 5, 15. Röm. 6, 4. 9.), auferstanden (*ἀνέστη*, 1 Thess. 4, 14. Act. 17, 3.), von den Jüngern, ja von Fünfhunderten und zuletzt ihm selbst gesehen worden (*ὤφθη*, 1 Cor. 15, 5. 6. 7. 8.), und endlich, dafs er aufgehoben sei in Herrlichkeit (*ἀνελήφθη ἐν δόξῃ*, 1 Tim. 3, 16.). Dafs aber Paulus in diesem *σῶμα τῆς σαρκός* Christi (Col. 1, 22.) sich auch eine wirklich menschliche Seele dachte, geht aus folgenden Ausdrücken hervor. Er spricht von einem Innern oder Herzen Jesu Christi (*ἐν σπλάγχνοις Ἰησοῦ Χριστοῦ*, Phil. 1, 8.), von einem Sinn oder Verstande Christi (*νοῦς Χριστοῦ*, 1 Cor. 2, 16.), von einem Gesinntsein Christi (*τοῦτο φρονεῖν, ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, Phil. 2, 5.), von einem Gehorsamsein desselben (*γενόμενος ὑπήκοος*, Phil. 2, 8.), von der Gnade des Einen Menschen Jesu Christi (*ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ*, Röm. 5, 15.), von der Langmuth (*μακροθυμία*, 1 Tim. 1, 16.) und Wahrheit, d. i. sittlichen Lauterkeit und Reinheit, in Jesu (*ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ*, Eph. 4, 21.,

vgl. 2 Cor. 1, 19.). Hier ist absichtlich nicht in Christo, sondern in Jesu gesagt, weil der Apostel die historische Person Christi bezeichnen will, in welcher eine *ἀλήθεια*, d. i. hier sittliche Wahrheit im Leben und in der That, war, wie das der fehlende Artikel und der Zusammenhang zeigt (s. de Wette, Epheserbrief, S. 142.). Eben darum aber fordert er auch auf, solche Gesinnung zu haben, wie sie auch in Christo gewesen (Phil. 2, 5.), und nennt die Thessalonicher seine und des Herrn Nachfolger (*μιμηταὶ ἡμῶν καὶ τοῦ κυρίου*, 1 Thess. 1, 6.), sowie sich selbst einen Nachfolger Christi (*μιμηταί μου γίνεσθε, καθὼς κἀγὼ Χριστοῦ*, 1 Cor. 11, 1.). Stellt er aber hiermit offenbar den Erlöser als Vorbild hin, so mufs er sich ihn auch sündlos gedacht haben, wie das ohne Zweifel schon in den Worten liegt: „Gott hat seinen Sohn gesandt in Ähnlichkeit eines sündigen Leibes" (*ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*, Röm. 8, 3.). Das Wort *ὁμοίωμα* zeigt deutlich, dafs Christus keine *σὰρξ ἁμαρτίας* gehabt habe, sondern sein Leib, eben weil keine Sünde ihn befleckte, einer solchen *σάρξ* nur ähnlich gewesen sei. Aus demselben Grunde spricht er, dafs Christus nur die Gestalt eines Knechtes angenommen (*μορφὴν δούλου λαβών*), Menschen ähnlich geworden (*ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος*) und von Ansehen wie ein Mensch erfunden worden sei (*σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος*, Phil. 2, 7.). Nicht einen Scheinkörper will er damit dem Herrn zuschreiben; denn das widerspräche geradezu den oben angeführten, zahlreichen Aussprüchen; sondern er will damit den Unterschied fühlbar machen, der bei der wirklich menschlichen Natur Christi doch immer noch zwischen seinem *σῶμα* und der *σὰρξ ἁμαρτίας* aller Menschen stattfand. Ganz klar aber spricht er endlich die Sündlosigkeit Jesu in den Worten aus: „Denn den, welcher von keiner Sünde wufste (*τὸν γὰρ μὴ γνόντα ἁμαρτίαν*), machte er für uns zum Sünder" (*ἁμαρτίαν ἐποίησεν*, 2 Cor. 5, 21.).

b) Dieſs Letztere führt uns nun von selbst auf die höhere Natur, die der Apostel von Anfang an in Christo erkannte; nur, dafs er stufenweise, wie wir jetzt zu zei-

gen haben, zur Erkenntnifs ihrer Göttlichkeit fortschritt. Wenn wir nun oben drei Hauptabschnitte in dieser fortschreitenden Entwickelung unterschieden haben, so ist das nicht so zu verstehen, als finde innerhalb eines jeden dieser Abschnitte weiter keine besonders erkennbare Fortentwickelung statt, und als hebe mit jedem neuen Abschnitt ein durchaus neuer, vorher noch nicht vorbereiteter oder angedeuteter Fortschritt an. Im Gegentheil, der Fortschritt zeigt sich als ein durchaus stätiger, und jene Hauptabschnitte bezeichnen nur gewisse Hauptstufen, die sich in der Entwickelung deutlich unterscheiden lassen. Danach aber werden wir die Äufserungen und Briefe des Apostels nach ihrer Zeitfolge genau zu verfolgen und den sich darin offenbarenden Fortschritt in der Vorstellung von der Person Christi im Einzelnen näher zu bezeichnen haben*).

α) Wir beginnen mit seinen Äufserungen in der **Apostelgeschichte von c. 9—c. 18.**, d. i. bis zu dem Zeitpunkte, wo er die Thessalonicherbriefe schrieb. Dafs der Bericht des Lucas über ihn durchaus treu und zuverlässig ist, läfst sich um so weniger bezweifeln, da er in den Worten des Paulus selbst das δικαιωθῆναι (Act. 13, 39.), das nachherige Hauptthema des Apostels, sowie seinen von Anfang an als Heidenapostel eingenommenen Standpunkt, dem νόμος Μωσέως gegenüber, ausdrücklich und häufig erwähnt (Act. 13, 39. 46—48. 14, 27. 15, 2. 12.). Keinem Unbefangenen aber wird es entgehen, dafs nach dem Bericht des Lucas Paulus in Jesu nur den jetzt wirklich erschienenen Messias, ohne Andeutung irgend einer metaphysischen Abkunft desselben von Gott, verkündete. Gleich nach seiner Bekehrung beweist er in den Synagogen von Damascus, dafs dieser Jesus der Messias (ὁ χριστός) sei (Act. 9, 22.), und selbst das vom Lucas ihm v. 20. in den

*) Wenn Lutz in seiner biblischen Dogmatik sich überhaupt gegen eine allmähliche Ausbildung der Lehre von Christo beim Paulus erklärt (S. 842 ff.), so trifft, was er sagt, die hier versuchte Darstellung und Nachweisung gar nicht, da die Gründe, gegen welche Lutz kämpft, hier darum gar nicht erwähnt werden, weil auf sie allerdings kein Gewicht zu legen ist.

Mund gelegte υἱὸς τοῦ θεοῦ hat nach unbefangener Auslegung (vgl. v. 22.) nur diesen Sinn (s. Meyer, Apostelg. S. 137.); Wahl erklärt es daher auch für gleichbedeutend mit βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ (vgl. Joh. 1, 50. Luc. 1, 32. Wahl, S. 491. 3. Ausg.). Ebenso beweist Paulus überall, wohin er kommt, aus dem A. T., dafs der Messias habe leiden und von den Todten auferstehen müssen, und dafs defshalb Jesus der Messias (ὁ χριστός) sei (vgl. Act. 17, 2—3. 18, 4—5.). Charakteristisch ist dabei, dafs Paulus hier nur den Namen Jesus, nicht Christus, für den Erlöser wählt (vgl. Act. 9, 20. 27. 28. 13, 23.) und ganz ebenso, wie er von David sagt, Gott habe ihn Israel zum Könige erweckt (ἤγειρεν, Act. 13, 22.), auch von Christus sagt: Gott erweckte (ἤγειρεν) Jesum Israel zum Retter aus dem Samen David's (v. 23.). Lesen wir aber für das zuletzt erwähnte ἤγειρεν das von den Meisten recipirte ἤγαγεν, so liegt darin noch deutlicher, dafs Gott ihn als Retter oder Messias dem Volke nur gebracht oder heraufgeführt habe, was durch das folgende εἴσοδος, d. i. den öffentlichen, amtlichen Eintritt Jesu unter das Volk (v. 24.), noch bestätigt wird (vgl. Meyer, Apostelg. S. 180.). In dem Bekenntnifs und der Verkündigung des Namens Jesu als des Messias bewegte sich daher das freimüthige Reden, wie es vom Apostel berichtet wird (ἐπαῤῥησιάσατο ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Ἰησοῦ, Act. 9, 27., vgl. v. 28.). Achten wir aber auf die Beweise, die Paulus in diesen seinen ersten Reden für die Messianität Jesu anführt, so sind es diese: Er ist aus dem Samen David's (Act. 13, 23.), durch seine Verurtheilung sind die Aussprüche der Propheten erfüllt (v. 27.), an ihm (sc. bei seiner Hinrichtung) ist Alles erfüllt, was geschrieben steht (v. 29.), die an die Väter ergangene Verheifsung ist erfüllt, da Gott Jesum auferweckte (v. 32.). Dieses Letzte, die von Gott gewirkte Auferstehung Jesu von den Todten, ist das Hauptargument, und bei ihr verweilt daher der Apostel am längsten. Auf sie deutet er die alttestamentlichen Stellen: Ps. 2, 7. Jes. 55, 3. Ps. 16, 10., und wie er selbst gerade durch dieses

Wunder von der Messianität Jesu überzeugt worden (c. 9.), so läfst er auch seine Zuhörer denselben Schluſs ziehen, indem er die von dem Messias erwarteten Dinge nun ganz bestimmt von Jesu aussagt (v. 38—41.). Daſs er aber wirklich in der Auferstehung den Hauptbeweis sieht, zeigt deutlich seine Rede in Athen, wo er ausdrücklich sagt, daſs Gott Glauben (sc. an Jesum als messianischen Richter) Allen dadurch verschafft habe, daſs er ihn von den Todten erweckt (*πίστιν παρασχὼν πᾶσιν, ἀναστήσας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν*, Act. 17, 31.). Was aber sieht er nun in ihm als dem Messias? Offenbar Dreierlei: 1) den königlichen Herrscher und Richter, denn als solchen erwartet er ihn nun; 2) den, durch welchen Sündenvergebung und somit Antheil an dem messianischen Heil zu erlangen sei; 3) den, durch welchen auch die Heiden zum Heil gelangen sollen. Was den ersten Punkt betrifft, so tritt dieser in den apostolischen Reden offenbar in den Vordergrund. Die Auferstehung Jesu selbst führte vor Allem auf die nun zu erwartende Auferstehung Aller und das Gericht. Das hatte Paulus als Pharisäer früher von der messianischen Zeit erwartet, das trug er nach gewonnener Erkenntniſs von der Würde und Hoheit Christi jetzt auf diesen über. „Sehet nun zu," spricht er, „daſs nicht über euch komme, was gesagt ist in den Propheten: Sehet, ihr Verächter, und staunet und vergehet; denn ein Werk thue ich in euren Tagen, ein Werk, das ihr nicht glauben würdet, wenn es euch Jemand erzählte" (Act. 13, 40—41., vgl. Hab. 1, 5.). Ferner: „Die Zeiten der Unwissenheit nun übersehend, gebietet Gott jetzt allen Menschen allenthalben, Buſse zu thun; denn er hat einen Tag gesetzet, an welchem er den Weltkreis richten wird mit Gerechtigkeit durch einen Mann, den er verordnet und vor Allen beglaubigt hat, da er ihn auferweckete von den Todten" (Act. 17, 30—31.). Man hat sich wohl zu hüten, in diese Worte gleich die spätere Paulinische Dogmatik hineinzutra-

gen" oder gar die noch spätere Kirchenlehre darin zu finden. Es geschieht dieſs nur zu oft, und mit einiger Gewandtheit hält es nicht schwer, die Worte gleich in einem so bestimmten Sinne zu deuten; allein nimmt man sie unbefangen, so liegt darin nur: 1) daſs das Gericht nahe bevorstehe, und 2) daſs Jesus der Mann sei, durch den Gott das erwartete allgemeine Gericht nun bald halten werde. Darum die dringende Warnung und die Aufforderung zur Buſse, um dem bald kommenden Strafgericht zu entgehen. Das Reich Gottes tritt bald ein (Act. 14, 22.), und das ewige Leben (Act. 13, 46.) beginnt bald, jedoch nur für die, welche an Christum gläubig geworden und bei diesem Glauben beharren (Act. 14, 22.). Diese Nähe der Erscheinung Christi aber und den baldigen Beginn seines Reiches spricht er im ersten Thessalonicherbriefe ganz unzweifelhaft aus (1 Thess. 4, 15. 17.). Daſs aber der Apostel dabei den Erlöser immer auch als einen königlichen Herrscher schilderte, möchte aus den Worten der feindseligen Juden zu Thessalonich nicht undeutlich hervorgehen, welche sprechen: „Diese alle handeln den Gesetzen des Kaisers zuwider, indem sie sagen, ein Anderer sei König, nämlich Jesus" (Act. 17, 7.). Der zweite der oben angegebenen Punkte nun, von der durch Jesum als den Messias zu erlangenden Sündenvergebung, findet sich deutlich ausgesprochen in den Worten: „Kund sei euch nun, ihr Brüder, daſs durch diesen (sc. Jesum) euch Sündenvergebung verkündigt wird, und daſs von Allem, wovon ihr nicht vermochtet im Gesetze Mose's gerechtfertigt zu werden, in diesem ein Jeglicher, der da glaubet, gerechtfertigt wird" (Act. 13, 38—39.). In diesen Worten spricht Paulus zuerst die Rechtfertigung durch den Glauben aus, die er später ausführlich und gründlich entwickelt, wie denn die Keime und Grundgedanken seiner späteren Dogmatik überall schon hier nicht zu verkennen sind. Daſs aber auch der dritte oben erwähnte Punkt von der Bekehrung und Rettung der Heiden durch Jesum als den Messias gleich Anfangs nicht fehlt, zeigt nicht bloſs der schon auf der er-

sten Bekehrungsreise des Paulus von ihm durchgeführte Grundsatz, auch den Heiden das Evangelium zu verkündigen, sondern auch das dabei von ihm ausgesprochene Wort: „Also hat uns Gott geboten: Ich habe dich gemacht zum Lichte der Heiden, dafs du zum Heil seiest bis an's Ende der Erde" (Act. 13, 47., vgl. Jes. 49, 6.). Da nun aber das jüdische Gesetz dabei den Heiden nicht aufgebürdet wurde, sondern der Glaube an Gott und an Jesum, den Retter, Richter und Herrn, genügte, so ist der dem Apostel gemachte Vorwurf erklärlich: „Dieser überredet die Menschen, dem Gesetze zuwider Gott zu verehren" (Act. 18, 13.), wie denn auch der in Antiochien früher entstandene Streit (Act. 15.) hierin seinen Grund hatte. Paulus verlangte demnach überall, wo er Christum predigte, Anerkennung desselben als des Messias und Herrn. Darum seine Antwort an den fragenden Kerkermeister zu Philippi: „Glaube an den Herrn Jesum Christum, so wirst du gerettet werden sammt deinem Hause!" (Act. 16, 30.); von den Bekehrten aber verlangt er ein Beharren in diesem Glauben (Act. 14, 22.) oder ein Beharren in der Gnade Gottes (Act. 13, 43.), die sie eben durch die Sündenvergebung, die ihnen durch Christus verkündet worden (v. 38.), erlangt hatten. Erscheint nun hiernach Christus immer noch als eine menschliche Persönlichkeit, als ein ἀνήρ (Act. 17, 31.), durch den Gott den Weltkreis richten werde, so ist doch nicht zu verkennen, dafs der Apostel ihm auch gleich Anfangs eine höhere, himmlische Macht dabei zuschrieb. Schon die himmlische Erscheinung des Herrn, auf die er selbst wiederholt hinweist (Act. 22, 6 ff. 26, 13 ff.), mufste ihm diese Überzeugung gegeben haben. Eine solche Thatsache und solche Worte, wie er sie dabei gehört, wiesen ihn nothwendig auf eine höhere Macht Christi hin, die er nach seiner Auferstehung im Himmel habe. Die Wunderkraft, mit welcher er selbst Kranke heilte (Act. 13, 6—12. 14, 9—10.), und zwar im Namen Jesu Christi (Act. 16, 18.), gab ihm fortwährend den Beweis von der höheren Macht desselben; denn „der Herr," heifst es, „legte Zeugnifs ab für das Wort seiner Gnade und liefs Zeichen und Wunder gesche-

hen durch ihre (des Paulus und Barnabas) Hände" (Act. 14, 3.). Nur bei dieser zuversichtlichen Überzeugung von der himmlischen Macht Jesu konnte geschehen, was von Beiden berichtet wird: „Sie empfahlen sie (die Gemeinden) unter Gebet und Fasten dem Herrn, an den sie geglaubt hatten" (Act. 14, 23.). Das παρέθεντο αὐτοὺς τῷ κυρίῳ ist gar nicht anders zu verstehen, als dafs sie dem Herrn auch die himmlische Macht zuschrieben, die einzelnen Glieder der Gemeinden zu stärken und im Glauben und in der Liebe zu erhalten. Nichts desto weniger aber leiteten sie auch diese Macht Jesu von Gott selbst ab; denn als sie zurückgekehrt sind nach Antiochien, verkünden sie, wie viel Gott an ihnen gethan, und dafs er den Heiden die Thür zum Glauben aufgethan (Act. 14, 27.), und in Jerusalem erzählen sie ebenso, wie viele Zeichen und Wunder Gott unter den Heiden durch sie gethan (Act. 15, 12.). Nach dem Allen also erschien Christus dem Paulus in dieser Zeit zwar noch als **eine menschliche, aber von Gott nach seiner Auferstehung mit himmlischer Macht begabte Persönlichkeit, die als Messias bald wiederkehren und das grofse messianische Gericht auf Erden halten werde.**

Gerade diese beiden letztern Punkte, die himmlische Macht Christi und seine Wiederkehr zum Gericht, finden sich nun in den **Thessalonicherbriefen,** die der Zeit nach zunächst folgen, weiter entwickelt. Zunächst tritt die δύναμις Christi (2 Thess. 1, 7.) in folgenden Äufserungen des Apostels viel klarer und entschiedener hervor. Er wünscht den Thessalonichern: „Euch aber erfülle und bereichere der Herr mit Liebe gegen einander und gegen Alle (1 Thess. 3, 12.), dafs er eure Herzen befestige, um tadellos in Heiligkeit zu sein vor Gott, unserm Vater, bei der Zukunft unseres Herrn, Jesu Christi" (v. 13.). Ferner: „Der Herr aber lenke eure Herzen zur Liebe Gottes und zur Standhaftigkeit Christi" (2 Thess. 3, 5.). Sollte aber Jemand hier das Wort Herr nicht auf Christus, sondern auf Gott beziehen wollen, so hört er noch deutlicher

des Apostels wahre Meinung in den Worten: „Er aber, unser Herr, Jesus Christus, und Gott, unser Vater — tröste eure Herzen und befestige euch in jeglichem guten Worte und Werke!" (2 Thess. 2, 16—17.). „Der Herr ist getreu, der euch befestigen und bewahren wird vor dem Bösen" (2 Thess. 3, 3.). Dafs aber Paulus nicht blofs im Bereich des Geistigen, sondern auch in rein äufserlichen Dingen Christo eine solche Macht schon jetzt zuschrieb, erhellt aus folgender Äufserung: „Er aber, Gott, unser Vater, und unser Herr, Jesus Christus, möge unsern Weg zu euch lenken!" (1 Thess. 3, 11.). Die innige Verbindung, in der hier Gott und Christus genannt werden, bezeugt, wie hoch er schon jetzt den Erlöser stellte. Dasselbe erhellt auch aus dem hier zuerst vorkommenden Segenswunsche: „Gnade und Friede (*χάρις καὶ εἰρήνη*) von Gott, unserm Vater, und dem Herrn Jesu Christo!" (1 Thess. 1, 1. 2 Thess. 1, 2., vgl. 2 Thess. 1, 12.). Dafs er aber mit der *χάρις*, die er auch von Christo allein wünscht (1 Thess. 5, 28. 2 Thess. 3, 18.), nicht schon eine wirkliche Gottheit Christi lehrt, geht aus der späteren Zusammenstellung des Wortes *χάρις* selbst mit dem Zusatz: des einen Menschen Jesu Christi" (Röm. 5, 15.), hervor. Am meisten aber tritt die Hoheit und Macht, die er dem Erlöser um diese Zeit zuschreibt, in seiner Erwartung von einer baldigen Ankunft desselben zum Gericht hervor. Er erwartet ihn offenbar noch bei seinen Lebzeiten (vgl. *ἡμεῖς* 1 Thess. 4, 15. 17.) und tadelt die Thessalonicher nicht, dafs sie ihn überhaupt noch bei ihrem irdischen Leben erwarteten (1 Thess. 1, 3.), sondern dafs sie sich aufser Fassung bringen und in Furcht setzen liefsen, als stehe dieser Tag der Erscheinung Christi ganz nahe bevor (2 Thess. 2, 2., vgl. 1 Thess. 5, 1—4. 6.), da doch zuvor der Abfall kommen, und der Mensch der Sünde sich offenbaren müsse (2 Thess. 2, 3.). Die *δύναμις* und *ἰσχύς* Christi (2 Thess. 1, 7. 9.), verbunden mit der *δόξα* (2 Thess. 2, 14. 1, 9.), welche sich bei seiner Erscheinung (*παρουσία*, 1 Thess. 3, 13. 4, 15. *ἐπιφάνεια τῆς παρουσίας*, 2 Thess. 2, 8. *ἀποκάλυψις τοῦ κυρίου*, 2 Thess. 1, 7.) of-

fenbaren werden, bilden den Hauptgegenstand der apostolischen Schilderung. In ihr zeigt sich deutlich, welche Macht und Hoheit der Apostel in Christo überhaupt sich jetzt dachte. Vom Himmel (ἐκ τῶν οὐρανῶν, ἀπ' οὐρανοῦ, 1 Thess. 1, 10. 2 Thess. 1, 7.), wohin er nach seiner Auferweckung von den Todten erhöhet war (1 Thess. 1, 10.), erwartet ihn der Apostel. Er kommt unter einem gegebenen Zeichen (ἐν κελεύσματι, 1 Thess. 4, 16.), unter dem Rufe des Erzengels (ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου) und unter der Posaune Gottes (ἐν σάλπιγγι θεοῦ). Er denkt sich dieß Kommen als ein Herabsteigen (καταβήσεται), und zwar in Begleitung aller seiner heiligen Engel (μετὰ πάντων τῶν ἁγίων αὐτοῦ — μετ' ἀγγέλων δυνάμεως αὐτοῦ, 1 Thess. 3, 13. 2 Thess. 1, 7.). Gott wird dann durch ihn (διὰ τοῦ Ἰησοῦ) die Entschlafenen, d. i. die Todten in Christo (οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ), auferwecken (1 Thess. 4, 14., vgl. v. 16.). Diese werden dann mit dem Apostel und den mit ihm noch lebenden Christen (ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι) dem Herrn in Wolken (ἐν νεφέλαις) entgegengerückt (ἁρπαγησόμεθα εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου), und zwar in die Luft (εἰς ἀέρα) (1 Thess. 4, 17.). Dort aber werden sie nicht bleiben, sondern mit dem Herrn herabkommen; denn derselbe wird nun auf Erden seine Macht äufsern: 1) in Vernichtung des Antichristes, der als ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας, υἱὸς τῆς ἀπωλείας und ἄνομος geschildert wird (2 Thess. 2, 3—8.), und der vom Herrn vertilgt werden wird durch den Hauch seines Mundes und vernichtet durch die Erscheinung seiner Ankunft (2 Thess. 2, 8.); und 2) in dem Gericht, das der Herr nun halten wird. Er erscheint den Bösen als Rächer (ἔκδικος), wie der Apostel ihn schon früher verkündet (1 Thess. 4, 6.); denn in Feuerflammen (ἐν πυρὶ φλογός) theilt er nun Strafe zu (διδόντος ἐκδίκησιν) denen, die Gott nicht kennen und nicht gehorchen dem Evangelium Jesu Christi (2 Thess. 1, 8.), und die nun Pein leiden werden, ewiges Verderben vom Angesichte des Herrn und von der Herrlichkeit seiner Macht (ἀπὸ τῆς δόξης τῆς ἰσχύος αὐτοῦ, v. 9.); denn sie

sind dem kommenden Zorn (ὀργὴ ἡ ἐρχομένη, 1 Thess. 1, 10., vgl. 5, 9.) verfallen. Den Guten aber ist der Herr dann ein Vergelter (vgl. 1 Thess. 2, 19. 5, 23., vgl. 2 Thess. 1, 6—7. ἀποδοῦναι). Sie erlangen das Heil durch ihn (τίθεσθαι εἰς περιποίησιν σωτηρίας διὰ τοῦ κυρίου, 1 Thess. 5, 9.); sie leben mit ihm zugleich (ἵνα ἅμα σὺν αὐτῷ ζήσωμεν, v. 10.); denn sie sind, von dem Augenblick der Erscheinung Christi an, bei ihm allezeit (πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα, 1 Thess. 4, 17.); sie sind zu ihm versammelt (ἡμῶν ἐπισυναγωγὴ ἐπ' αὐτόν, 2 Thess. 2, 1.), werden des Reiches Gottes nun gewürdigt (2 Thess. 1, 5.), erhalten als Vergeltung für ihre Leiden Ruhe (ἄνεσιν, v. 7.), kommen zur Erlangung der Herrlichkeit Christi (καλεῖσθαι εἰς περιποίησιν δόξης τοῦ κυρίου, 2 Thess. 2, 14.). Er selbst aber, der Herr, wird, wenn er nun gekommen sein wird, verherrlicht in seinen Heiligen und bewundert in allen Gläubigen (ἐνδοξασθῆναι — καὶ θαυμασθῆναι, 2 Thess. 1, 10.), d. i. seine eigene Herrlichkeit wird er in der Verherrlichung der Seinigen erscheinen lassen, und er wird bewundert werden wegen dessen, was er an ihnen thut.

Hiernach ist soviel ohne Zweifel klar, dafs der Apostel die Macht und Herrlichkeit Christi vorzugsweise in Verbindung dachte mit seiner baldigen Ankunft (παρουσία) auf Erden, und dafs seine frühere jüdisch-messianische Vorstellung darauf wesentlichen Einfluss äufserte; denn von einem unmittelbaren Fortleben nach dem Tode bei Christo, von einem ewigen Gericht im Himmel durch ihn, von einer höheren, göttlichen Natur Christi vor seiner Menschwerdung ist noch mit keinem Worte die Rede, und dem Apostel alle diese dogmatischen Ansichten schon jetzt unterzuschieben, dazu findet man in Allem, was er hier spricht, auch nicht die geringste Berechtigung. Selbst der nur ein einziges Mal gebrauchte Ausdruck: υἱὸς αὐτοῦ, sc. θεοῦ (1 Thess. 1, 10.), steht hier mit der Erwartung Jesu vom Himmel und seiner Auferweckung von den Todten in so unmittelbarer Verbindung, dafs man ihn unbedenklich für identisch mit ὁ χριστός halten mufs (vgl. Act. 9, 20. 22.). Auch

das verdient wohl beachtet und als Andeutung der jetzt noch im Apostel lebenden Überzeugung von der Person Christi bemerkt zu werden, dafs er den Herrn auch hier noch sehr häufig nur Jesus nennt (1 Thess. 1, 10. 2, 15. 4, 1. 2. 14. 2 Thess. 1, 7. 2, 8.). Als Resultat ergiebt sich daher auch hier, dafs die metaphysische Abkunft Christi von Gott noch nirgends gelehrt wird, und wenn auch die Vorstellung von seiner himmlischen Macht schon gesteigert erscheint, so ist sie doch noch immer von dem Gedanken getragen, **dafs Christus der Messias sei, und dafs er, wenngleich als solcher eine Zeit lang in den Himmel erhoben, doch bald wieder in Begleitung der Engel und mit himmlischer Herrlichkeit als Richter der Welt auf Erden erscheinen und das Reich Gottes aufrichten werde.**

Dieselbe Idee nun, nur weit veredelter und verklärter, finden wir auch in dem nächst folgenden Briefe, **dem ersten an die Corinther.** Die Ausdrücke und Bezeichnungen für die Hoheit Christi steigern sich, die Vorstellung von seiner Person wird erhabener und tritt Gott näher; nur wird die Unterordnung Christi unter Gott noch stark und entschieden betont, was in diesem Grade später nicht mehr der Fall ist. Der Bericht der Apostelgeschichte c. 18, 19—c. 20, 1., der sich auf diese Zeit bezieht, bietet noch keine besondern Anzeichen einer im Apostel geschehenen Änderung seiner Überzeugung dar. Nur dafs er auch in Ephesus durch den Namen Jesu nicht gemeine Wunder verrichtete, die Gott durch ihn that (Act. 19, 11—17.), und dafs er in der Synagoge von dem Reiche Gottes überzeugte (Act. 19, 8.), wird erwähnt. Dagegen sehen wir aus dem ersten Corintherbriefe, dafs er diefs Reich Gottes mit der Wiederkunft Christi noch immer als nahe bevorstehend ansah. Er erwartet mit seinen Lesern die Offenbarung (ἀποκάλυψιν) des Herrn Jesu Christi (1 Cor. 1, 8.), den Tag des Herrn Jesu (ἐν ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, 1 Cor. 5, 5.), der sich in Feuer offenbaren (ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται), und an dem eines Jeglichen Werk offenbar

werden soll (*ἑκάστου τὸ ἔργον φανερὸν γενήσεται*, 1 Cor. 3, 13.). Dieser Tag aber kommt bald; denn die Zeit ist kurz zusammengerückt fortan (*ὁ καιρὸς συνεσταλμένος τὸ λοιπόν*, 1 Cor. 7, 29.), und die Gestalt dieser Welt vergehet, d. h. ist schon im Vergehen begriffen (*παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου*, 1 Cor. 7, 31.). Darum ermahnt er die Corinther, des Herrn Tod zu verkünden, bis dafs er komme (*ἄχρις οὗ ἂν ἔλθῃ*, 1 Cor. 11, 26.), und nichts vor der Zeit zu urtheilen, bis dafs der Herr komme (*μὴ πρὸ καιροῦ τι κρίνετε, ἕως ἂν ἔλθῃ ὁ κύριος*, 1 Cor. 4, 4.); ja er spricht auch hier in Bezug auf die Wiederkunft Christi noch ganz bestimmt aus: „Die Todten werden auferweckt unverweslich, und wir werden verwandelt werden" (*καὶ ἡμεῖς ἀλλαγησόμεθα*, 1 Cor. 15, 52.), so dafs er also von den Todten die noch Lebenden und sich selbst wieder mit durch *ἡμεῖς* sehr wohl unterscheidet und als die blofs zu Verwandelnden darstellt. Die Ankunft Christi selbst aber denkt er sich auch hier noch unter Posaunenruf (*σαλπίσει γάρ*, 1 Cor. 15, 52.); bei der letzten Posaune (*ἐν τῇ ἐσχάτῃ σάλπιγγι*) werden die Todten auferweckt, und zwar im Nu, im Augenblick (*ἐν ἀτόμῳ, ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ*, v. 52.). Diese Auferweckung aber geschieht durch Christus selbst; denn es heifst: „Sintemal durch einen Menschen der Tod, so auch durch einen Menschen die Auferstehung der Todten (1 Cor. 15, 21.); sie werden in Christo alle belebt werden" (*ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται*, v. 22.). Die Ordnung aber, in der sie auferstehen, ist diese: „Als Erstling Christus, sodann die, so Christo angehören, bei seiner Ankunft" (v. 23.). Erst später tritt das Ende ein (*τὸ τέλος*, v. 24.); denn zuvor geschieht erst, was Christus vollenden mufs (vgl. v. 25—26.). Die Todten aber mit den dann noch Lebenden werden alle (v. 51.) einen himmlischen, geistigen Leib (*σῶμα πνευματικόν, ἐπουράνιον*, v. 44. 46. 48. 49.) erhalten, wie ihn Christus selbst hat; denn „wie wir das Bild des irdischen (sc. Menschen, d. i. Adam's) getragen haben, so werden wir

auch das Bild des himmlischen (sc. Menschen, d. i. Christi) tragen" (*φορέσομεν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου*, v. 49.). Dieser Leib aber ist ohne Fleisch und Blut; denn „Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht ererben" (v. 50.); er ist unsterblich (*ἐν ἀφθαρσίᾳ*, v. 42.), herrlich (*ἐν δόξῃ*), kräftig (*ἐν δυνάμει*, v. 43.) und wird für die Verstorbenen allmählich, gleich dem aus dem Samenkorn wachsenden Halm, aus dem irdischen Leibe sich entwickeln (v. 35—38.); für die noch Lebenden aber wird ein Anziehen oder Überkleiden (*ἐνδύσασθαι*, v. 53.) mit dem neuen Leibe stattfinden. Christus wird dann als Richter „auch das Verborgene aus der Finsternifs an's Licht bringen und die Rathschläge der Herzen offenbaren" (1 Cor. 4, 5.). Einem Jeden aber wird dann das verdiente Lob von Gott zu Theil (v. 5.). Gott aber hat dann Alles Christo unterworfen unter seine Füfse (1 Cor. 15, 27.); er herrscht nun, bis er alle seine Feinde unter seine Füfse gelegt hat (v. 25.); er vernichtet alle Herrschaft und alle Macht und Gewalt (v. 24.); als letzten Feind aber wird er den Tod selbst vernichten (*ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος*, v. 26.). Hierauf endlich wird Christus das Reich Gottes dem Vater übergeben (v. 24.); ja, wenn Alles Christo unterworfen ist, wird er sich selbst unterwerfen dem, welcher ihm Alles unterworfen hat, auf dafs Gott Alles in Allem sei (v. 28.). Aus der ganzen Stufenfolge, in welcher hier Paulus noch die letzten Dinge erwartet, ergiebt sich zwar der Einfluſs seiner früheren jüdisch-pharisäischen Erwartung vom Reiche des Messias (s. S. 242—249.); zugleich aber ist klar, wie seine Überzeugung von der Hoheit Christi und der durch ihn zu erwartenden Todtenauferstehung sich gegen die in den Thessalonicherbriefen ausgesprochene erweitert und veredelt hat; denn die ewige Wahrheit, wie der Erlöser selbst sie gelehrt, ruhet auch in dieser, wenngleich zum Theil noch jüdisch-messianischen, Vorstellungsform (s. Unsterblichkeitsl.

S. 120. 125. 127.). Von der Person Christi aber, dessen Macht freilich erst bei seiner Wiederkunft als eine vollkommene und allgemeine gedacht wird, und dessen Herrschaft überdiefs als eine einst wieder aufhörende, also endliche, bezeichnet ist, hat der Apostel doch schon eine weit erhabenere Vorstellung. Er ist ihm, als der vom Himmel Kommende, der Herr vom Himmel (ὁ κύριος ἐξ οὐρανοῦ, 1 Cor. 15, 47.), als der im Himmel Wohnende, der Himmlische (ὁ ἐπουράνιος, v. 48. u. 49.), als der die Todten einst Auferweckende, ein belebender Geist (πνεῦμα ζωοποιοῦν, v. 45.), als der schon in seinem irdischen Leben in seiner Herrlichkeit Erkennbare, der Herr der Herrlichkeit (ὁ κύριος τῆς δόξης, 1 Cor. 2, 8.), als der durch seinen Kreuzestod nach Gottes Rath Gnade und Vergebung der Sünden Bringende, Gottes Kraft und Gottes Weisheit (θεοῦ δύναμις καὶ θεοῦ σοφία, 1 Cor. 1, 24., vgl. v. 23.); ja es findet sich schon die vom Philo *de Cherub.* p. 129. über den Logos als Weltenschöpfer ausgesprochene Idee auf Christum angewandt mit den Worten: „Es ist Ein Herr, Jesus Christus, durch welchen Alles ist und wir durch ihn" (εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ, 1 Cor. 8, 6.) *). Die Macht Christi (δύναμις τοῦ κυρίου ἡμῶν, 1 Cor. 5, 4.) tritt daher in diesem Briefe auch viel entschiedener hervor; denn

*) Auch die Idee, dafs Christus der Felsen in der Wüste gewesen (1 Cor. 10, 4.), kann auf seine Präexistenz und zugleich Wirksamkeit im A. T. hinweisen, wie denn Philo den Logos (de Wette, Bibl. Dogm. §. 156.) und der Verfasser der Weisheit Salomonis (c. 10, 15 ff.) die Weisheit schon im A. T. als wirksam erscheinen lassen. Allein exegetisch ist es nicht vollkommen sicher, dafs die Worte: ἡ δὲ πέτρα ἦν ὁ Χριστός, wirklich den oben angegebenen Sinn haben, da Viele sie auch also fassen: der Felsen aber bedeutete Christum. Danach aber wird auch das ἐπείρασαν v. 9. nicht auf die vorangehenden Worte: τὸν Χριστόν, bezogen, sondern τὸν θεόν supplirt, so dafs der Sinn herauskommt, die Juden hätten in der Wüste nicht Christum, sondern Gott versucht. Den griechischen Worten in grammatischer Beziehung angemessener bleibt indefs immer der oben angegebene Sinn.

nicht blofs, dafs der Apostel, wie früher, ein Anrufen Christi im Gebet erwähnt (*οἱ ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν*, womit er alle Christen meint, 1 Cor. 1, 2.) und von Christo sagt: „welcher euch auch befestigen wird (*βεβαιώσει ὑμᾶς*) bis an's Ende, dafs ihr unsträflich seid am Tage unseres Herrn Jesu Christi" (1 Cor. 1, 8.), sondern er warnt auch: „Lasset uns auch Christum nicht versuchen!" (*μηδὲ πειράζωμεν τὸν Χριστόν*, 1 Cor. 10, 9.) und sagt drohend: „Oder reizen wir den Herrn zum Zorne? (*ἢ παραζηλοῦμεν τὸν κύριον;*) Sind wir stärker, als er?" (*μὴ ἰσχυρότεροι αὐτοῦ ἐσμεν;* 1 Cor. 10, 22.). Dafs in dieser letztern Stelle nicht Gott, sondern wirklich Christus gemeint sei, zeigt der dicht vorangehende Vers (v. 21.), wo von dem Kelche und dem Tische des Herrn die Rede ist, und also *κύριος* Niemanden anders, als Christum, bezeichnen kann. Zweifelhaft könnte dagegen die Bedeutung des *κύριος* in den Worten erscheinen: „So der Herr will" (*ἐὰν ὁ κύριος θελήσῃ*), sc. werde ich zu euch kommen (1 Cor. 4, 19.), und: „Wenn es der Herr gestattet" (*ἐὰν ὁ κύριος ἐπιτρέπῃ*), sc. werde ich eine Zeit lang bei euch verbleiben (1 Cor. 16, 7.); denn in ganz ähnlichen Stellen sagt der Apostel auch: *ἐν τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ* (Röm. 1, 10.), und: *διὰ θελήματος θεοῦ* (Röm. 15, 32.); allein nach 1 Thess. 3, 11. schreibt er ganz entschieden Gott sowohl, als Christo diese Macht über die äufseren Lebensereignisse zu, und es ist mithin kein Grund vorhanden, die Beziehung jener Worte auf Christus zu läugnen. Ganz entschieden aber tritt die himmlische Macht, die der Apostel Christo zuschreibt, in der Äufserung hervor, wonach er im Namen des Herrn Jesu Christi und mit der Macht des Herrn Jesu Christi den Blutschänder zu Corinth dem Satan zum Verderben des Fleisches zu übergeben gebietet (1 Cor. 5, 4—5.). Hiernach hat nach seiner Überzeugung Christus auch die Macht, Menschen dem leiblichen Verderben durch den Teufel hinzugeben; denn von dieser Macht Christi leitet er eben die seinige in diesem Falle ab. Über den Tod selbst aber gebietet Christus nach der schon oben gegebenen Dar-

stellung von der Auferweckung der Todten; weshalb er auch am Schlusse derselben spricht: „Gott aber sei Dank, der uns den Sieg verleihet (sc. über Sünde und Tod) durch unsern Herrn Jesum Christum!" (1 Cor. 15, 57.)

Fragen wir hiernach nun specieller nach dem metaphysischen Verhältnisse Christi zu Gott, so giebt der Apostel auch in diesem Briefe darüber noch keine durchaus klare und bestimmte Andeutung. Wohl nennt er hier schon zwei Mal den Erlöser Sohn (*υἱός*, 1 Cor. 1, 9. 15, 28.), aber beide Male in Beziehung auf seine Wiederkunft zum Gericht, wovon in beiden Stellen (vgl. v. 8.) die Rede ist, und es ist mindestens fraglich, ob der Ausdruck nicht mit *ὁ χριστός* noch gleichbedeutend sein kann. Allein die Idee der Weltschöpfung durch Christus, die hier zum ersten Mal auftritt (1 Cor. 8, 6.), weist nothwendig auf eine Präexistenz und allmächtige Kraft Christi zurück, und es ist wohl zu beachten, dafs gerade in Ephesus (s. oben zu Johannes) diese Idee zuerst in des Apostels Worten vorkommt. Ward sie aber wirklich hier zuerst vom Apostel in seine Seele aufgenommen, so ist um so mehr erklärlich, wie in den kurz darauf geschriebenen Briefen, dem an die Galater, dem zweiten an die Corinther und dem an die Römer, die Überzeugung des Apostels von der göttlichen Natur Christi nun klar und deutlich an's Licht tritt. Der Geist Gottes leitete ihn dann sichtbar auch hier. Übrigens spricht Paulus in unserm Briefe nicht blofs von einer endlichen Unterwerfung Christi unter den Vater am Ende seines, mit der Todtenauferstehung hier beginnenden, Reiches (s. oben), sondern auch vorher, während Christus noch im Himmel weilt, ist er Gott untergeordnet; denn der Apostel sagt: „Alles ist euer, ihr aber seid Christi, Christus aber ist Gottes" (*πάντα ὑμῶν ἐστιν, ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ, Χριστὸς δὲ θεοῦ*, 1 Cor. 3, 22—23.), und deutlicher noch: „Ihr aber müsset wissen, dafs jeglichen Mannes Haupt Christus ist, das Haupt des Weibes aber der Mann, und das Haupt Christi Gott" (*κεφαλὴ δὲ Χριστοῦ ὁ θεός*, 1 Cor. 11, 3.). In dieser Zusammenstellung und

Vergleichung läfst sich bei unbefangenem Sinne die entschiedene Unterordnung Christi unter Gott nicht verkennen, ja sie wird um so bedeutungsvoller, wenn man, wie der Apostel es doch will, aus der angeführten Vergleichung menschlicher Verhältnisse wirklich auf das Verhältnifs Christi zum Vater schliefst. Auch in diesem Briefe also, das ist das Wesentliche, sehen wir die höhere, göttliche Macht Christi vorzugsweise noch immer in Verbindung gebracht mit seiner Wiederkunft, wenngleich die Idee einer Präexistenz Christi bei Gott hier zuerst auftritt.

β) Diese Idee selbst nun findet sich in den zunächst folgenden drei Briefen, dem zweiten Corinther-, dem Galater- und dem Römerbriefe, wiederholt ausgesprochen, und die göttliche Natur Christi tritt in ihnen entschieden an's Licht. Alle drei Briefe sind nämlich in einem Zeitraume von wenigen Monaten nach einander geschrieben, und in dieser kürzeren Zeit des apostolischen Wirkens läfst sich eine wesentliche Änderung in der dogmatischen Überzeugung des Apostels weder erwarten, noch nachweisen; daher hier die Lehre des Apostels, wie sie aus jenen drei Briefen zugleich zu ersehen, jetzt näher anzugeben und zu entwickeln ist. War bisher die Wiederkunft Christi der Hauptgegenstand der apostolischen Erwartung, und erschienen die Todten bis dahin dem Apostel nur als κοιμηθέντες oder κεκοιμημένοι (1 Thess. 4, 13. 14. 15. 1 Cor. 15, 18. 20.), ja das Sterben und der Tod selbst als ein κοιμᾶσθαι und καθεύδειν (1 Thess. 5, 10. 1 Cor. 7, 39. 11, 30. 15, 6. 51.), so dafs erst bei der Wiederkunft Christi ein ἐγείρεσθαι, ζωοποιεῖσθαι, ἀνίστασθαι u. ζῆν (1 Cor. 15, 52. 22. 35. 1 Thess. 4, 16. 5, 10.) stattfinden, und erst von da an ein εἶναι πάντοτε σὺν κυρίῳ (1 Thess. 4, 17.) eintreten sollte: so ändert sich diese Ansicht vom zweiten Corintherbriefe an durchaus. Wohl bleibt die Wiederkunft Christi auch jetzt noch Gegenstand der apostolischen Hoffnung; aber sie tritt in eine weitere Ferne der Zukunft zurück; denn erst soll die Bekehrung aller Heiden und dann des ganzen Israels erfolgen (Röm. 11, 25—26.), und der Apostel selbst

glaubt dann nicht mehr, wie früher, noch unter den Lebenden zu sein (2 Cor. 5, 1. Phil. 1, 23. 2, 17. 2 Tim. 4, 7—8.). Die Wörter κοιμᾶσθαι und καθεύδειν aber für sterben und todt sein nimmt der Apostel, und das ist von grofser Wichtigkeit, nie wieder in den Mund, sowie er die Todten nie wieder κεκοιμημένοι oder κοιμηθέντες nennt; denn seine felsenfeste Überzeugung (οἴδαμεν) ist vom zweiten Corintherbriefe an die, dafs unmittelbar nach dem Tode der Übergang zu dem seligen Leben, und zwar bei Christo, stattfindet (2 Cor. 5, 1. 8. Phil. 1, 23. 2 Tim. 4, 18.), und dafs demnach kein Tod oder Schlaf in dem Scheol oder Hades bis zur einstigen ἀνάστασις sein werde (vgl. 1 Cor. 15, 55.), sondern eine wirkliche ζωή und ἀφθαρσία, d. i. Leben und Unsterblichkeit, also ein bereits für die Christen wirklich erfolgtes καταργεῖν τὸν θάνατον durch Christus, vorhanden sei (2 Tim. 1, 10.). Darum nennt er den Todestag auch ganz bestimmt jetzt ἡμέραν ἀπολυτρώσεως (Eph. 4, 30.); denn von dem σῶμα τοῦ θανάτου τούτου (Röm. 7, 24.) wird Christus die Seinen dann erlösen (ῥύσεται) und retten in sein himmlisches Reich (σώσει εἰς τὴν βασιλείαν αὐτοῦ τὴν ἐπουράνιον, 2 Tim. 4, 18.; s. Unsterblichkeitslehre, S. 128 ff.). Diese durch den Geist Gottes im Apostel bewirkte, ohne Zweifel durch seine Lebensgefahr in Ephesus vermittelte, christliche Überzeugung fällt nun thatsächlich zusammen mit seiner gründlichen und ausführlichen Entwickelung der Erlösungs- und Versöhnungslehre. Dafs Beides aber ein neues, helleres Licht auch auf die Person Christi werfen mufste, oder auch umgekehrt, dafs eine höhere und erhabenere Vorstellung von der Person Christi, wenn der Apostel diese in Ephesus gefafst (s. oben), auch auf die hellere und tiefere Erkenntnifs jener doppelten Lehre, der von der Unsterblichkeit und der von der Erlösung, führen mufste, liegt am Tage. Hier haben wir nur nachzuweisen, dafs von nun an wirklich des Apostels Vorstellung von der Person Christi eine viel höhere ist. Die Ausdrücke, die er jetzt gebraucht, lassen keinen Zweifel daran übrig.

Zunächst ist der Ausdruck υἱὸς τοῦ θεοῦ wohl zu beachten, der von nun an, so selten er früher vorkam, häu-

fig gebraucht wird (2 Cor. 1, 19. Gal. 1, 16. 2, 20. 4, 4. 6: Röm. 1, 3. 4. 9. 5, 10. 8, 3. 29. 32.), und über dessen jetzige Bedeutung kaum irgend ein Zweifel obwalten kann. Denn nicht etwa bei Erwähnung der Wiederkunft Christi, als des Messias, wie früher, kommt der Name jetzt vor, sondern im Gegensatz zu seiner leiblichen Abkunft aus dem Samen David's (Röm. 1, 3. 4.), bei Erwähnung seiner Sendung auf die Erde (Röm. 8, 3. Gal. 4, 4.), bei Anführung seines Todes und der Kraft desselben (Röm. 5, 10. 8, 32. Gal. 2, 20.), bei Nennung und Verkündigung des Evangeliums (Röm. 1, 9. 2 Cor. 1, 19.), bei Erwähnung der Offenbarung Christi und der Sendung seines Geistes (Gal. 1, 16. 4, 6.), sowie endlich bei Bezeichnung der einstigen Theilnahme an der Herrlichkeit des künftigen Lebens (Röm. 8, 29.). Sehen wir zuerst auf die vom Apostel jetzt gebrauchten Zeitwörter: ἐξαποστέλλειν und πέμπειν (Gal. 4, 4. Röm. 8, 3.), so zeigt der Gebrauch derselben, wie der Zusammenhang der angeführten Stellen, dafs er die Sendung des Erlösers aus der unsichtbaren Welt auf die Erde damit bezeichnen will; ja es ist durch das erstere ein Aus- oder Wegsenden aus der Nähe Gottes selbst bezeichnet; denn gerade ein solches aus der unmittelbaren Nähe des Sendenden selbst ist in folgenden Stellen, wo es vorkommt, damit ausgedrückt: Act. 7, 12. 9, 30. 11, 22. 17, 14. 22, 21., und der Apostel gebraucht es auch gleich darauf von dem Aussenden des Geistes Christi in die Herzen der Gläubigen (Gal. 4, 6.). Wie also Gott den Geist seines Sohnes aus der unsichtbaren Welt aus- und herabsendet, so hat er auch seinen Sohn selbst von sich aus- und herabgesendet. Das πέμπειν aber gebraucht der Apostel gerade ebenso, so dafs ein wirkliches Weggehen von der Person des Sendenden ebenfalls damit verbunden gedacht wird (vgl. 1 Thess. 3, 2. 5. 2 Thess. 2, 11. 1 Cor. 16, 3. Phil. 4, 16.). Die eben angeführten Stellen aber sagen noch mehr; sie enthalten zugleich den Gedanken, dafs Christus lange vor seiner Sendung auf die Erde beim Vater gewesen; denn in den Worten: „Als aber die Erfüllung der Zeit gekommen war (ὅτε δὲ ἦλθε τὸ πλήρωμα

τοῦ χρόνου), sandte Gott seinen Sohn, geboren von einem Weibe, geboren unter dem Gesetze" (Gal. 4, 4.), liegt unstreitig, dafs der Sohn Gottes nicht erst bei der Erscheinung des πλήρωμα τοῦ χρόνου entstanden, sondern schon vorher dagewesen, und nur seine Sendung und Geburt erst bei der Erscheinung jenes πλήρωμα geschehen sei. Ebenso weisen die Worte: „Gott hat seinen Sohn gesandt in Ähnlichkeit eines sündigen Leibes" (Röm. 8, 3.), offenbar zugleich auf ein längeres Dasein Christi vor seiner Sendung zurück; denn er war danach schon Sohn Gottes, ehe er gesandt ward und in dem ὁμοίωμα eines sündigen Leibes hier erschien. Dafs aber der Apostel jetzt mit dem υἱός zugleich eine wirklich metaphysische Abkunft Christi von Gott ausdrücken will und ihm somit eine wahrhaft göttliche Natur zuschreibt, zeigt der jetzt gewählte Zusatz: ἴδιος. „Gott," heifst es, „hat ja seines eigenen Sohnes nicht verschonet" (τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο, Röm. 8, 32.). Was aber in diesem ἴδιος liegt, zeigt deutlich das Benehmen der Juden, als der Erlöser einst Gott πατέρα ἴδιον genannt; denn sie wollen ihn tödten, weil er sich Gott gleich gemacht (ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ, Joh. 5, 18.). Der Apostel sieht demnach zuversichtlich in Christo jetzt göttliches Wesen, und sein Wort: „Gott war in Christo, die Welt mit sich versöhnend" (θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων, 2 Cor. 5, 19.), kann nicht, wie de Wette will, so verstanden werden: Gott war die Welt durch Christus versöhnend, so dafs ἐν Χριστῷ blofs zu καταλλάσσων, nicht zu θεὸς ἦν zu beziehen sei, sondern die Stellung der Worte spricht laut dafür, dafs des Apostels Sinn ist, Gott selbst habe in Christo sich zur Versöhnung der Welt wirksam gezeigt. Dieſs wird bestätigt durch seinen Ausspruch, dafs Gott es sei, der in unsere Herzen geleuchtet habe, um das Licht der Erkenntnifs der Herrlichkeit Gottes strahlen zu lassen im Angesichte Jesu Christi (2 Cor. 4, 6.), welcher ist das Ebenbild Gottes (ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ, v. 4.), und welcher

über Alle ist (*ὁ ὢν ἐπὶ πάντων*, Röm. 9, 5.)*). Eben weil Christus als das Ebenbild Gottes voll göttlicher Herrlichkeit war, ehe er auf die Erde herabkam, und dieser göttlichen Herrlichkeit sich entäußern mußte, um in dem *ὁμοίωμα τῆς σαρκὸς ἁμαρτίας* hier zu erscheinen, spricht

*) Diese berühmte Stelle, in der die gleich folgende Doxologie: *Θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν*, bekanntlich von Vielen zu dem Vorangehenden: *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων*, gezogen wird, so daß hiernach Christus ausdrücklich von Paulus *θεός* genannt werde, kann nach gründlicher und unbefangener Erklärung nicht anders gefaßt werden, als daß die Doxologie auf Gott, den Vater, sich bezieht. Denn 1) es werden v. 4. gerade Wohlthaten Gottes genannt, und nicht Christi, so daß die Beziehung auf Gott die natürliche und dem Zusammenhange angemessene ist; 2) Paulus bezeichnet nirgends Christum mit dem Prädicat *θεός*, sondern unterscheidet ihn immer bestimmt vom Vater, den er *θεός* nennt (vgl. 1 Cor. 8, 23. 8, 6. 15, 27—28. Eph. 1, 22. 1 Tim. 2, 5. Phil. 2, 9. Col. 1, 15.); 3) die Doxologie auf Gott kommt gerade in unserm Briefe auch sonst vor (c. 1, 25. c. 11, 36.). — Wenn man dagegen einwendet, daß sonst in den Doxologien auf Gott (2 Cor. 1, 3. Eph. 1, 3. 1 Petr. 1, 3.) nach dem hebräischen Sprachgebrauch: בָּרוּךְ יְהוָה, das *εὐλογητός* immer vor *Θεός* gesetzt sei, hier aber nicht, so kann das erstens bei der Conception unseres Briefes durch Tertius um so weniger befremden, da auch Ps. 68, 20. in den LXX. das Wort *εὐλογητός* nicht vor, sondern, gerade wie hier, hinter *θεός* steht; sodann aber kommt in jenen Doxologien nicht, wie in der unsrigen, das *θεός* allein, sondern immer mit dem Zusatz: *καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*, vor, so daß die Nachstellung des *εὐλογητός* schon von selbst als unangemessen erscheinen würde. Ist hiernach aber die Beziehung der Doxologie auf Gott vollkommen gerechtfertigt, so können die voraufgehenden Worte: *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων*, nicht auch schon auf Gott, sondern müssen auf Christum bezogen werden; denn *ὁ ὤν* steht für *ὅς ἐστι* und ist der Grammatik nach auf das vorangehende Subject zu beziehen (vgl. Joh. 3, 13.), und das ist Christus; auch müßten dem Paulinischen Sprachgebrauch gemäß, sollten die Worte auf Gott gehen, dieselben so gestellt sein: *ὁ Θεὸς ὁ ὢν ἐπὶ πάντων* (vgl. 2 Cor. 11, 31.). Danach bleibt die Beziehung jener Worte auf Christus die allein richtige, die überdieß auch der Zusammenhang rechtfertigt.

der Apostel: „ihr kennet ja die Gnade unseres Herrn Jesu Christi, dafs er um euretwillen Armuth litt (δι' ὑμᾶς ἐπτώχευσε), obschon er reich war (πλούσιος ὤν), auf dafs ihr durch seine Armuth reich würdet" (ἵνα ὑμεῖς τῇ ἐκείνου πτωχείᾳ πλουτήσητε, 2 Cor. 8, 9.). Bei seiner Erscheinung auf Erden war er demnach κατὰ σάρκα zwar aus dem Samen David's geboren, κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης aber mächtiglich als Sohn Gottes erwiesen durch (ἐξ) die Auferstehung von den Todten (Röm. 1, 3. 4.). Hier steht offenbar dem κατὰ σάρκα das κατὰ πνεῦμα ἁγ. gegenüber, und wie ersteres auf die leibliche, so geht letzteres auf die geistige Eigenthümlichkeit Christi. Diese war ein πνεῦμα ἁγιωσύνης, Geist der Heiligkeit, heiliger Geist, und nach diesem seinen innern Wesen war er als Sohn Gottes mächtiglich erwiesen (ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει), nämlich, wie dieſs schon von Anfang an des Apostels Hauptargument war, durch welches er selbst zuerst von der Hoheit Christi überzeugt worden, durch seine Auferstehung von den Todten. Auf dieser Überzeugung des Apostels von der Göttlichkeit des auf Erden erschienenen Christus ruhet nun jetzt seine ganze Anschauung von der Erlösungslehre. Der Tod Christi ist ihm nur darum weltversöhnend, weil Gott selbst in Christo war und das grofse Werk vollbrachte. Charakteristisch ist es daher, dafs er, wo er hier von dem Tode Christi zur Vergebung der Sünden spricht, gerade vorzugsweise den Ausdruck υἱὸς θεοῦ für Christus wählt, oder doch die Göttlichkeit Christi durch besondere Zusätze stark hervorhebt. So sagt er: „Wir sind mit Gott ausgesöhnt durch den Tod seines Sohnes" (Röm. 5, 10.); ferner: „Was ich noch lebe im Fleisch, das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebet und sich selber für mich hingegeben" (Gal. 2, 20.); ferner: „Gott hat seines eigenen Sohnes nicht verschonet, sondern ihn für uns alle hingegeben" (Röm. 8, 32.), und: „Gott war in Christo, die Welt mit sich versöhnend" (2 Cor. 5, 19.). Denkt sich aber hiernach der Apostel den Erlöser schon vor seiner

Sendung und während seines Wirkes auf Erden als Sohn Gottes im metaphysischen Sinne, so ist ihm derselbe nach seiner Erhebung zum Vater um so mehr Gegenstand göttlicher Verehrung. Nicht blofs als messianischen Richter bei seiner Wiederkehr denkt er sich ihn jetzt, sondern er ist ihm auch schon jetzt in der unsichtbaren Welt, wo er zur Rechten Gottes ist (ὃς καὶ ἔστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ Θεοῦ, Röm. 8, 34.), der ewige Richter über Alle, die da sterben. Weil der Tod ihm jetzt ein ἐνδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος, ein Auswandern aus dem Leibe, und ein ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον, ein Einheimischsein bei dem Herrn, ist (2 Cor. 5, 8.); ferner, weil er jetzt weifs (οἴδαμεν), dafs unmittelbar nach der Zerstörung dieses irdischen Zelthauses, d. i. des Leibes, wir ein Gebäude von Gott erhalten, ein nicht mit Händen gemachtes Haus, ein ewiges im Himmel (2 Cor. 5, 1.): so sagt er: „Wir mögen leben oder sterben, so sind wir des Herrn" (ἐάν τε οὖν ζῶμεν, ἐάν τε ἀποθνήσκωμεν, τοῦ κυρίου ἐσμέν), und: „Wenn wir sterben, so sterben wir dem Herrn" (τῷ κυρίῳ ἀποθνήσκομεν, Röm. 14, 8.). Darum sind in diesem Zusammenhange die Worte: „Wir alle werden treten vor den Richterstuhl Christi" (πάντες γὰρ παραστησόμεθα τῷ βήματι τοῦ Χριστοῦ, v. 10.), auf nichts Anderes zu beziehen, als auf das ewige Gericht im Himmel vor Christo; denn als Zweck seines Todes und seiner Auferstehung sieht der Apostel jetzt an, „dafs er sowohl über Todte, als Lebendige herrsche" (ἵνα καὶ νεκρῶν καὶ ζώντων κυριεύσῃ, v. 9.). Derselbe Sinn liegt nun auch in den Worten: „Denn wir müssen alle erscheinen (φανερωθῆναι δεῖ) vor dem Richterstuhle Christi (ἔμπροσθεν τοῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ), auf dafs ein Jeglicher vergolten empfange das bei Leibes Leben Gethane (τὰ διὰ τοῦ σώματος), je nachdem er gehandelt hat (πρὸς ἃ ἔπραξεν), es sei Gutes oder Böses" (2 Cor. 5, 10.); denn nicht blofs das hier gebrauchte τὰ διὰ τοῦ σώματος weist hin auf das kurz vorangegangene ἐνδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος und das gleich darauf folgende ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον (v. 8.), son-

dem auch das Einheimischsein bei dem Herrn ist gar nicht anders denkbar, als dafs ein Gericht vor Christo vorausgehe, welches erst über ein solches seliges Daheimsein bei ihm und ein Verstofsen von ihm entscheide. Darum nun, weil der Apostel ein solches Gericht gleich nach dem Tode erwartet, sagt er auch: „Da wir nun die Furcht des Herrn (d. i. vor dem Gericht des Herrn) kennen (*εἰδότες οὖν τὸν φόβον τοῦ κυρίου*), so suchen wir Menschen zu gewinnen" (*ἀνθρώπους πείθομεν*, v. 11.), und wie Christus vermöge (menschlicher) Schwachheit gekreuzigt sei und doch vermöge Gottes Kraft lebe, so hofft er nun, dafs auch er, wenn er auch schwach sei in ihm, doch vermöge Gottes Kraft mit ihm leben werde (*ἀλλὰ ζησόμεθα σὺν αὐτῷ ἐκ δυνάμεως θεοῦ*, 2 Cor. 13, 4.); ja, ihm wohlzugefallen (*εὐάρεστοι αὐτῷ εἶναι*) im Leben, wie im Tode (*εἴτε ἐνδημοῦντες, εἴτε ἐκδημοῦντες*), bezeichnet jetzt der Apostel als sein ganzes Bestreben (*φιλοτιμούμεθα*, 2 Cor. 5, 9.). Doch nicht blofs als Richter nach dem Tode, auch als Fürbitter bei Gott für die Seinen bezeichnet er jetzt den Erlöser; denn er fragt, wer sie verdammen solle, ob etwa Christus, der gestorben und, was noch mehr, auch auferstanden sei, der auch zur Rechten Gottes sei und sich für sie verwende (*ὃς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν*, Röm. 8, 34.). Dieser Gedanke, den wir schon beim Johannes kennen gelernt (vgl. 1 Joh. 2, 1.), hängt auf's Innigste mit der Lehre von der Erlösung zusammen und giebt ein neues Zeugnifs, wie gerade diese Lehre und die von der Person Christi beim Apostel sich jetzt auf's Innigste durchdringen. Eben weil aber die Versöhnung mit Gott durch Christus, als den Sohn Gottes, geschehen, der dadurch Mittler zwischen Gott und Menschen geworden, denkt er sich jetzt auch den Dank gegen Gott durch Christus für die Seinen vermittelt. Nicht etwa so jedoch, dafs dieser Dank erst durch Christus vor Gott gebracht werde, sondern dafs er in der rechten, Gott wohlgefälligen Weise im Herzen erfolge und so eine gnädige Aufnahme bei Gott finde. Es ist die durch Christus bewirkte *υἱοθεσία*, es ist der Geist Christi selbst, der im Herzen beten lehrt: „Abba,

lieber Vater!" (Gal. 4, 6. Röm. 8, 15.), und der so auch unser Dankgebet erst Gott wohlgefällig macht. Darum spricht der Apostel: „Zuvörderst danke ich meinem Gott durch Jesum Christum (διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ) um euer aller willen" (Röm. 1, 8.), und: „Ich danke Gott durch Jesum Christum, unsern Herrn" (Röm. 7, 25.). Dieses εὐχαριστεῖν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ drückt später der Apostel auch durch εὐχαριστεῖν ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν aus (Eph. 5, 20., vgl. Col. 3, 17.). Bedeutungsvoller jedoch für das, was Christus vom Himmel aus vermittelt, sind die Worte: „Dem allein weisen Gott durch Jesum Christum", sc. sei die Ehre in Ewigkeit (Röm. 16, 27.). Diese letztern Worte, die durch ein Anakoluth zu Christo gesetzt sind, jedoch augenscheinlich, soll der mit dem Dativ anfangende Satz vollendet werden (vgl. v. 25.), auch zu diesem zu suppliren sind, zeigen deutlich, dafs nach des Apostels Lehre auch die δόξα τοῦ θεοῦ durch Christus (διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ) in Ewigkeit (εἰς τοὺς αἰῶνας) vermittelt werde. Dieſs aber geschieht nicht etwa bloſs durch die Lehre Christi, sondern zugleich und vorzüglich durch seine vom Himmel herab wirkende geistige Macht; denn als durch und durch Geist, als Herrn des Geistes faſst er ihn jetzt, und die von ihm ausgehende Kraft ist sein Geist und somit er selbst, der in den Gläubigen wirkt. Wir erkennen hier klar, wie der Apostel sich die Persönlichkeit Christi im Himmel denkt. „Der Herr aber ist der Geist" (ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν, 2 Cor. 3, 17.), spricht er und bezeichnet damit die lebenskräftige, geistige und selige Leben wirkende Persönlichkeit Christi. Wo er selbst, oder, was hier dasselbe ist, „wo sein Geist ist, da ist Freiheit" (οὗ δὲ τὸ πνεῦμα τοῦ κυρίου, ἐκεῖ ἐλευθερία, v. 17.), d. h. nach dem Zusammenhange zwar zunächst: da ist Freiheit vom jüdischen Gesetze (vgl. v. 16. Gal. 5, 1. 13.); allein der Apostel spricht hier offenbar eine allgemeinere Sentenz aus, nämlich die: da ist Freiheit überhaupt, geistige Freiheit, d. i. da liegen weder die Augen, noch die Kräfte des Geistes gebunden, die einen schauen klar die Herrlichkeit Christi, die andern verklären sich im-

mer mehr zu dem heiligen Bilde Christi, von dem, als dem Herrn des Geistes, eben dieſs sein Bild in uns immer herrlicher durch seines Geistes Einwirkung entfaltet wird. Nichts Anderes finde ich in den bedeutungsvollen Worten: „Wir aber alle schauen mit unverhülltem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn im Spiegel (*τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι*) und werden in dasselbe Bild umgewandelt (*τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα*) von Herrlichkeit zu Herrlichkeit (*ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν*), sintemal vom Herrn des Geistes" (*καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος*) (2 Cor. 3, 18.). Aus dieser Anschauung vom Herrn, als dem Geiste, fliefst nun des Apostels ganze Überzeugung von der in den Gläubigen wirkenden Kraft Christi. Sie ist durch und durch geistiger Natur und wird das *πνεῦμα τοῦ υἱοῦ θεοῦ* (Gal. 4, 6.), *πνεῦμα Χριστοῦ* (Röm, 8, 9. 11.) genannt, das gleichbedeutend ist mit dem *πνεῦμα θεοῦ* (Röm. 8, 9. 14.). Dafs aber Beides identisch gebraucht wird, hat darin seinen Grund, dafs der Apostel auch das *πνεῦμα θεοῦ*, das er Röm. 1, 4. *πνεῦμα ἁγιωσύνης* nennt, in Christi Person zur Erscheinung gekommen sieht, so dafs nach seiner Erhebung zum Vater sein ganzes Wesen, von diesem Geiste seines Vaters erfüllt und durchdrungen, nun geistiger, d. i. hier göttlicher, Natur ist. Darum spricht er: „Wenn wir auch Christum dem Fleische nach gekannt haben (*κατὰ σάρκα*), so kennen wir ihn doch jetzt nicht mehr" (2 Cor. 5, 16.). Alles Äufserliche und Menschliche bei Christo selbst und der neuen, durch ihn bewirkten Schöpfung des Menschen schwindet jetzt in des Apostels Augen; nur das Geistige hat ihm einen Werth; denn geistig und göttlich ist die Kraft, die von Christo ausgeht und in den Seinen wirkt. Sie stärkt mächtig zu allem Guten und hilft alles Böse überwinden. Darum hört denn auch der Apostel in einer ihm gewordenen Offenbarung des Herrn eigene Worte: „Es genüget dir meine Gnade; denn meine Kraft (*ἡ γὰρ δύναμίς μου*) erweiset sich in Schwachheit vollkommen" (*τελειοῦται*, 2 Cor. 12, 9.), und der Apostel fährt fort: „Am liebsten also will ich mich vielmehr meiner Schwachheiten

rühmen, auf dafs mir einwohne die Kraft Christi" (ἡ δύναμις τοῦ Χριστοῦ). Den Corinthern aber schreibt er, dafs Christus für sie nicht schwach, sondern kräftig unter ihnen sei (ὃς εἰς ὑμᾶς οὐκ ἀσθενεῖ, ἀλλὰ δυνατεῖ ἐν ὑμῖν, 2 Cor. 13, 3.), und sagt ihnen: „Oder erkennet ihr es nicht an euch selbst, dafs Jesus Christus in euch ist?" (ἐν ὑμῖν ἐστιν; 2 Cor. 13, 5.) Dafs aber in den Aposteln selbst vor Allem Christus wirkte, spricht er aus in den Worten: „Denn der in Petrus wirksam war (ὁ γὰρ ἐνεργήσας Πέτρῳ) zum Apostelamte der Beschnittenen, wirkte auch in mir (ἐνήργησε καὶ ἐμοί) zu dem der Heiden" (Gal. 2, 8.). Darum wiederholt er, dafs Christus in ihm rede und er in Christo (τοῦ ἐν ἐμοὶ λαλοῦντος Χριστοῦ, 2 Cor. 13, 3. ἐν Χριστῷ λαλοῦμεν, 2 Cor. 2, 17. 12, 19.), und erwähnt der Gewalt (ἐξουσίαν), die ihm der Herr verliehen (ἔδωκεν ὁ κύριος), den Corinthern zur Erbauung (εἰς οἰκοδομήν) (2 Cor. 10, 8. 13, 10.); ja er leitet, was er gewirkt durch Wort und That, von Christo ab; denn er spricht: „Ich vermesse mich nicht, etwas zu sagen, was nicht Christus durch mich gewirkt (ὧν οὐ κατειργάσατο Χριστὸς δι' ἐμοῦ) zur Bewirkung des Gehorsams unter den Heiden, durch Wort und That (λόγῳ καὶ ἔργῳ), durch Kraft der Zeichen und Wunder (ἐν δυνάμει σημείων καὶ τεράτων), durch Kraft des heiligen Geistes" (Röm. 15, 18—19.). In Widerwärtigkeiten und Leiden aber fühlt er sich durch Christus gestärkt und sagt, dafs Gott ihn durch Christum oder in Christo allezeit triumphiren lasse (τῷ δὲ θεῷ χάρις τῷ πάντοτε θριαμβεύοντι ἡμᾶς ἐν τῷ Χριστῷ, 2 Cor. 2, 14.), ja, dafs die Christen in allen Leiden weit überwänden durch den, der sie geliebt habe (ἐν τούτοις πᾶσιν ὑπερνικῶμεν διὰ τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς, Röm. 8, 37.). Da aber so Christi Macht vermöge des ihm inwohnenden und von ihm kommenden Geistes Gottes auch Gottes Macht selbst ist, so sagt der Apostel auch geradezu, dafs Gott ihn tüchtig gemacht (ἱκάνωσεν ἡμᾶς) zum Diener eines neuen Bundes, dafs seine Tüchtigkeit von Gott komme (ἡ ἱκανότης ἡμῶν

ἐκ τοῦ θεοῦ, 2 Cor. 3, 5. 6.), sowie er auch seine Berufung und Befähigung zum Apostel sowohl von Gott, als vom Erlöser herleitet (Gal. 1, 1. 2 Cor. 1, 1. 10, 8. 13, 10., vgl. Eph. 3, 7. Col. 1, 25.). Bei so erhabener und verklärter Vorstellung von der Person Christi tritt nun auch der Gegensatz zwischen ihm und den Menschen, gleichwie zwischen dem Allwissenden und uns, stärker hervor. Denn der Apostel sagt jetzt: „Wir befleifsigen uns des Guten nicht allein vor dem Herrn (ἐνώπιον κυρίου), sondern auch vor Menschen" (ἐνώπιον ἀνθρώπων, 2 Cor. 8, 21.), und bezeugt, dafs er drei Mal den Herrn gebeten habe (τρὶς τὸν κύριον παρεκάλεσα), dafs jener Engel des Satans von ihm wiche (2 Cor. 12, 8.). Schreibt er aber hiernach ganz bestimmt dem Erlöser eine göttliche Allwissenheit und Macht zu, so ist jetzt um so mehr der entschiedene Gegensatz in seiner Versicherung zu begreifen, dafs er nicht von Menschen, noch durch einen Menschen, sondern durch Jesum Christum und Gott, den Vater, sein Apostelamt habe (Gal. 1, 1., vgl. v. 12.), sowie jetzt die bedeutungsvolle Zusammenstellung erklärlich wird: „Die Gnade unseres Herrn Jesu Christi und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des heiligen Geistes sei mit euch allen!" (2 Cor. 13, 13.) Kann hieraus, will man unbefangen sein, auch immer noch nicht die Athanasianische Trinität gefolgert werden, so ist doch so viel gewifs, dafs eine Paulinische hier vorliegt, wonach Christus vom Himmel herab Gnade erweisen kann, und zwar Gnade im Paulinischen Sinne, durch Vergebung der Sünden, die Liebe Gottes aber der Quell dieser Sündenvergebung ist, und die Gemeinschaft oder Mittheilung des heiligen Geistes diesen himmlischen Segen den Herzen aneignet und gewifs macht. Alle Drei wirken daher zu einem einzigen Ganzen, unserm ewigen Heile, zusammen, sind in diesem Ziele mit einander vollkommen Eins, und Christus und der heilige Geist haben, göttlichen Wesens, wie sie sind, aus Gott selbst ihr Dasein und in ihm ihren einzigen und letzten Grund. Dafs Gott selbst hier in die Mitte

gestellt ist, gewinnt danach seine tiefe Bedeutung. Er ist der Grund und die Quelle, wie des Heiles, so des Sohnes und des heiligen Geistes, und das τοῦ θεοῦ, das ihn hier von dem τοῦ κυρίου und dem τοῦ ἁγίου πνεύματος unterscheidet, charakterisirt ihn zugleich als den μόνος ἀληθινὸς θεός (Joh. 17, 3.), von dem der Erlöser sich selbst wohl unterschieden, und dem er sich überall untergeordnet hat (s. oben). Wir haben also auch hier des Erlösers eigene Lehre, zu deren reiner Erkenntniss der Geist Gottes den Apostel geführt. Denn fassen wir zusammen, was wir in diesen drei Briefen gefunden, so ist es diese: **Christus ist der wahrhaftige Sohn Gottes, der zu bestimmter Zeit aus der unsichtbaren Welt zur Erlösung der Menschen von Gott gesandt ist. Er ist nach Vollbringung seines Werkes und nach seiner Rückkehr zum Vater der Richter über Alle, nicht blofs am Ende der Welt, sondern auch unmittelbar nach dem Tode. Er vertritt die Seinen beim Vater und wirkt mit unsichtbarer, geistiger Macht auf Erden fort; denn er selbst ist Geist und Herr des Geistes, und in Gemeinschaft mit dem Vater und dem heiligen Geiste ist er es nun, von dessen Gnade das ewige Heil aller Menschen ausgeht und bewirkt wird.**

Über die nächstfolgende Zeit in des Apostels Leben berichtet nun die **Apostelgeschichte c. 20, 3—c. 28, 31.** Es ist die Zeit von seiner Abreise aus Corinth, nachdem er dort den Römerbrief geschrieben, bis zu seiner Ankunft in Rom. Obgleich nun dieser Abschnitt sich mehr mit des Apostels äufseren Lebensschicksalen beschäftigt, als mit seiner Lehrthätigkeit, und wir daher nicht erwarten dürfen, dafs seine so eben entwickelte Ansicht von der Person Christi hier ausführlich wieder vorkommen werde: so fehlt es doch nicht an deutlichen und sprechenden Beweisen, dafs jene Ansicht jetzt wirklich in des Apostels Seele lebte. Den Ephesinischen Ältesten z. B. sagt er in Milet auf seiner Rückreise nach Jerusalem die bedeutungsvollen Worte: „Ich habe euch ohne Rückhalt den ganzen Rath-

schlufs Gottes verkündet" (πᾶσαν τὴν βουλὴν τοῦ θεοῦ, Act. 20, 27.). Diese βουλὴ τοῦ θεοῦ ist ohne Zweifel dasselbe, was er Röm. 16, 25. das μυστήριον χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένον nennt, und womit er die Sendung Christi aus der unsichtbaren Welt zur Erlösung der Menschen bezeichnet. Gerade diese Bezeichnung des Erlösungswerkes aber, als des von ewigen Zeiten her verborgenen Rathschlusses oder Geheimnisses Gottes, die er später öfter wählt (Col. 1, 26. 2, 2. Eph. 1, 9. 3, 3. 5. 9. 11.), kommt am Schlufs des Römerbriefes zuerst klar und bestimmt vor, nachdem die erste Andeutung davon in dem zu Ephesus geschriebenen ersten Corintherbriefe gegeben ist (1 Cor. 2, 7.); sie weist hin auf die im Galaterbriefe ausgesprochene Überzeugung des Apostels, dafs Gott, nachdem das πλήρωμα τοῦ χρόνου gekommen, seinen Sohn gesandt habe (Gal. 4, 4.), und wir haben somit hier in dem einzigen Worte: Rathschlufs Gottes, die deutliche Spur des im Apostel jetzt lebenden Glaubens, dafs Gott nach seinem ewigen Rathschlufs seinen eigenen Sohn herabgesandt habe auf die Erde. Das Wort βουλή selbst aber gebraucht der Apostel auch Eph. 1, 11. Die mit dem Glauben an den Erlöser aber, als den wahrhaftigen Sohn Gottes, innig zusammenhangende Lehre von der Bedeutung seines Todes am Kreuze, die der Apostel kurz zuvor im Galater- und Römerbriefe entwickelt, findet sich unverkennbar auch in seiner Äufserung an dieselben Ephesinischen Ältesten angedeutet, dafs der Herr die Gemeinde mit seinem Blute erworben (ἣν περιεποιήσατο διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος, Act. 20, 28.); weshalb er auch das Evangelium nun das Evangelium der Gnade Gottes (τὸ εὐαγγ. τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ, Act. 20, 24.), das Wort seiner Gnade (ὁ λόγος τῆς χάριτος αὐτοῦ, v. 32.) nennt. Die dankbare Liebe aber für das, was Christus auch ihm durch seinen Tod erworben, treibt ihn zu der Äufserung: „Denn nicht nur mich binden zu lassen, sondern auch zu sterben in Jerusalem, bin ich bereit für den Namen des Herrn Jesu" (Act. 21, 13.). Dafs aber der Apostel die Wiederkunft des Herrn und das Gericht dabei jetzt nicht mehr so nahe erwartet, als in den beiden Thes-

salonicher- und dem ersten Corintherbriefe (s. oben), zeigt der sprechende Umstand, dafs er jetzt zu den Ephesinischen Ältesten wiederholt von seinem Tode spricht (Act. 20, 24. 25. 29. 38., vgl. Act. 21, 13.), also nicht mehr, wie früher, bei jener Wiederkunft Christi noch unter den Lebenden zu sein glaubt. Die Erwähnung des zukünftigen Gerichtes (*τοῦ κρίματος τοῦ μέλλοντος ἔσεσθαι*) in Gegenwart des Felix und der Drusilla (Act. 24, 25.) scheint daher nicht undeutlich auch auf Christus als den Richter in der Ewigkeit hinzudeuten; denn Felix erschrickt (*ἔμφοβος γενόμενος*) und bricht auf der Stelle die Unterredung ab, was weniger erklärbar, wenn damit das messianische Gericht am Ende der Welt gemeint gewesen wäre. Dafs aber der Erlöser als im Himmel lebend und geistig von dort herab wirkend von Paulus dargestellt ward, liegt ein Mal schon in den Worten des Festus vor Agrippa, dafs die Juden mit Paulus Streitfragen gehabt über ihre eigenthümliche Gottesverehrung und über einen gewissen verstorbenen Jesus, von dem Paulus sage, er lebe (Act. 25, 19.), und mehr noch in der Äufserung des Apostels selbst, dafs (eigentlich ob, *εἰ*) Christus, zuerst von den Todten auferstanden, nun Licht verkünden werde (*φῶς μέλλει καταγγέλλειν*) dem Volke und den Heiden (Act. 26, 23.); denn nicht in Person that Christus das noch auf Erden nach seiner Auferstehung, sondern durch seinen Geist, der die Apostel zu jener Verkündigung trieb. Von dieser geistigen Macht Christi aber machte der Apostel selbst die abermalige Erfahrung, dafs zu Jerusalem der Herr ihm in der Nacht erschien und sprach (*ἐπιστὰς αὐτῷ ὁ κύριος εἶπε*): „Sei gutes Muthes, Paulus. Denn wie du in Jerusalem von mir gezeugt hast, also sollst du auch in Rom zeugen" (Act. 23, 11.). Wenn es aber zuletzt vom Apostel heifst, dafs er in Rom den versammelten Juden die Lehre von dem Reiche Gottes vortrug und bezeugte und mit aller Freimüthigkeit von Christo lehrte (Act. 28, 23. 31.), so ist nicht anzunehmen, dafs er dabei nur von der Wiederkunft Christi geredet, sondern vielmehr, dafs er ihnen das

wahre, von Christo, als dem Sohne Gottes, bereits auf Erden gestiftete und durch ihn vom Himmel aus regierte Reich Gottes verkündet habe, wie er es Röm. 14, 17., vgl. Gal. 5, 21—22. 1 Cor. 4, 20., selbst schon bezeichnet hatte.

γ) Finden wir nun aber auch in dem Bericht der Apostelgeschichte weiter keine Andeutung von der in seinen früheren Briefen klar ausgesprochenen Überzeugung des Apostels: in den etwa drei bis vier Jahre nach dem Römerbriefe in Rom selbst geschriebenen Briefen, dem an die Colosser, an die Epheser und an Philemon, zeigt sich unverkennbar der weitere Fortschritt und die Entwickelung seiner früheren, von der Person Christi bereits dargelegten Ansicht. Da nun jene Briefe zu gleicher Zeit vom Apostel verfafst und durch den Tychicus nach Asien abgesandt wurden, so sind sie auch alle drei zugleich als Quellen der um jene Zeit im Apostel vorhandenen Glaubensüberzeugung zu benutzen. Nach einem allgemeinen psychologischen Gesetze aber sind die einzelnen Theile der früher vom Apostel aufgenommenen Wahrheit hier bereits klarer erkannt, fester begründet und weiter entwickelt. Diefs zeigt sich zunächst in der Idee vom Sohne Gottes, dessen metaphysisches Wesen zunächst nach Zeit und Art seines Ursprungs näher bestimmt ist. Nicht blofs die einfache Benennung: υἱὸς τοῦ θεοῦ, findet sich jetzt (Eph. 4, 13.), sondern die bezeichnendere: υἱὸς τῆς ἀγάπης αὐτοῦ (Col. 1, 13.), d. i. des Sohnes, der seine Liebe hat, oder, wenn man den Genitiv als Genit. subi. faſst, den seine Liebe besitzt und dem sie zugewandt ist κατ' ἐξοχήν, ähnlich wie das hebräische בֶּן־אוֹנִי, Sohn meines Schmerzes (1 Mos. 35, 18.). Auch ἠγαπημένος nennt ihn der Apostel (Eph. 1, 6.), was mehr, als ἀγαπητός, auf den früheren Beginn und die ununterbrochene Fortdauer jener Liebe hinweist. Die Erklärung davon aber liegt in dem πρωτότοκος πάσης κτίσεως, d. i. der Erstgeborene aller oder der ganzen Schöpfung (Col. 1, 15., vgl. v. 23.). Hier liegt zunächst in dem πρῶτος sowohl eine Zeit- als eine Rangbestimmung; der Sohn Gottes ist der Erste, d. h. ist früher dagewesen, als die

ganze Schöpfung, er machte gleichsam den Anfang aller Wesen und Dinge, die nach ihm von Gott in's Dasein gerufen wurden. Die Bezeichnung πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, der Erstgeborene von den Todten (v. 18.), macht den Sinn jenes πρῶτος unzweifelhaft, und die ausdrückliche Erklärung: καὶ αὐτός ἐστι πρὸ πάντων, und er ist vor Allem (v. 17.), kann nur auf ein Voransein der Zeit nach bezogen werden. Dieses Voransein nun bezeichnet der Apostel selbst noch näher durch folgende Ausdrücke: πρὸ καταβολῆς κόσμου, vor Gründung der Welt (Eph. 1, 4.), κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων, nach dem Rathschlusse von Ewigkeit her (Eph. 3, 11.); denn wenn, wie es weiter heifst, Gott diesen Rathschluſs in Christo Jesu gefafst (ἣν ἐποίησεν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ), so mufste auch dieser schon in Ewigkeit dasein*). Eine zweite in dem πρῶτος hier liegende Bedeutung ist jedoch nicht zu übersehen; sie bezieht sich auf den Rang des Sohnes Gottes; denn der Erste bezeichnet zugleich auch den Vorzüglichsten, und das will nach dem Zusammenhange der Apostel hier offenbar mitausdrücken. Die ganze Stelle spricht von dem über die ganze Schöpfung erhabenen Wesen Christi, und das πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν (v. 18.) drückt ebenfalls nicht blofs den Vorrang der Zeit nach, sondern zugleich auch der daran erkennbaren Würde nach aus (vgl. Röm. 8, 29. εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς). Dafs aber der Apostel diesen Sinn wirklich mit dem πρῶτος zugleich ausdrücken will, zeigt der Zusatz: „auf dafs er unter Allen, oder besser: in allen Stücken, der Erste sei" (ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων, v. 18.). Hier hat das Verbum πρωτεύειν, wie Esth. 5, 11.

*) Das ποιεῖν hier wollen Manche für vollbringen nehmen, so dafs der Sinn wäre, Gott habe seinen in Ewigkeit gefafsten Rathschluſs in Christo Jesu hier auf Erden ausgeführt. Allein de Wette selbst gesteht, dafs das ποιεῖν τὴν πρόθεσιν dann nicht gut griechisch wäre, und das bestimmt vorliegende Beispiel: συμβούλιον ποιεῖν = einen Rath halten, nicht ausführen (Marc. 3, 6.), spricht laut für unsere Erklärung.

in d. LXX. 2 Macc. 6, 18. Joseph. Antiq. IX, 8, 3., offenbar die Bedeutung von Rang, Herrschaft, Vorsteherschaft. Den Vorrang aber vor der ganzen Schöpfung drückt der Apostel noch deutlicher durch die zweite Hälfte des Wortes πρωτότοκος aus, indem er so die Art der Entstehung oder des Ursprungs des Sohnes Gottes als durchaus verschieden von dem Ursprunge der ganzen Welt bezeichnet. Die letztere nennt er κτίσις und gebraucht von ihrer Entstehung zwei Mal das Wort κτίζεσθαι (v. 16.). Ihr Ursprung kann schon defshalb nicht derselbe mit dem des Sohnes Gottes sein, weil sie durch ihn (ἐν αὐτῷ und δι' αὐτοῦ, v. 16.) geschaffen worden, also nothwendig eine andere Entstehung haben mufs, als er selbst; seine Entstehung ist nun aber durch eine Form des Verbums τίκτειν bezeichnet, und diefs drückt, abgesehen von jeder anthropomorphistischen Bedeutung, doch zuversichtlich ein so unmittelbares Hervorgehen aus dem Wesen Gottes selbst aus, wie von keinem Wesen oder Dinge in der Schöpfung gesagt wird oder gesagt werden kann; darum ist denn auch die πᾶσα κτίσις von dem πρωτότοκος unterschieden, ja ihm untergeordnet, als sein Werk. Diefs führt uns auf die ihm vom Apostel zugeschriebene Würde und Macht, durch die er sein Wesen näher charakterisirt. Drei Ausdrücke sind es zunächst, welche der Apostel zur Bezeichnung der über alle geschaffenen Wesen erhabenen Würde Christi wählt; er nennt ihn nämlich das Ebenbild des unsichtbaren Gottes (εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, Col. 1, 15.), er sagt, dafs in ihm wohne die ganze Fülle der Gottheit (ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος, Col. 2, 9. 1, 19.), und er erklärt, dafs in ihm alle Schätze der Weisheit und Erkenntnifs verborgen sind (ἐν ᾧ εἰσι πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ τῆς γνώσεως ἀπόκρυφοι, Col. 2, 3.). Wohl beziehen sich alle drei Aussagen auf die Person des Erlösers, wie er geschichtlich dasteht, d. i. wie er auf Erden in menschlicher Gestalt erschienen ist; denn das θεὸς ἀόρατος in der ersten Stelle weist nothwendig darauf hin, dafs das εἰκών eben ein sichtbares (ὁρατός) gewesen, und

das war es im irdischen Leben des Erlösers wirklich; auch bezieht sich das relative ὅς in dem ὅς ἐστιν εἰκών, auf den zuvor (v. 14.) erwähnten geschichtlichen Christus. Ebenso ist in der folgenden Stelle davon die Rede, dafs das πλήρωμα τῆς θεότητος geschichtlich in der Person Christi gewohnt habe, wie ja der Zusatz: σωματικῶς, ganz bestimmt auf das σῶμα Christi hier auf Erden hinweist; und endlich bezieht sich auch in der dritten Stelle das relative ἐν ᾧ auf den dicht zuvor genannten Christus. Allein schliefsen wir rückwärts, so ist ja eben darum in dem geschichtlichen Christus alle jene göttliche Herrlichkeit zur Anschauung gekommen, weil sie zuvor, d. i. ehe er in diese Welt kam, in seinem Wesen lag und in und mit diesem für alle Ewigkeit existirt; darum, und das ist wohl zu beachten, in allen drei Stellen der bedeutungsvolle Gebrauch des Präsens (ὅς ἐστιν εἰκών — ἐν αὐτῷ κατοικεῖ — ἐν ᾧ εἶσι —), da nothwendig, wenn von der geschichtlichen Persönlichkeit Christi allein die Rede sein sollte, die Präterita gebraucht sein müfsten. Nun aber giebt über das εἰκὼν τοῦ θεοῦ das folgende πλήρωμα τῆς θεότητος offenbaren Aufschlufs. Das Ebenbild Gottes besteht gerade darin, dafs die Fülle der Gottheit, d. i. die Gesammtheit der göttlichen Lebenskräfte, in Christo zur Erscheinung kam. Denn θεότης, verschieden von θεός, dem persönlichen Gott, und von θειότης, der Göttlichkeit, bezeichnet das Wesen und die Natur Gottes, die göttliche οὐσία; also die volle göttliche Natur, der Inbegriff aller göttlichen Eigenschaften und Kräfte, wird hiermit Christo zugeschrieben, und gerade darum ist er auch auf Erden ein εἰκὼν τοῦ θεοῦ ἀοράτου gewesen. Daraus aber folgt von selbst, dafs auch die σοφία und die γνῶσις in ihm, wie in Gott, zu denken ist, und das Wort des Apostels: „in welchem alle Schätze der Weisheit und der Erkenntnifs verborgen sind" (Col. 2, 3.), beruhet auf dieser Grundanschauung des in Christo zur Erscheinung gekommenen vollkommenen Ebenbildes Gottes. Selbst wenn man den Sinn jener Worte so fafst, dafs man durch Christus allein zu allen Schätzen der Weisheit und Erkenntnifs

gelangen könne, so folgt doch immer, dafs in Christo, als dem Quell aller Weisheit, diese selbst im höchsten Maise vorhanden sein müsse; verborgen aber (*ἀπόκρυφοι*) werden jene Schätze genannt, weil zu ihrer Erkenntnifs ein tieferes Eindringen in das Wesen Christi, wie in den Rathschlufs Gottes, nachdem er ihn zur Erlösung der Menschen gesandt, erforderlich bleibt. Zur Erkenntnifs des Wesens Christi gehört aber zugleich die Erkenntnifs seiner Macht, d. i. der Macht, die er vor seiner Erscheinung auf Erden, als Sohn Gottes, bereits beim Vater besessen. Der Apostel bezeichnet sie als die die Welt erschaffende, erhaltende und zu ihrem letzten Zweck führende, d. i. erlösende. Achten wir auf die vom Apostel gebrauchten Worte: „In ihm ist Alles geschaffen, Alles ist durch ihn geschaffen" (*ἐν αὐτῷ* und *δι' αὐτοῦ*, Col. 1, 16.): so bezeichnet das *ἐν* hier zugleich die Bedingung, das *διά* aber das Werkzeug zur Schöpfung; der Sohn Gottes war nämlich Beides; in ihm, als dem *χωνότοκος*, ruhete die göttliche Macht zur Hervorbringung des ganzen Weltalls; durch ihn, als das Werkzeug, ward sie daher auch wirklich vollbracht. Es ist aber die ganze Welt, die durch ihn geschaffen worden; denn der Apostel sagt: „Alles im Himmel und auf Erden (*τὰ πάντα τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς*), das Sichtbare und das Unsichtbare" (*τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα*), und gerade dieſs Letztere, die unsichtbare Geisterwelt, bezeichnet er näher noch durch den Zusatz: „seien es Throne oder Herrschaften oder Obrigkeiten oder Gewalten" (*εἴτε θρόνοι, εἴτε κυριότητες, εἴτε ἀρχαί, εἴτε ἐξουσίαι*); denn diese ganze Stufenfolge der höheren Geisterwelt führt Paulus ausdrücklich mit Rücksicht auf die Engel- und Geisterlehre der Colossischen Irrlehrer an, um den Colossern zu zeigen, wie die ganze Engelwelt in allen ihren Abstufungen Christo unterthan sei, da sie durch ihn erst in's Dasein gerufen worden. Über sie herrscht er daher auch wieder nach seiner Rückkehr zum Vater; denn er sagt, dafs Gott ihn von den Todten auferweckt und zu seiner Rechten gesetzt hat im Himmel, hoch über alle Obrig-

keit und Gewalt und Macht und Herrschaft und über jeglichen Namen, der genannt werden mag, nicht nur in dieser Welt, sondern auch in der zukünftigen (*ὑπεροχὴν πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως καὶ κυριότητος καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι*) (Eph. 1, 20—21.). Dafs aber Gott selbst es sei, der alles dieſs durch seinen Sohn, als das Mittel und Werkzeug dazu, in's Dasein gerufen habe, drückt er noch besonders durch die Worte aus: „Gott, der Alles geschaffen hat durch Jesum Christum" (*ἐν τῷ θεῷ τῷ τὰ πάντα κτίσαντι διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*, Eph. 3, 9.). Mit dieser Idee der Schöpfung durch Christus verbindet sich nun auch die der Erhaltung des Weltalls durch ihn. In ihm, als in seinem Grunde, hat das ganze Weltall seinen Halt, seinen Fortbestand; denn das sagen die Worte: „und Alles bestehet in ihm" (*καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκε*, Col. 1, 17.). Diese erhaltende Macht Christi ist aber zugleich auch eine rettende und erlösende, und zwar für die ganze Welt, die sichtbare, wie die unsichtbare. Darauf weist zunächst die kurze Hindeutung hin: „Alles ist durch ihn und für ihn (*εἰς αὐτόν*) geschaffen" (Col. 1, 16.), d. i. Alles ist auf ihn hingerichtet (*εἰς*), was geschaffen ist durch ihn, und zwar darum, weil es Gott gefiel, „durch ihn Alles zu versöhnen mit sich (*εἰς αὐτόν*, oder, liest man *εἰς αὐτόν*, zu ihm, d. i. Christo, hin, wie v. 16.), Frieden stiftend durch das Blut seines Kreuzes, durch ihn, sei es, was auf Erden, sei es, was im Himmel ist" (*εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, Col. 1, 20.). Hiernach sind nicht blofs die Menschen auf Erden, sondern auch die Geister des Himmels mitumfafst in der erlösenden Thätigkeit Christi; auch die unsichtbaren Geister haben Antheil an dem Erlösungstode Christi; darum sind auch sie *εἰς αὐτόν* geschaffen, wie die Menschenwelt; denn der Plan Gottes bei der Sendung seines Sohnes war, „Alles wieder zusammenzufassen in Christo (*ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ*), sowohl was im Himmel, als was auf Er-

dem ist" (τά τε ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς. Eph. 1, 10.).

Aus diesen Stellen erhellt aber auch zugleich, wie bei der höchsten, göttlichen Erhabenheit, die der Apostel Christo vor seiner Menschwerdung zuschreibt, er ihn dennoch Gott selbst entschieden unterordnet und hierin der Lehre des Johannes, ja des Herrn selbst durchaus treu bleibt. Gott gefiel es, in ihm die ganze Fülle der Gottheit wohnen zu lassen (Col. 1, 19.); Gottes Werkzeug war er, durch welches Alles geschaffen worden (Eph. 3, 9.); Gott beschlofs, durch ihn Alles zu versöhnen mit sich (Col. 1, 20.); Gottes Wille war es, Alles wieder zusammenzufassen in ihm (Eph. 1, 10.); Gott hat uns erwählt in ihm vor Gründung der Welt (Eph. 1, 4.); Gott hat von Ewigkeit her den Rathschlufs gefafst in ihm (Eph. 3, 11.). Diefs, sowie die Abkunft und die Sendung von Gott, bezieht sich unstreitig auf eine Unterordnung unter Gott vor seiner Erscheinung auf Erden, so dafs die gewöhnliche Ansicht, er sei nur seiner Menschheit nach Gott untergeordnet, hier ebenso wenig, wie in den Äufserungen Christi selbst, begründet erscheint. Ward aber Christus vom Apostel schon in seiner Präexistenz Gott untergeordnet gedacht, so in seinem irdischen Leben und nach seiner Erhebung zum Vater nicht weniger. Gott, heifst es, hat uns begnadigt in dem Geliebten (Eph. 1, 6.); Gott hat die Macht seiner Kraft wirksam erwiesen in Christo Jesu (Eph. 1, 19—20.); der Gott unseres Herrn Jesu Christi verleihe euch den Geist der Weisheit und der Offenbarung (Eph. 1, 17.). Und von seiner Erhebung heifst es: „Gott hat ihn zu seiner Rechten gesetzt im Himmel" (Eph. 1, 20.); „Gott hat Alles unter seine Füfse unterworfen und ihn gesetzt über Alles zum Haupt der Gemeinde" (Eph. 1, 22.)*).

*) Vergl. Lutz, Bibl. Dogm. S. 344—347. Vortrefflich ist, was derselbe hier für die Unterordnung Christi unter den Vater beim Paulus und Johannes, sowie überhaupt gegen die Athanasianische

Diese Unterordnung unter Gott, die auch Philo von seinem Logos festhält, sowie die von der göttlichen Natur Christi gebrauchten Ausdrücke, die gerade ebenso beim Philo vom Logos vorkommen, zeigen zu deutlich, welche Idee vom Apostel zur Darstellung der Hoheit Christi benutzt ist, um die Augen dagegen verschliefsen zu können. Die Worte: εἰκὼν θεοῦ, πρωτότοκος θεοῦ υἱός, finden sich gerade so beim Philo vom Logos; ja er bezeichnet ihn ferner als σκιὰ θεοῦ, als πρεσβύτατος θεοῦ υἱός, als πρωτόγονος, ja selbst als θεός, nämlich als ἕτερος und δεύτερος θεός; er nennt ihn daher ewig (ἀΐδιος), älter, als alles Entstandene (πρεσβύτερος τῶν γένεσιν εἰληφότων), weder ungeboren wie Gott, noch geboren wie die Menschen (οὔτε ἀγέννητος ὡς ὁ θεὸς ὢν οὔτε γεννητὸς ὡς ὑμεῖς); durch ihn ist die ganze Welt geschaffen (δι' οὗ σύμπας ὁ κόσμος ἐδημιουργεῖτο); er ist das Werkzeug, durch welches Gott die Welt schuf (ᾧ καθάπερ ὀργάνῳ προσχρησάμενος ἐκοσμοποίει — ὄργανον, δι' οὗ κατεσκευάσθη); er steht über der ganzen Welt (ὑπεράνω παντός ἐστι τοῦ κόσμου); er ist Regierer des Weltalls (κυβερνήτης τοῦ παντός), Vermittler zwischen Gott und Menschen und Fürbitter für diese (αὐτὸς ἱκέτης μέν ἐστι τοῦ θνητοῦ κηραίνοντος ἀεί, παράκλητος πρός τε ἀμνηστείαν ἁμαρτημάτων καὶ χορηγίας ἀφθονωτάτων ἀγαθῶν) (s. die Citate aus Philo zu §. 156. in de Wette's biblisch. Dogmatik und Philo, Thl. I. S. 121. 145. 653. und Thl. II. S. 225. Ausg. v. Mangey, bei Wahl u. d. W. λόγος, S. 296. Col. 2.). Hiernach ist es wohl kaum zweifelhaft, dafs der Apostel die Philonische Logoslehre benutzte, um die göttliche Hoheit Christi seinen Lesern klar und einleuchtend zu machen. Wo und wie er selbst damit bekannt geworden, ist freilich nicht nachzuweisen; allein, geschah es in Ephe-

Homousie sagt. Gegen die von ihm angeführten, trefflich zusammengestellten und auf klarer, biblischer Lehre beruhenden Gründe möchte nicht leicht ein unbefangenes Gemüth sich verschliefsen können.

sus, wo auch Johannes bei Abfassung seines Evangeliums die Logosidee benutzte, so erklärt sich um so mehr, weshalb Paulus gerade in diesen Briefen, die nach Kleinasien gingen, und zwar nach Orten, wo die Logosidee unter den Gebildeten nicht unbekannt war, davon Gebrauch machte. Dafs er indefs nicht ohne Weiteres Alles benutzte, was Philo von seinem Logos sagt, sondern nur gerade das, was ihm angemessen schien, um die göttliche Natur Christi seinen Lesern zur Anschauung zu bringen, zeigt ein Mal, dafs er keineswegs, wie Philo den Logos, Christum den Erzengel, ἀρχάγγελον, nennt (*Quis rer. divin. haer.* p. 509.); denn eine solche Idee hätte der Engel- und Geisterlehre jener Colossischen Irrlehrer nur Vorschub geleistet, und es kam ihm doch gerade darauf an, die Erhabenheit Christi über die ganze Engel- und Geisterwelt darzuthun; sodann aber vermeidet er es auch, jedenfalls, weil es ihm unpassend schien, Christum als θεόν oder δεύτερον θεόν zu bezeichnen (s. oben), sowie er auch nichts davon erwähnt, was Philo von dem Logos als Weltschöpfer lehrt, dafs nämlich dieser, auf die Urbilder des Vaters hinschauend, die Gestalten dieser irdischen Welt danach gebildet habe (*καὶ ὁ γεννηθεὶς μέντοι μιμούμενος τὰς τοῦ πατρὸς ὁδούς, πρὸς παραδείγματα ἀρχέτυπα ἐκείνου βλέπων, ἐμόρφου εἴδη, De confus. ling.* p. 329.). Benutzte also hiernach der Apostel die Philonische Logosidee frei, so entsteht nun die Frage: Wie ist hierbei das Verhältnifs zwischen ihm und Johannes, der sie gleichfalls benutzte? Eine Vergleichung Beider führt zu folgendem Resultate: 1) Johannes nimmt den Namen λόγος selbst auf, während Paulus nur einzelne Bezeichnungen desselben auf Christum anwendet (εἰκών, πρωτότοκος). 2) Beide zeigen mit Hülfe dieser Idee die unmittelbare Abkunft Christi von Gott (μονογενής, πρωτότοκος) und seine Präexistenz vor Schöpfung der Welt. 3) Beide erweisen damit die Weltschöpfung selbst durch Christus; doch hebt Paulus dabei ausdrücklich noch die unsichtbare, die Geisterwelt hervor. 4) Während Paulus daraus vor Allem die Erhabenheit Christi über die ganze, vorzüglich die Geisterwelt folgert, geht Johannes tiefer auf die Natur des Logos, als der Quelle alles

Lichtes und Lebens (φῶς, ζωή) ein; Beide jedoch folgern daraus gleichmäfsig die göttliche Macht und Erkenntnifs Christi. 5) Während Johannes den Logos selbst θεός nennt, hat Paulus für dieselbe Idee das πλήρωμα τῆς θεότητος; jener ward Fleisch, dieses wohnte in Christo leibhaftig. 6) Während Johannes nur die Schöpfung der Welt durch den Logos lehrt, fügt Paulus auch die Erhaltung hinzu. 7) Während Johannes das Erlösungswerk, zu dem der Logos Fleisch geworden, nur auf die Menschenwelt bezieht, dehnt es Paulus auch auf die Geisterwelt aus. — Hieraus ergiebt sich, dafs Johannes zwar tiefer und inniger das Wesen Christi erfafst, Paulus dagegen es allumfassender und gewaltiger schildert. Seine Bestimmungen von der göttlichen Natur in Christo tragen das Gepräge seines eigenen gewaltigen Geistes, der in Christo nicht blofs das Göttliche, sondern auch die allumfassende und selbst die Geisterwelt mit einschliefsende Macht und Wirksamkeit desselben zu denken und zu fassen fähig war. Durch ihn ist daher die Vorstellung von der göttlichen Natur Christi offenbar noch deutlicher und bestimmter ausgeprägt*).

*) Lutz äufsert sich in seiner bibl. Dogmatik (S. 347 ff.) über die Benutzung jener theologischen Zeitideen, welche aufserhalb des Christenthums, ja aufserhalb der Bibel selbst entstanden seien, da sich im A. T. nur Anknüpfungspunkte für dieselben fänden, sehr treffend also: „Die Benutzung und Verbindung dieser Ideen mit dem Inhalte des christlichen Glaubens ist bei Beiden (Johannes und Paulus) eine freie und blofs der Vermittlung dieses Glaubensinhaltes dienende, nicht ein speculatives Interesse an und für sich verfolgende. Defshalb ist die richtige Schätzung dieser Theorie die, dafs man sie einerseits nicht dem Glaubensinhalte selbst gleich setze und mit demselben identificire, andererseits anerkenne, dafs dieselbe doch das Wesentliche des Glaubens an Christum darzustellen bestimmt war, nämlich die vollendete Verbindung der göttlichen und menschlichen Natur in dem Einen Individuum Jesus. Man hüte sich defshalb wegen ihrer engen Beziehung und Absicht hierauf, sie blofs als wie eine beliebig aus den Zeitvorstellungen gewählte Erweiterung der Lehre anzusehen, nein, sie ist ein nothwendig gewordener Vermittlungsausdruck für den Glaubensinhalt selbst. Nur die christliche Wissenschaft vermag Beides zu trennen und doch zugleich ihre innige Verbindung zu würdigen und einzusehen."

Dasselbe ist der Fall da, wo er jetzt von der Sendung, wie von der Rückkehr Christi zum Vater, spricht. „Er stieg herab," heifst es, „in die niedern Räume der Erde" (*κατέβη εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς*, Eph. 4, 9.), und zwar nach dem von Ewigkeit her gefafsten Rathschlusse Gottes (*κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων*, Ephes. 3, 11.). Gerade diese Idee, die zuerst 1 Cor. 2, 7., dann Röm. 16, 25. und darauf Act. 20, 27. vorkommt, findet sich hier noch bestimmter ausgeprägt. Sie hängt aufs Innigste mit der Vorstellung von der Präexistenz Christi zusammen. Je bestimmter und klarer diese jetzt hervortritt, desto häufiger und entschiedener weist der Apostel auch auf jenes von Ewigkeit her verborgene Geheimnifs Gottes hin (*τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν*), das jetzt seinen Heiligen geoffenbaret worden (*νυνὶ δὲ ἐφανερώθη τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ*, Col. 1, 26.). Es ist das Geheimnifs seines Willens (*τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ*), und zwar nach seinem Wohlgefallen, das er sich vorgenommen (*κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ, ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ*, Eph. 1, 9.), welches in vorigen Zeiten den Menschenkindern nicht kund geworden (*ὃ ἐν ἑτέραις γενεαῖς οὐκ ἐγνωρίσθη τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων*, Eph. 3, 5.). Der Inhalt dieses Geheimnisses ist der Rathschlufs, seinen Sohn zur Erlösung der Welt zu senden. Daher heifst es, dafs er ihn in **Christo Jesu** gefafst (*ἣν ἐποίησεν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, τῷ κυρίῳ ἡμῶν*, Eph. 3, 11.), und das Geheimnifs selbst wird das Geheimnifs Gottes, des Vaters, und **Christi** genannt (*τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς καὶ τοῦ Χριστοῦ*, Col. 2, 2.), auch blofs das Geheimnifs **Christi** (*τὸ μυστήριον τοῦ Χριστοῦ*, Eph. 3, 4.). Es bildet den Inhalt der evangelischen Predigt, und der Apostel bezeichnet es kurz mit den Worten: „welches ist Christus unter euch, die Hoffnung der Herrlichkeit" (*ὅς ἐστι Χριστὸς ἐν ὑμῖν, ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης*, Col. 1, 27.). Nach demselben hat Gott die zur Erlösung durch Christum Berufenen erwählt in ihm vor Gründung der Welt (*καθὼς ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ*

πρὸ καταβολῆς κόσμου, Eph. 1, 4.), hat sie zuvor bestimmt zur Kindschaft durch Jesum Christum für sich, nach dem Wohlgefallen seines Willens (προορίσας ἡμᾶς εἰς υἱοθεσίαν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς αὐτὸν κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ, Eph. 1, 5.); denn in ihm, d. i. Christo, sind sie erkoren worden, vorherbestimmt nach dem Beschlusse dess, der Alles wirket nach dem Rathe seines Willens (ἐν αὐτῷ, ἐν ᾧ καὶ ἐκληρώθημεν, προορισθέντες κατὰ πρόθεσιν τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ, Eph. 1, 11.). Auch die Heiden sind danach Miterben und Miteinverleibte und Mitgenossen seiner Verheifsung in Christo (εἶναι τὰ ἔθνη συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα καὶ συμμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας αὐτοῦ ἐν τῷ Χριστῷ, Eph. 3, 6.), und Gott hat seinen Heiligen nun geoffenbaret, von welcher überschwänglichen Herrlichkeit dieſs Geheimniſs unter den Heiden sei (τίς ὁ πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τούτου ἐν τοῖς ἔθνεσιν, Col. 1, 27.). Nach der Veranstaltung der Erfüllung der Zeiten, d. i. als die bestimmte Zeit erfüllt worden (εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν. Hier ist εἰς = in Hinsicht, in Beziehung auf. Eph. 1, 10.), hat Gott jenen Rathschluſs ausgeführt und nun durch Offenbarung auch dem Paulus das Geheimniſs bekannt gemacht (ὅτι κατὰ ἀποκάλυψιν ἐγνώρισέ μοι τὸ μυστήριον, Eph. 3, 3.); denn es ist nun seinen heiligen Aposteln und Propheten durch den Geist geoffenbaret worden (ὡς νῦν ἀπεκαλύφθη τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις ἐν πνεύματι, Eph. 3, 5.). Indem der Apostel diese Idee hier so ausführlich und wiederholt vorträgt, hat er allerdings zunächst seine Leser im Auge, die auf geheimniſsvolle Weisheit gerade besondern Werth legten und darum leicht einer geheimniſsvollen Geisterlehre sich zuzuwenden Gefahr liefen; allein man sieht bei unbefangenem Sinn doch auch zugleich, wie diese Idee jetzt tiefe Wurzel gefaſst in des Apostels eigenem Herzen, und wie sie in inniger Verbindung steht mit der Erkenntniſs Christi, als des vor Grün-

dung der Welt bei Gott existirenden πρωτότοκος und εἰκὼν τοῦ θεοῦ.

Diese Vorstellung äufsert nun ihren unverkennbaren Einfluſs auch auf die Herrlichkeit Christi, die der Apostel demselben nach seiner Rückkehr zum Vater jetzt zuschreibt. Nicht bloſs, daſs er ihn auch jetzt als zur rechten Hand Gottes sitzend (ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ καθήμενος, Col. 3, 1. Eph. 1, 20.) darstellt, sondern er sagt ausführlicher, daſs er emporgestiegen über alle Himmel, auf daſs er Alles erfüllete (αὐτός ἐστι καὶ ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν, ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα, Eph. 4, 10.), daſs er der sei, der Alles in Allem erfülle (ὁ πάντα ἐν πᾶσι πληρούμενος, Eph. 1, 23.), daſs er das Haupt aller Macht und Gewalt sei (ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας, Col. 2, 10.). Als Solcher, der in allen Stücken der Erste sei (ἐν πᾶσιν πρωτεύων, Col. 1, 18.), steht er da als Haupt seines Leibes, d. i. der Gemeinde (ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας, Col. 1, 18. Eph. 1, 22.); er nährt und pflegt sie (ἀλλ' ἐκτρέφει καὶ θάλπει αὐτήν, sc. τὴν ἑαυτοῦ σάρκα, καθὼς ὁ κύριος τὴν ἐκκλησίαν, Eph. 5, 29.); nach dem Maſse der Gabe, die er giebt, wird einem Jeglichen Gnade verliehen (ἑνὶ δὲ ἑκάστῳ ἡμῶν ἐδόθη ἡ χάρις κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τοῦ Χριστοῦ, Eph. 4, 7., vgl. v. 8.); er ist es, der in Paulus mächtig wirkt (ἀγωνιζόμενος κατὰ τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἐμοὶ ἐν δυνάμει, Col. 1, 29.); in ihm und in der Macht seiner Kraft sollen die Christen erstarken (ἐνδυναμοῦσθε ἐν κυρίῳ καὶ ἐν τῷ κράτει τῆς ἰσχύος αὐτοῦ, Eph. 6, 10.); in ihm hat Paulus selbst grofse Zuversicht (πολλὴν ἐν Χριστῷ παῤῥησίαν ἔχων, Philem. v. 8.); er ist das Leben der Seinen (ὁ Χριστὸς — ἡ ζωὴ ἡμῶν, Col. 3, 4.). Da er der Herr im Himmel ist (κύριος ἐν οὐρανοῖς, Col. 4, 1. Eph. 6, 9.), von dem Alle die Vergeltung des Erbes empfangen werden (ἀπὸ κυρίου ἀπολήψεσθε τὴν ἀνταπόδοσιν τῆς κληρονομίας, Col. 3, 24.), und bei dem als Richter kein Ansehen der Person ist (καὶ προσωπολημψία οὐκ ἔστι παρ' αὐτῷ, Eph.

6, 9.); denn, was ein Jeglicher Gutes gethan, heifst es, das wird er vergolten empfangen vom Herrn (ὃ ἐάν τι ἕκαστος ποιήσῃ ἀγαθόν, τοῦτο κομιεῖται παρὰ τοῦ κυρίου, Eph. 6, 8.) —: so sollen Alle auch aus Furcht vor dem Herrn (φοβούμενοι τὸν κύριον, Col. 3, 22.), aus Furcht vor Christo (ἐν φόβῳ Χριστοῦ, Eph. 5, 21.), einander unterthan sein, und die Sclaven mit Furcht und Zittern (μετὰ φόβου καὶ τρόμου) ihren Herren gehorchen, wie Christo (ὡς τῷ Χριστῷ, Eph. 6, 5.), als dem Herrn dienend, nicht Menschen (δουλεύοντες ὡς τῷ κυρίῳ καὶ οὐκ ἀνθρώποις, Col. 3, 23.). Hieraus erhellt, dafs der Apostel auch hier sich den Erlöser entschieden als den Richter im Himmel denkt, vor dem mit dem Tode Alle erscheinen werden, um die Vergeltung ihrer Thaten zu empfangen; weshalb er für die Christen den Todestag auch den Tag der Erlösung (ἡμέραν ἀπολυτρώσεως, Eph. 4, 30.) nennt. Die Erwartung einer Wiederkunft Christi tritt hier ganz zurück, sie wird in diesen Briefen gar nicht mehr erwähnt; denn die einzige Stelle, die man darauf deuten könnte (Col. 3, 4.), enthält weder den früheren Ausdruck παρουσία, noch bezeichnet das hier gebrauchte φανερωθῆναι, welches gleichmäfsig dabei auch von den Christen gesagt wird, nothwendig ein Herabkommen vom Himmel, sondern kann sehr wohl auch auf die herrliche Erscheinung Christi in jenem Leben bezogen werden (s. Unsterblichkeitslehre, S. 143.). Dafs aber der Apostel hier wirklich nur ein unmittelbares Fortleben nach dem Tode im Auge hat und an ein κοιμᾶσθαι bis zur einstigen Auferstehung aus der Erde nicht denkt, setzen Stellen wie Col. 1, 5. 3, 1. 4. 24. Eph. 1, 3. 18. 2, 5. 19. 4, 30. Philem. v. 15. aufser Zweifel.

Hiernach nun ist folgender Fortschritt in der Auffassung und Darstellung der göttlichen Natur Christi beim Apostel jetzt unverkennbar. **Der Sohn Gottes ist vor der ganzen Schöpfung unmittelbar aus Gottes Wesen hervorgegangen; die Gesammtheit aller göttlichen Eigenschaften war in ihm; Weltschöpfung, Welterhaltung und Welterlösung sind sein Werk. Von Ewigkeit her hatte Gott die letztere in ihm beschlos-**

sem; sie ist geschehen für die ganze Menschheit, wie für die Geisterwelt, und zwar durch Christi Tod am Kreuze. Nach seiner Rückkehr zu Gott ist er daher nicht blofs Herr und Richter über Alle, sondern er erfüllt Alles in Allem, und von ihm, als Haupt der Gemeinde, kommt jegliche Kraft und jegliche Gabe zum wahrhaftigen, ewigen Leben. Hierbei ist nun allerdings nicht zu verschweigen, dafs der Apostel über die Offenbarung, welche der Erlöser selbst von seiner göttlichen Natur giebt, in einzelnen Ausdrücken und Bezeichnungen noch hinausgehen scheint; allein ein Mal widerspricht nichts in des Erlösers Worten dieser apostolischen Anschauungs- und Ausdrucksweise, sodann aber hatte Christus seinen Jüngern selbst erklärt: „Ich habe euch noch Vieles zu sagen, aber ihr könnt es jetzt noch nicht tragen" (Joh. 16, 12.), wobei er sie ausdrücklich auf die Wirkung seines Geistes verweist, der sie in alle Wahrheit leiten werde (v. 13.). Dafs dies aber auch beim Apostel Paulus geschehen, zeigt der ganze Gang der Entwickelung, den seine christliche Erkenntnifs genommen.

Wenden wir uns hierauf jetzt zum Philipperbriefe, der ebenfalls in Rom, jedoch erst gegen Ende seiner ersten Gefangenschaft, vom Apostel geschrieben ist, so finden wir hier dieselbe Idee von der göttlichen Natur Christi ausgesprochen, jedoch noch schärfer und kräftiger. Der Apostel gebraucht hier noch bestimmter den Namen Gottes selbst, um das Wesen Christi zu bezeichnen; denn er nennt ihn ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων und spricht in Bezug auf ihn das bedeutungsvolle τὸ εἶναι ἴσα θεῷ (Phil. 2, 6.). Es ist dies die bekannte, vielfach gedeutete, aber immer noch nicht ohne Widerspruch und mit allgemeiner Zustimmung erklärte Stelle *). Versuchen wir hier kurz und einfach aus der Be-

*) Wenn Dr. Baur gerade in dieser Stelle (c. 2, 6—10.) einen Hauptbeweis findet, dafs der Philipperbrief unächt und erst in der nachapostolischen Zeit entstanden sei, indem jene Stelle gnostische, nämlich Valentinianische, Vorstellungen enthalte (vgl. Dr. Baur: „Paulus, der Apostel Jesu Christi." Stuttgart,

deutung der Worte und dem Zusammenhange den Sinn der apostolischen Äufserung zu fassen! Der Apostel spricht hier von dem Zustande oder Wesen Christi vor seiner Erscheinung auf Erden; denn von letzterer spricht er erst von v. 7. an, wo er von der Annahme der Knechtsgestalt u. s. w. redet. Ist diefs aber gewifs, so dachte er sich den Erlöser in seiner Präexistenz als ὑπάρχων, d. i. existirend, in der Daseinsform Gottes selbst, ἐν μορφῇ θεοῦ. Damit ist nach unserer Überzeugung mehr gesagt, als mit dem früheren εἰκὼν τοῦ θεοῦ; denn diefs letztere trug er auch auf Erden noch an sich (s. oben), jenes erstere aber hatte er bei seiner Menschwerdung abgelegt (ἑαυτὸν ἐκένωσε, v. 7.). Auch bezeichnet man mit dem εἰκών in der eigentlichen Bedeutung mehr die Ähnlichkeit eines Theils des Körpers, namentlich der Gesichtszüge, während mit der μορφή die ganze Gestalt des Körpers gemeint ist. Nun aber läfst sich bei μορφὴ θεοῦ gar nicht an etwas Äufserliches denken; denn Gott ist ein Geist; daher mufs der Apostel bei jenem Ausdruck das geistige Wesen Gottes, und zwar wie, d. i. in welcher Daseinsform, es von Ewigkeit her existirt hat, im Auge gehabt haben; er wählt aber den der menschlichen Fassungsweise angemessenen Ausdruck μορφή, weil er so zugleich einen passenden Gegensatz mit der v. 7. folgenden μορφὴ δούλου bildet. War Christus nun aber ἐν μορφῇ θεοῦ, so war er in einer Existenzform, die der göttlichen gleichkam, und daher kann ich das Folgende: τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, nicht als etwas Neues, von Christo nicht Besessenes ansehen, das er nicht habe an sich reifsen wollen; im Gegentheil sehe ich darin eine Erläuterung des vorangehenden

1845. S. 458—475., und seine und Zeller's Theolog. Jahrbücher. Jahrg. 1849. S. 501—532.): so hat seine Beweisführung, die zuletzt eine wahre Abquälerei und Verläugnung aller gesunden Exegese wird, bereits ihre mehr als hinreichende Widerlegung gefunden in Lünemann: *Pauli ad Philippenses epistola. Contra Baurium defendit. Gotting.* 1847, und in Brückner: *Epistola ad Philippenses Paulo auctori vindicata contra Baurium. Lips.* 1848; auch im theolog. Literaturblatt zur Darmstädter Kirchenzeitung. Jahrg. 1850. No. 16. und 149—151.

ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων*); denn der Zusammenhang verlangt diesen Gedanken: Obgleich er in göttlicher Gestalt war, so hielt er doch nicht prahlerisch diese Gleichheit mit Gott wie eine Beute fest, sondern im Gegentheil er entäufserte sich u. s. w. Gerade die Demuth und Selbstverläugnung, die auch die eigenen, wirklichen Vorzüge nicht hervortreten, sondern das eigene Selbst ganz zurücktreten läfst und selbst begründete Ansprüche um Anderer willen nicht geltend macht, sondern zu opfern bereit ist, wird hier vom Apostel seinen Lesern in dem erhabenen Beispiele Christi als Vorbild vor Augen gehalten. Das ἀλλά aber, womit v. 7. beginnt, weist auf etwas zurück, was Christus eben nicht gethan, obgleich er es rechtlich hätte thun können. Das Ansichreifsen der Gottgleichheit aber, wenn er sie nicht wirklich gehabt, wäre immer etwas Unrechtes gewesen. Der Apostel will aber hier nicht das sagen, dafs Christus nicht das Unrechte gethan, sondern dafs er mehr noch, nämlich das rechtlich ihm Zustehende nicht ein Mal gethan habe, sondern sich selbst erniedrigte u. s. w. Eben darin ist ja Christus unser höchstes Vorbild, dafs er auch von dem ihm Zustehenden um unseretwillen nicht Gebrauch gemacht, sondern es zu opfern bereit war. Danach nun fasse ich die Worte so: „Der, obgleich er in Gottes Gestalt war, die Gottgleichheit dennoch nicht als eine Beute ansah, d. i. als etwas wie eine Beute Festzuhaltendes und zu Zeigendes. Wohl ist ἁρπαγμός eigentlich der *actus rapiendi*, allein nach der gewöhnlichen Metonymie ist hier die Handlung des Raubens für die Sache oder den Gegenstand des Raubes gesetzt, wie wir ja

*) Bezeichnet μορφή nämlich die in der Natur und dem Wesen beruhende Art zu erscheinen und sich darzustellen, so bezeichnet θεοῦ offenbar diese Art und somit das Wesen selbst näher, und da die μορφὴ θεοῦ der μορφὴ δούλου entgegengesetzt ist, so ist bei ersterer vorzugsweise an die Herrschergestalt Christi zu denken. Dafür nun, dafs τὸ εἶναι ἴσα θεῷ dem Sinne nach wirklich dasselbe ist, was ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων ausdrückt, möchte grammatisch auch noch der davorstehende Artikel sprechen: das Gottgleichsein, nämlich, wie es eben mit den Worten: ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, bezeichnet war.

auch das Wort Raub geradezu für Beute setzen*). Die beiden von de Wette citirten Beispiele, χαρὰν ἡγεῖσθαι (Jac. 1, 2.) und σωτηρίαν ἡγεῖσθαι (2 Petr. 3, 15.), sprechen gerade für die hier gebrauchte Bedeutung des ἡγεῖσθαι, nämlich für etwas ansehen oder halten; ja mehr noch, gerade diese Beispiele und ebenso die folgenden: ζημίαν ἡγεῖσθαι (Phil. 3, 7.), ἡδονὴν ἡγεῖσθαι (2 Petr. 2, 13.), βραδυτῆτα ἡγεῖσθαι (2 Petr. 3, 9.), κοινὸν ἡγεῖσθαι (Hebr. 10, 29.), μείζονα πλοῦτον ἡγεῖσθαι (Hebr. 11, 26.), zeigen deutlich, dafs sich das ἡγεῖσθαι immer auf eine wirklich vorhandene, dem Subjecte thatsächlich vorliegende, nicht erst von ihm zu erreichende Sache bezieht, was doch aber hier der Fall sein müfste, wenn man das ἁρπαγμὸν ἡγεῖσθαι auf etwas beziehen wollte, was nicht wirklich vorhanden war, was Christus erst hätte erreichen sollen. Das εἶναι ἴσα θεῷ war also nicht etwas erst zu Erreichendes, sondern in Christo wirklich Vorhandenes, das er nicht für einen ἁρπαγμόν ansah. Das Eine nur könnte noch Bedenken erregen, ob nämlich die nach unserer Meinung hier in dem ἁρπαγμός zugleich liegende Bedeutung des Festhaltens und Zeigens nicht erst von uns in das Wort hineingetragen sei. Gegen dieſs Bedenken aber

*) S. die Recension über Meyer's Commentar zu dem Philipperbriefe von Wilibald Grimm im theologischen Literaturblatt zur Darmstädter Kirchenzeitung. 1850. No. 16. S. 134.) Danach werden auch andere, eigentlich eine Handlung bezeichnende Substantivformen für den Gegenstand oder das Resultat der Handlung gebraucht, z. B. κρίσις, πάροδος. Ebenso bezeichnen die Substantiva verbalia auf μός keineswegs immer eine Handlung und haben active Bedeutung, z. B. λαχμός, das durch's Loos Empfangene, das Schicksal; πλοχμός, das Haargeflecht; χρησμός = τὸ χρησθέν, der Orakelspruch; ὄασμός, die Abgabe, die Steuer; θεσμός, das Gesetz, die Satzung; ἑσμός, das Herausgelassene, der Schwarm; ἀθροισμός, die Versammlung, der Haufe; ἀγμός, der Bruch, ein jäher Absturz; συλλογισμός, der Schluſs. Hiernach also kann das ohnehin nur in einer einzigen Profanstelle aufbehaltene ἁρπαγμός eben auch den Gegenstand oder das Resultat der Handlung bezeichnen und ist nicht nothwendig im Sinne des Partic. fut. pass. zu fassen.

πάντα, Phil. 3, 21.); ja der Apostel, durch eigene innere Erfahrung überzeugt, spricht jetzt mit Zuversicht: „Alles vermag ich durch den, der mich stärket, Christum" (*πάντα ἰσχύω ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντί με Χριστῷ*, Phil. 4, 13.). Das *ἐν Χριστῷ*, nicht *διὰ Χριστοῦ*, drückt noch genauer aus, wie in der innigsten Gemeinschaft mit Christo dem Apostel von Christo zu Allem die Kraft komme. Denn es ist der Geist Christi, der ihm Hülfe und Kraft verleihet; daher er auch ausdrücklich der Hülfe oder Unterstützung des Geistes Jesu Christi erwähnt (*ἐπιχορηγίας τοῦ πνεύματος Ἰησοῦ Χριστοῦ*, Phil. 1, 19.). Seinen Lesern aber wünscht er, dafs sie erfüllt sein möchten mit Früchten der Gerechtigkeit, die durch Jesum Christum hervorgebracht werden (*πεπληρωμένοι καρπῶν δικαιοσύνης τῶν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*, Phil. 1, 11.), und sagt von sich selbst, dafs er ergriffen sei von Christo Jesu (*κατελήφθην ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ*, Phil. 3, 12.). Von der Hülfe des Herrn auch in seinem äufseren Lebensschicksal hat er aber jetzt um so mehr die festeste Überzeugung, als der Macht Christi Alles unterthan ist. Daher spricht er auch in Bezug auf seine Freilassung in Rom: „Ich vertraue aber auf den Herrn (*πέποιθα δὲ ἐν κυρίῳ*), dafs ich auch selbst bald kommen werde" (Phil. 2, 24., vgl. v. 19.).

Was nun die Wiederkunft Christi zum Gericht und die Todtenauferstehung dabei betrifft, so sind in unserm Briefe noch drei Stellen, die darauf hinzudeuten scheinen. Der Apostel erwähnt einer *ἀνάστασις τῶν νεκρῶν* (Phil. 3, 11.), spricht von einem *ἀπεκδέχεσθαι τὸν κύριον ἐκ τῶν οὐρανῶν* (Phil. 3, 20.) und sagt: *ὁ κύριος ἐγγύς* (Phil. 4, 5.). Hierzu könnte man noch, als dieser Erwartung entsprechend, die Erwähnung der *καταχθόνιοι* rechnen (Phil. 2, 10.), sofern damit die im Hades bis zur Auferstehung verweilenden Todten gemeint wären. Allein bei der sonst im Briefe so entschieden hervortretenden Hoffnung auf ein unmittelbares Fortleben nach dem Tode bei Christo (Phil. 1, 23.), bei der Erklärung des Apostels, dafs Sterben sein Gewinn sei (v. 20.), bei der Erwähnung der *ἄνω κλῆσις*, d. i. der himm-

lischen Berufung (Phil. 3, 14.), und des *πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς*, d. i. des Bürgerthums oder Bürgerrechtes im Himmel (Phil. 3, 20.), bei der Bezeichnung der Seligkeit endlich als eines *βραβεῖον*, d. i. Siegespreises, und seines Ringens danach als eines Laufes nach dem Ziele (*κατὰ σκοπόν*) in der Rennbahn (Phil. 3, 14.), ist es mehr als zweifelhaft, dafs der Apostel hier noch die frühere Vorstellung von einem Schlafe bis zur einstigen Auferstehung festgehalten habe. Im Gegentheil, er sieht nach dem zuletzt angeführten Bilde unmittelbar am Ende seiner irdischen Laufbahn das himmlische Ziel, jenes *βραβεῖον τῆς ἄνω κλήσεως*. Ist dem aber also, so konnte er für die Todten ein Auferwecken zum Leben nicht erst am Ende der Welt bei der Wiederkunft Christi erwarten. Jene *ἀνάστασις τῶν νεκρῶν*, die unmittelbar vor jenem Bilde von der Rennbahn voraufgeht, kann daher in diesem Zusammenhange, zumal der Apostel sie gerade in Bezug auf sich selbst ausspricht, nur von der Auferstehung zum ewigen Leben am Ende dieses irdischen verstanden werden; denn gerade dann hoffte er bei Christo zu sein. Ebenso ist die Erwartung des Herrn vom Himmel, der unsern elenden Leib umbilden werde, dafs er ähnlich werde seinem herrlichen oder verklärten Leibe (*τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ*, Phil. 3, 21.), recht wohl auf den Augenblick des Todes zu beziehen, wo diese Umbildung beginnt. Die Worte aber: der Herr ist nahe, können ebenso gut auf die Nähe Christi, als des ewigen Richters, vor dem wir in der unsichtbaren Welt alle erscheinen müssen, bezogen werden, sowie denn mit den *καταχθονίοις*, d. i. denen, die unter der Erde sind, recht wohl die Todten überhaupt gemeint sein können (s. Unsterblichkeitslehre, S. 146—147. und 158.). Aber auch abgesehen hiervon, selbst wenn man in allen diesen Stellen noch die Idee der Parusie zu finden glaubt, so ist doch so viel klar, dafs der Apostel neben ihr das unmittelbare Fortleben nach dem Tode im Himmel bei Christo lehrt, und dafs er sich demnach die Versammlung der Todten zu Christo nicht mehr, wie früher (1 Thess. 4, 17. 2 Thess. 2, 1.), bis zur Parusie hinausgeschoben denkt.

Haben wir nun hiermit die Idee, die der Apostel im Philipperbriefe von Christo ausspricht, verfolgt, so zeigt sich, wie seine frühere, ebenfalls im Rom ausgesprochene Vorstellung von der göttlichen Natur in Christo nur noch weiter entwickelt, schärfer gefafst und also vervollkommnet ist. Er steht hiermit auf der höchsten Höhe seiner christlichen Anschauung und Überzeugung von der göttlichen Natur Christi; denn in den nun folgenden drei Pastoralbriefen, die viele Kritiker mit Unrecht dem Apostel ganz absprechen wollen, zeigt sich nichts wesentlich Neues in seiner Idee von der Person Christi. Der Zweck dieser Briefe machte es auch überhaupt unnöthig, von Neuem auf die Idee von der göttlichen Hoheit Christi näher einzugehen, da die beiden Empfänger derselben treue Schüler des Apostels und seine vieljährigen Gefährten und also mit des Apostels Lehre über diesen Punkt hinreichend vertraut waren. Dessenungeachtet sehen wir, wie die zuletzt entwickelte Ansicht des Paulus sich auch hier in vielen Äufserungen wiederfindet und spiegelt. Gehen wir daher jetzt auch auf sie näher ein!

Wenn der Ausdruck υἱὸς τοῦ θεοῦ in den drei Pastoralbriefen ebenso wenig, wie im Philipperbriefe, sich findet, so wird daraus Niemand den Schlufs ziehen können, dafs Paulus hier weniger die göttliche Hoheit Christi anerkenne und lehre; denn er drückt sie auf andere Weise so unzweifelhaft aus, dafs hier keineswegs derselbe Fall vorliegt, wie in seinen ersten Reden und Briefen. Wie sich Paulus im Philipperbriefe über die göttliche Natur Christi ausspricht, haben wir bereits oben gesehen; dem entsprechend finden wir gleich im ersten Pastoralbriefe die berühmte Stelle: „Gott ist geoffenbaret im Fleisch, gerechtfertigt im Geiste, erschienen den Engeln, verkündigt unter den Heiden, geglaubt in der Welt, aufgehoben in Herrlichkeit" (1 Tim. 3, 16.). Wäre nun die Lesart θεός im Anfange unzweifelhaft, so bedürfte es keines Wortes weiter; Paulus spräche dann hier mit einem einzigen Worte aus, was er in den vorangehenden Briefen wiederholt auseinandergesetzt und

gelehrt hatte. So aber steht die Sache allerdings nicht; denn wenn de Wette sagt, dafs nach dem Gewichte der äufseren Zeugen und dem Urtheile der vorzüglichsten Kritiker die Lesart ὅς statt θεός den Vorzug verdiene, so können wir ihm darin nur beistimmen; denn 1) die Lesart ὅς findet sich fast unbezweifelt in den ältesten und wichtigsten Codices, sowie alle alten Übersetzungen, mit Ausnahme der arabischen, ὅ ς oder ὅ lesen. 2) Erst die späteren Kirchenväter lesen θεός, während die älteren diese Stelle nirgends in ihren Streitigkeiten, z. B. gegen Arius, gegen Julian, gegen Nestorius, benutzen, um die Gottheit Christi zu erweisen. 3) Die Lesart ὅς ist unbezweifelt die schwierigere, und für sie konnte leicht θεός als Glosse in den Text aufgenommen werden, während umgekehrt nicht leicht Jemand bei θεός auf ὅς kommen konnte. 4) In einigen Codices (A. C. D.) ist die Spur der späteren Hand, welche ὅς oder ὅ in θεός verwandelt hat, unverkennbar. 5) Aus dogmatischen Gründen kann eine solche Verfälschung des Textes viel leichter erklärt werden, als die entgegengesetzte, und die von der herrschenden Kirche begünstigte Textveränderung mufste weit leichter Beifall finden, als die nur von einzelnen Irrlehrern und ihren Anhängern vertheidigte Lesart. Da nun für das Neutrum ὅ, das sich auf μυστήριον beziehen würde, weit weniger spricht, so ist von Vielen bereits ὅς ohne Weiteres in den Text aufgenommen worden. Es ist dann davor, um es zu erklären, ἐκεῖνος oder οὗτος zu ergänzen. Ähnliche Constructionen beim Paulus wären dann: Röm. 2, 23. 1 Cor. 7, 37. (vgl. Marc. 4, 25. Joh. 1, 46.). Allein trotz dieser als kritisch richtig anzuerkennenden Lesart liegt nichts desto weniger in den Worten des Apostels die früher von ihm ausgesprochene Lehre von der göttlichen Hoheit Christi; denn in dem ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί, von Christus gesagt, liegt offenbar, dafs er einst nicht ἐν σαρκί und also auch nicht φανερός gewesen, und diefs weist uns nothwendig hin auf seine Präexistenz in der unsichtbaren Welt; die Worte aber: ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι, weisen im Gegensatz zu der σάρξ, in dem sie offenbar stehen, auf die höhere geistige Natur in Chri-

ste hin, in welcher er als Sohn Gottes erwiesen (Röm. 1, 4.) und dem Unglauben gegenüber als solcher gerechtfertigt, d. i. wirklich bewährt ist; mit dem ὤφθη ἀγγέλοις wird nun entweder auf die Engel bei seiner Auferstehung (Matth. 28, 2. Joh. 20, 12.), oder auf seine bis zu seiner Menschwerdung selbst den Engeln verborgene, nun aber auch ihnen sichtbar gewordene Bestimmung und Herrlichkeit (vgl. 1 Petr. 1, 12. Eph. 3, 10.) hingedeutet; das Eine, wie das Andere aber giebt Zeugnifs von seiner auch über die Engel erhabenen Würde. In dem ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν und ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ liegt die Verwirklichung des göttlichen Rathschlusses und zugleich die Allgemeinheit des Heiles in Christo; das ἀνελήφθη ἐν δόξῃ endlich bezeugt die Erhebung zu seiner über Alles erhabenen Macht und Herrlichkeit beim Vater. Wohl ist hier ἐν nicht für εἰς zu nehmen, allein er ward hoch erhoben, d. i. in den Himmel (ἀνελήφθη), damit er dort sei ἐν δόξῃ (vgl. Joh. 3, 35.; s. Winer, Exeget. Studien I. S. 49 ff.). Diese ganze Lehre nennt der Apostel bedeutungsvoll ein μυστήριον; das aber ist sie nur, wenn der, von dem er spricht, wirklich den früher verborgenen, geheimnifsvollen Rathschlufs Gottes ausgeführt hat und seiner eigenen Natur und seinem Wesen nach von Gott selbst herstammt. Dafs wir aber gerade diese Bedeutung in dem Worte sehen, dazu berechtigt die früher dargelegte Anschauung und Lehre des Apostels, und in dem ὁμολογουμένως μέγα, d. i. anerkanntermafsen oder allgemein anerkannt grofs, wie Paulus jenes Geheimnifs nennt, liegt zugleich ein Zeugnifs, dafs Alle, die jene Lehre angenommen, also alle Christen, den Glauben an die göttliche Natur Christi theilten und eben darum allgemein jenes Geheimnifs grofs fanden*). Zugleich aber ist darauf wohl zu achten, dafs Paulus hier, wo er die Haupt-

*) Es ist wohl kaum der Erwähnung werth, dafs Paulus auch sonst in den Pastoralbriefen Christum nicht θεόν nennt; denn über die Stellen (Tit. 2, 13. 1, 3. 1 Tim. 1, 1.), auf welche die Orthodoxie immer wieder zurückkommt, sich gegen alle Gründe einer richtigen und unbefangenen Auslegung verschliefsend, hat die Wissenschaft längst entschieden. Θεός ist in allen jenen

wahrheiten des Evangeliums, und zwar gerade das, was sich auf die Person Christi bezieht, zusammenfafst, nichts mehr hinzusetzt von seiner Wiederkehr und einem dann erst zu errichtenden Reiche, sondern mit dem bedeutungsvollen Worte schliefst: aufgehoben in Herrlichkeit. Seine Überzeugung, dafs Christus Richter im Himmel ist, und die Christen also nicht erst bei einer Auferstehung hier auf Erden durch ihn gerichtet werden, scheint in diesen Briefen daher noch viel klarer und bestimmter hervorzutreten; denn nicht erst bei Christi Wiederkehr soll der Tod vernichtet werden, er ist es nach seiner Überzeugung schon jetzt; denn er sagt, dafs Christus ihn vernichtet habe (*καταργήσαντος μὲν τὸν θάνατον*, 2 Tim. 1, 10.), und gebraucht hier gerade dasselbe Wort, das er früher für die Vernichtung des Todes bei Christi Wiederkehr gebraucht hatte (1 Cor. 15, 26. *καταργεῖται ὁ θάνατος*); er spricht ferner ganz deutlich von einer *ἀφθαρσία*, d. i. Unsterblichkeit, die

Stellen unbedenklich der Vater, von dem Paulus überall den Sohn wohl unterscheidet (vgl. Tit. 1, 4. 3, 4—6. 1 Tim. 1, 2. 2, 5. 2 Tim. 4, 1. u. s. w.), und wenn man in jener ersten Stelle (Tit. 2, 13.): *προσδεχόμενοι τὴν μακαρίαν ἐλπίδα καὶ ἐπιφάνειαν τῆς δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*, die letzten Worte alle auf Christus bezieht und dafür geltend machen will, dafs *μέγας* als Beiwort für Gott den Vater im N. T. nicht vorkomme und als müfsig und unpassend erscheine, und dafs vor *σωτῆρος* der Artikel fehle und also Beides, *θεοῦ* und *σωτῆρος*, auf Christus zu beziehen sei: so ist dagegen einfach zu sagen, dafs *ὁ μέγας θεός* allerdings von Gott dem Vater noch ein Mal im N. T. vorkommt (Apoc. 19, 17. *τὸ δεῖπνον τοῦ μεγάλου θεοῦ*), und das Beiwort *μέγας* bei Gott im A. T. keineswegs für unpassend angesehen wird (Dan. 2, 45. 9, 4. Nehem. 9, 32. u. s. w.), der vor *σωτῆρος* fehlende Artikel aber nach den Beispielen 2 Thess. 1, 12. 2 Petr. 1, 1. Jud. v. 4. um so weniger auffällt, als jener Genitiv mit *θεοῦ* in gleicher Abhängigkeit von *τῆς δόξης* steht, und der Artikel schon wegen des folgenden *ἡμῶν* entbehrlich wird (vgl. 2 Thess. 1, 2.). Wenn aber in den folgenden beiden Stellen (Tit. 1, 3. 1 Tim. 1, 1.) *θεοῦ* auf Christus bezogen wird, weil dabei *σωτῆρος* stehe, so zeigen folgende Stellen: Tit. 2, 10. 3, 4. 1 Tim. 2, 3. 4, 10. Jud. v. 25., unwiderleglich, dafs auch Gott selbst, der Vater, *σωτήρ* genannt wird.

mit der ζωή durch das Evangelium an's Licht gebracht sei; er erwähnt des himmlischen Reiches Christi (βασιλεία ἐπουράνιος, 2 Tim. 4, 18.), in das ihn der Herr retten werde; er erwartet unmittelbar nach Vollendung seines Laufes, d. i. nach seinem Tode, die Krone der Gerechtigkeit (ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος, 2 Tim. 4, 7—8.), ja er ändert geradezu den früher so oft gebrauchten Ausdruck παρουσία τοῦ Χριστοῦ, d. i. Ankunft oder Wiederkunft Christi, und nimmt dafür jetzt immer den ihm passender scheinenden ἡ ἐπιφάνεια τοῦ κυρίου, d. i. die herrliche Erscheinung oder Sichtbarwerdung des Herrn, die schon mit dem Tode für uns eintritt (1 Tim. 6, 14. Tit. 2, 13. 2 Tim. 4, 1. 8.). Allein auch wenn wirklich mit ἐπιφάνεια dasselbe gemeint sein sollte, wie mit παρουσία, wiewohl der Apostel selbst beide Wörter auch früher schon sehr wohl unterscheidet (2 Thess. 2, 8.), und wenn er also wirklich danach die Parusie noch immer festgehalten hätte: so liegt doch die Lehre des unmittelbaren Fortlebens nach dem Tode jetzt in so vielen Stellen ausgesprochen vor (1 Tim. 4, 8. 6, 12. 19. Tit. 3, 7. 1, 2. 2 Tim. 1, 1. 10. 2, 10. 11. 4, 6—8. 18.), daſs danach Christus dem Paulus nothwendig auch als Richter in der Ewigkeit erscheinen muſste. Er nennt ihn unsere Hoffnung (ἡ ἐλπὶς ἡμῶν, 1 Tim. 1, 1.), sofern von ihm die Seligkeit jenes Lebens kommt; er stellt ihn, indem er den Timotheus beschwört, zwischen Gott und die auserwählten Engel (1 Tim. 5, 21.); er sagt von dem Schmied Alexander, der ihm viel Böses gethan: „Der Herr vergelte ihm nach seinen Werken!" (ἀποδώη αὐτῷ ὁ κύριος κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ, 2 Tim. 4, 14.); er wünscht dem Onesiphorus, Barmherzigkeit beim Herrn zu finden an jenem Tage (εὑρεῖν ἔλεος παρὰ κυρίου ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ, 2 Tim. 1, 18.); er nennt den Herrn den gerechten Richter (ὁ δίκαιος κριτής, 2 Tim. 4, 8.) und sagt, daſs ihm, dem Herrn des himmlischen Reiches, Ehre in alle Ewigkeit sei (ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, 2 Tim. 4, 18.). Bei der göttlichen Macht nun, die er Christo im Himmel zuschreibt, sind in diesen Briefen vor Allem die Präterita zu beachten,

in denen er von der Kraft Christi als einer bereits längst empfundenen und erfahrenen redet. Wir ersehen daraus, wie die Überzeugung von der göttlichen Natur in Christo nun schon seit Jahren in ihm feststand, und er seitdem sich gewöhnt hatte, auf ihn, den Herrn über Alles, auch Alles zurückzuführen. Denn nicht blofs beim Rückblick auf seine Bekehrung und die ihm seitdem von Christo geschenkte Kraft spricht er: „Dank weifs ich dem, der mir Kraft verliehen hat (ἐνδυναμώσαντί με), Christo Jesu, unserm Herrn, dafs er mich für treu geachtet, indem er mich zum Dienst bestellet hat" (ὅτι πιστόν με ἡγήσατο, θέμενος εἰς διακονίαν) (1 Tim. 1, 12.), und: „Darum fand ich Gnade (ἠλεήθην), auf dafs an mir vornehmlich Jesus Christus all' seine Langmuth bewiese" (v. 16.), sondern auch in Bezug auf seine Lebensschicksale, namentlich Verfolgungen und Leiden, spricht er: „Aus allen rettete mich der Herr" (ἐῤῥύσατο, 2 Tim. 3, 11.), und von seinen eben erst erlebten Gefahren sagt er: „Der Herr stand mir bei und stärkte mich" (ὁ δὲ κύριός μοι παρέστη καὶ ἐνεδυνάμωσέ με, 2 Tim. 4, 17.). Mit einer Zuversicht daher, die nur aus eigenster Erfahrung kommen konnte, spricht er: „Ich weifs, auf wen ich vertrauet habe (ᾧ πεπίστευκα), und bin überzeugt (καὶ πέπεισμαι), dafs er vermag (δυνατός ἐστι), meine Hinterlage zu bewahren auf jenen Tag" (2 Tim. 1, 12.); und am Schlufs, als er gesagt, dafs er durch des Herrn Hülfe aus des Löwen Rachen errettet worden (ἐῤῥύσθην, 2 Tim. 4, 17.), setzt er freudig hinzu: „Und erlösen wird mich der Herr (καὶ ῥύσεταί με ὁ κύριος) von jeder bösen That und mich retten (σώσει) in sein himmliches Reich" (v. 18.). Von der göttlichen Erkenntnifs aber, die er dem Erlöser zuschreibt, giebt das Wort, das er von ihm spricht, Zeugnifs: „Der Herr kennet die Seinen" (ἔγνω κύριος τοὺς ὄντας αὐτοῦ, 2 Tim. 2, 19., vgl. 4 Mos. 16, 5.); denn dafs er wirklich mit dem Herrn auch hier den Erlöser meint, leidet nach dem Zusammenhange gar keinen Zweifel, sowie denn auch die gleich folgenden Worte:

„Es stehe ab von Ungerechtigkeit, wer den Namen des Herrn (oder Christi) nennet!" (*πᾶς ὁ ὀνομάζων τὸ ὄνομα κυρίου* oder *Χριστοῦ*) nicht undeutlich auf die Anrufung oder Anbetung Christi hinweisen; denn von ihm oder durch ihn kommt der Geist Gottes und jegliche Erkenntnifs in das Herz. Das liegt in den Worten, dafs Gott den heiligen Geist reichlich ausgegossen habe auf uns durch Jesum Christum (*οὗ ἐξέχεεν ἐφ' ἡμᾶς πλουσίως διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*, Tit. 3, 6.), und dafs der Herr, nämlich Christus, dem Timotheus Einsicht geben möge in allen Dingen (*δώῃ γάρ σοι ὁ κύριος σύνεσιν ἐν πᾶσι*, 2 Tim. 2, 7.). Darum denn auch am Schlusse seines letzten Briefes der Wunsch: „Der Herr Jesus Christus sei mit deinem Geiste!" (*ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς μετὰ τοῦ πνεύματός σου*, 2 Tim. 4, 22.)

Haben wir nun aber durch diefs Alles die Überzeugung erhalten, dafs die Vorstellung des Apostels von der Person Christi unter Leitung des göttlichen Geistes immer mehr an Erhabenheit, Klarheit und Gewifsheit zunahm, so wird nun auch ein Blick auf das Werk Christi, wie es Paulus auffafst, uns denselben Gang der Paulinischen Entwickelung und zugleich deutlicher noch das offenbaren, was der Apostel der ganzen Menschheit im Erlöser geschenkt sah.

§. 27.

Fortsetzung 1.

2) Das Werk Christi besteht dem Apostel Paulus, wie allgemein bekannt, vorzugsweise in dem Erlösungstode Christi am Kreuz und in seiner Auferstehung von den Todten. Diefs ist gleichsam das Fundament seiner ganzen dogmatischen Anschauung. Aus ihm leitet er, wie aus einem Principe, sein ganzes christlich-theologisches System ab; denn von dem Glauben an diesen Tod und von der Wirkung dieses Glaubens in den Herzen hängt bei ihm alle Gemeinschaft mit dem Erlöser, alle Theilnahme an dem durch ihn gebrachten Heile, alle christliche Tugend und Sittlichkeit ab. Wohl erwähnt auch er der Lehre Christi,

d. i. seiner Worte und Wahrheit (Col. 3, 16. 1 Tim. 6, 3. 1 Thess. 4, 15. 1 Cor. 11, 10. Eph. 4, 20—21. 2 Cor. 6, 7. Eph. 1, 13. Col. 1, 5.), sowie seines hohen Vorbildes in Gesinnung und Wandel (2 Cor. 5, 21. Eph. 4, 20—21. 5, 1—2. Phil. 2, 5./6. 1 Cor. 11, 1. 1 Thess. 1, 6.); allein das Alles ist von untergeordneter Bedeutung im Vergleich zu dem Tode Christi. Nur wer an diesen glaubt, ist seines Heiles gewifs, und erst für den, der durch diesen Glauben vor Gott gerechtfertigt und zur Kindschaft bei Gott gekommen ist, hat Lehre und Vorbild Christi überhaupt Bedeutung. Denn der Erlöser ist dem Apostel weit mehr als blofs Offenbarer göttlicher Wahrheit und vollkommenstes Tugendmuster, er ist ihm belebende, treibende Kraft, die vom Himmel aus als Geist in den Herzen der Gläubigen wirkt und sie zu seinem Bilde verklärt (s. oben u. Luts, S. 344.). Steht aber also der Tod Christi und der Glaube an ihn als Haupt- und Mittelpunkt der ganzen Paulinischen Dogmatik da, so frägt sich natürlich, ob Paulus von Anfang an so gelehrt und die im Galater- und Römerbriefe ausführlich dargelegte Lehre von der Rechtfertigung gleich mit seiner Bekehrung zum Christenthum in allen ihren Einzelheiten vollständig erkannt und überall ganz in derselben Weise, wie später, verkündigt habe, oder ob der Geist Gottes ihn auch hier allmählich zu immer hellerer Einsicht und Erkenntnifs der Wahrheit geführt, und also eine stufenweise Entwickelung seiner innersten Überzeugung erkennbar sei. Gerade diefs Letztere nun glauben wir auch hier aus den uns von ihm erhaltenen Nachrichten in der Apostelgeschichte und aus seinen eigenen Schriften nachweisen zu können.

a) Zunächst ist anzuerkennen, dafs gleich von Anfang seiner apostolischen Wirksamkeit an die durch Christus zu erlangende Vergebung der Sünden einen Hauptbestandtheil seiner apostolischen Predigt ausmachte. Denn darauf war er nach seiner eigenen Aussage gleich bei seiner Bekehrung in Damascus durch Ananias hingewiesen (Act. 22, 16.). Die Predigt der Buſse, um dadurch Sündenvergebung und somit Antheil an dem messianischen Heile zu erlangen, war daher nach seinem eigenen Bekenntnifs vor Agrippa der erste

Gegenstand seiner apostolischen Thätigkeit (Act. 26, 20., vgl. c. 17, 30.). Gleich auf seiner ersten Missionsreise predigt er, dafs durch Christus Sündenvergebung verkündigt werde, und in ihm jeder Glaubende Rechtfertigung finde von alle dem, wovon er im Gesetz Mose nicht vermöchte gerechtfertigt zu werden (Act. 13, 38—39.). Auf seiner zweiten Reise predigt er ferner in Corinth, dafs Christus um unserer Sünden willen (*ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν*) gestorben sei (1 Cor. 15, 3.), ja er erwähnt, dafs er gerade dies bei seinem Aufenthalte in Corinth mit als das Vornehmste (*ἐν πρώτοις*) gepredigt habe, wie es ihm denn auch als solches überliefert worden (*ὃ καὶ παρέλαβον*). Auch in Galatien hatte er Christum als den Gekreuzigten vor Augen gemalt (Gal. 3, 1.) und in Ephesus den ganzen Rathschlufs Gottes, nämlich den der Erlösung durch den Tod Christi, verkündigt (Act. 20, 27.). Ja, er erklärt endlich im ersten Corintherbriefe für den Hauptgegenstand seiner Predigt überhaupt Christum den Gekreuzigten, der den Juden ein Ärgernifs, den Heiden aber eine Thorheit sei (1 Cor. 1, 23.), und sendet den Timotheus nach Corinth, um die Corinther zu erinnern an die Wege, d. i. Lehren, wie er sie in jeder Gemeinde lehre (1 Cor. 4, 17.). Das Kreuz Christi, d. i. sein Erlösungstod, war nach Gal. 5, 11. überall ein Ärgernifs (*σκάνδαλον*) für die Juden gewesen; er mufste ihn also auch überall gepredigt und hervorgehoben haben. Steht dies nun aber auch fest, so ist nichts desto weniger ein allmähliches Fortschreiten zu immer gröfserer Bestimmtheit, Klarheit und Gründlichkeit in der Erkenntnifs und Darstellung dieser Wahrheit beim Apostel nicht zu verkennen. Darauf führen zunächst die zu den alten immer neu hinzukommenden und des Apostels fortschreitende Erkenntnifs immer deutlicher aussprechenden Bezeichnungen und Namen für das Evangelium. Je mehr nämlich die Bedeutung des Todes Jesu in des Apostels Seele hervortritt, um so bestimmtere Ausdrücke wählt er danach auch zur Bezeichnung der evangelischen Wahrheit, und es ist gewifs nicht ohne Grund, dafs diese Ausdrücke immer mehr an Schärfe, Genauigkeit und ausdrucksvoller Bedeutung zunehmen. Achten wir jetzt zuerst hierauf!

b) Die erste vom Apostel gebrauchte Bezeichnung für das Evangelium ist ὁ λόγος τῆς σωτηρίας ταύτης (Act. 13, 26.), und er meint mit σωτηρία offenbar noch das ganze Heil, wie er es in dem σωτήρ Jesus (v. 23.) erkannte. Die Verkündigung dieses Heiles, das ihm Anfangs noch vor Allem in der baldigen Wiedererscheinung Jesu und der Aufrichtung des messianischen Reiches bestand, nennt er auch ὁ λόγος τοῦ θεοῦ (Act. 13, 46.). Mit diesem Ausdruck wechselt in den Thessalonicherbriefen, wo er noch dieselbe Idee festhält, der Ausdruck ὁ λόγος τοῦ κυρίου (1 Thess. 1, 8. 2 Thess. 3, 1.) oder kurz ὁ λόγος (1 Thess. 1, 6.), und dafs er damit vorzugsweise noch die Wiedererscheinung Christi und den Beginn des messianischen Reiches bezeichnet, möchte unter Anderm auch aus 1 Thess. 4, 15. nicht undeutlich zu erkennen sein. Aufserdem aber gebraucht er hier als Bezeichnung der frohen Botschaft des nahen Heiles das Wort εὐαγγέλιον, und zwar mit den Zusätzen: τοῦ θεοῦ (1 Thess. 2, 2.), oder τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ oder blofs Χριστοῦ (2 Thess. 1, 8. 1 Thess. 3, 2.), oder, da er als Apostel es selbst verkündigte, ἡμῶν (2 Thess. 2, 14.). Als vollkommen wahr und zuverlässig drückt er es auch schon durch ἀλήθεια aus (2 Thess. 2, 12. 13.). Mit dem ersten Corintherbriefe beginnen dagegen schon die Bezeichnungen, die eine nähere Beziehung zu dem Tode Christi enthalten. Das μαρτύριον τοῦ Χριστοῦ (1 Cor. 1, 6.) ist das Zeugnifs, das Paulus von der Person und dem Werke Christi, d. i. hier vornehmlich seinem Tode, in Corinth abgelegt hatte, und der λόγος τοῦ σταυροῦ (1 Cor. 1, 18.) bezeichnet noch bestimmter diesen Inhalt der apostolischen Predigt. In den folgenden Briefen nun, in denen vorzugsweise die Lehre von der Rechtfertigung hervortritt, heifst das Evangelium geradezu ὁ λόγος τῆς καταλλαγῆς (2 Cor. 5, 19.), auch τὸ κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ κατὰ ἀποκάλυψιν μυστηρίου χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένον (Röm. 16, 25.), und da Christus hier auch bestimmt als Sohn Gottes im metaphysischen Sinne bezeichnet wird, τὸ εὐαγγέλιον τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ (sc. θεοῦ, Röm.

1, 9.). Da aber im Galaterbriefe die Lehre von der Versöhnung und Rechtfertigung durch Christi Tod gerade der Irrlehre von der Geltung des jüdischen Gesetzes entgegengesetzt wird, so bezeichnet ἡ ἀλήθεια (Gal. 3, 1. 5, 7.) hier vorzugsweise die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, und nach dieser jetzt so vollkommen ausgeprägten Lehre wählt Paulus nun auch den Ausdruck ὁ λόγος und τὸ εὐαγγέλιον τῆς χάριτος θεοῦ (Act. 20, 32. 24.). In den folgenden Briefen, in denen die Lehre von dem ewigen Rathschlusse Gottes, als dem von der Welt her verborgenen Geheimnifs der Erlösung, näher bezeichnet und entwickelt ist, nennt der Apostel den Kern seines Evangeliums geradezu τὸ μυστήριον (Eph. 3, 3.), τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου (Eph. 6, 19.), τὸ μυστήριον und den λόγος τοῦ Χριστοῦ (Col. 4, 3. Eph. 3, 4. Col. 3, 16.). Es ist ihm dieſs Geheimnifs jetzt: ὁ λόγος τῆς ἀληθείας τοῦ εὐαγγελίου (Col. 1, 5., vgl. Ephes. 1, 13.) und, sofern der Friede mit Gott dadurch gewonnen wird, τὸ εὐαγγέλιον τῆς εἰρήνης (Eph. 6, 15.); indem aber wahres, unsterbliches und seliges Leben dadurch verkündigt und erlangt wird, nennt er es auch ὁ λόγος τῆς ζωῆς (Phil. 2, 16.). In seinen letzten Briefen endlich, wo der Inhalt des Evangeliums, als schon verbreitete Lehre, mehr objectivirt wird, nennt Paulus diese häufig ἡ ὑγιαίνουσα διδασκαλία (1 Tim. 1, 10. Tit. 1, 9. 2, 1. 2 Tim. 4, 3.), ἡ καλὴ διδασκαλία (1 Tim. 4, 6.), ἡ διδασκαλία τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ (Tit. 2, 10.), und auch bloſs διδασκαλία (1 Tim. 6, 1. Tit. 2, 7. 2 Tim. 3, 10.). Für diese Ausdrücke kommt jedoch auch vor: οἱ ὑγιαίνοντες λόγοι (2 Tim. 1, 13.), auch mit dem Zusatze: οἱ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (1 Tim. 6, 3.). Der Hauptinhalt dieser Lehre ist jedoch immer, daſs Christus in die Welt gekommen, die Sünder selig zu machen, und die Gewiſsheit dieses λόγος wird noch durch den Zusatz πιστός bezeichnet (1 Tim. 1, 15. Tit. 1, 9.). Da aber Gott selbst durch das, was er in Christo gethan, in seiner Herrlichkeit erkannt worden, nennt der Apostel das Evangelium jetzt auch τὸ εὐαγγέλιον τῆς δόξης τοῦ μα-

καιρίου θεοῦ (1 Tim. 1, 11.), und da es ihm selbst zur Verkündigung anvertraut worden, ἡ παραθήκη (1 Tim. 6, 20.), auch mit dem Zusatz: ἡ καλή (2 Tim. 1, 14.), und ἡ παραθήκη μου (2 Tim. 1, 12.).

c) Ist hieraus nun schon erkennbar, wie die Vorstellung von der Bedeutung des Todes Christi immer schärfer vom Apostel gefafst sein mufs, da immer bestimmtere und sprechendere Bezeichnungen des Inhaltes seines Evangeliums dadurch veranlafst sind: so wird ein näheres Eingehen auf die Entwickelung seiner Lehre vom Tode Christi uns noch besser und gründlicher davon überzeugen.

α) Aus den ersten Nachrichten über seine apostolische Wirksamkeit, in der Apostelgeschichte c. 9—13., ersehen wir, dafs zwar die ἄφεσις ἁμαρτιῶν gleich einen Theil seiner apostolischen Predigt ausmachte; allein sie tritt nicht so in den Vordergrund, wie dieſs später bei ihm der Fall ist. Nicht auf den Tod Christi, sondern auf seine Auferstehung wird noch der Hauptaccent gelegt, und die Wiederkunft Christi zum Gericht und der dann eintretende Beginn des messianischen Reiches ist der Hauptgegenstand seiner Erwartung. Die βασιλεία τοῦ θεοῦ ist ihm noch nicht ein auf Erden vom Erlöser bereits gestiftetes Reich, sondern ein zukünftiges, ein erst bei seiner Ankunft zu erwartendes (Act. 14, 22.). Um aber daran Theil zu nehmen und dem kommenden Strafgericht zu entrinnen, bedarf es erst für Jeden der Buſse und des Glaubens an Christus als den Messias (Act. 17, 30—31. 13, 38—39.); denn für die Verächter dieses Glaubens (καταφρονηταί) stehe in diesen Tagen (ἐν ταῖς ἡμέραις ὑμῶν) das Werk, das Gott thun werde (ἔργον ἐγὼ ἐργάζομαι), bevor (Act. 13, 41.). Rettung also von diesem Strafgericht findet nur der Glaubende; darum die Antwort an den Kerkermeister zu Philippi: „Glaube an den Herrn Jesum Christum, so wirst du gerettet werden sammt deinem Hause" (Act. 16, 31.); denn durch Christus (διὰ τούτου) wird Sündenvergebung verkündigt (ἄφεσις ἁμαρτιῶν καταγγέλλεται) (Act. 13, 38.), d. i. es wird verkündigt, dafs sie durch ihn zu erlangen sei. Wie aber der Apostel sich diese

Erlangung der Sündenvergebung durch Christus jetzt schon denkt, drücken seine Worte aus: „dafs von Allem, wovon ihr nicht vermochtet im Gesetze Mose's gerechtfertigt zu werden, in diesem ein Jeglicher, der da glaubet, gerechtfertiget wird" (v. 39.). Daraus geht klar hervor, dafs er schon jetzt ein δικαιοῦσθαι durch den Glauben lehrte; denn als früherer Pharisäer konnte er an eine Straflosigkeit vor Gott nicht denken, ohne dafs der Mensch als ein δίκαιος vor Gott erschien und die von Gott verlangte δικαιοσύνη hatte; daher er selbst früher, als er noch in der Erfüllung des Gesetzes diese δικαιοσύνη zu finden meinte, gewissenhaft derselben nachjagte und sich selbst in Hinsicht auf die Gerechtigkeit im Gesetz tadellos erwiesen nennt (Phil. 3, 6.). Nun aber mufste er zunächst bei seiner strengen Gewissenhaftigkeit die Erfahrung gemacht haben, dafs er sich zuweilen Vergehungen vorzuwerfen hatte, für die er im Gesetz Mose's keine Sühnung vorgeschrieben fand, so dafs er sich also von der Schuld solcher Vergehungen nicht durch Opfer und Sühnungen nach dem Gesetz befreien konnte. Auf solche Erfahrungen hin, die jeder gewissenhafte, fromme Israelit machen mufste, erklärt er daher in jener Stelle vor den versammelten Juden in der Synagoge (vgl. v. 15. u. 43.), dafs sie durch den Glauben an Christus von Allem, wovon sie im Gesetz Mose's nicht gerechtfertigt werden könnten, Rechtfertigung erhielten. Der Sinn also ist: Wenn man im Gesetzesverbande nicht von aller contrahirten Schuld Befreiung finden kann, sofern nicht für alle Sünden Opfer und andere Sühnungen vorgeschrieben sind, so ist die Befreiung von aller Schuld in der Verbindung mit Christo gegeben, und zwar vermittelst des Glaubens (vgl. Meyer, Commentar zur Apostelg. S. 185.). Wir haben hier offenbar die Grundideen der Paulinischen Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben; denn nicht blofs das δικαιοῦσθαι erscheint hier schon von dem πιστεύειν abhängig und bedingt, sondern mit dem ἀπό vor πάντων wird zugleich auch der Begriff des Befreiens von der Schuld und Strafe ausgedrückt. Die Construction des

δικαιοῦσθαι mit ἀπό ist daher hier wohl zu beachten, um den darin liegenden Begriff des Befreiens von Schuld, den Paulus damit verbindet, festzuhalten. Dagegen ist weder hier, noch sonst in dem oben bezeichneten Abschnitte, der Glaube, der die Befreiung von Schuld und Strafe bewirkt, schon ausdrücklich auf den Tod Christi bezogen. Wohl läfst sich vermuthen (vgl. Act. 17, 3.), dafs Paulus auch jetzt schon vorzugsweise dem Tode Christi die erlösende Kraft zugeschrieben; allein darin, dafs er noch nirgends diesen Tod hervorhebt, sondern dem Glauben an Christus überhaupt die rettende Kraft zuschreibt (vgl. Act. 16, 31.), liegt der Beweis, dafs die Lehre vom Tode Christi bei ihm noch nicht so entschieden in den Vordergrund getreten, noch nicht dogmatisch von ihm weiter entwickelt war. Durch den Glauben an Christus war ihm ein Bleiben in der Gnade Gottes (ἐπιμένειν τῇ χάριτι τοῦ θεοῦ, Act. 13, 43.) gewifs, machten die Gläubigen sich des ewigen Lebens würdig (ἀξίους τῆς αἰωνίου ζωῆς, v. 46.), war das jüdische Gesetz für Gläubige nicht mehr nöthig (vgl. Act. 18, 13 ff.). Das Letztere aber darum, weil durch den Glauben ein δικαιοῦσθαι ἀπὸ πάντων stattfand, der Grund also, weshalb Paulus selbst früher so streng auf das Gesetz hielt, jetzt völlig wegfiel, da man im Glauben an Christum mehr hatte, als das ganze Gesetz zu geben vermochte. Hier sehen wir nun auch zugleich den Grund, weshalb Paulus gleich Anfangs mit dem ganzen Gesetze brach, d. i. von den Heiden, die gläubig wurden, keine Beobachtung des jüdischen Gesetzes mehr verlangte. Die Gewifsheit der Rechtfertigung vor Gott durch den Glauben war ihm aufgegangen; das Gesetz mit seinen Sühnungen und Opfern war nun völlig unnöthig. Das Verhältnifs jedoch, in welchem Gesetz und Evangelium später von ihm dargestellt werden, die Begründung und weitere Ausführung seiner Lehre von der Rechtfertigung, die genauere Darstellung der Natur des Menschen und seines Verhältnisses zum Evangelium, das Alles blieb der späteren Entwickelung vorbehalten.

Dieselbe Anschauung findet sich nun im Ganzen auch noch in den **Thessalonicherbriefen**; doch tritt die Be-

deutung des Todes Christi schon deutlicher hervor. Auch hier erwartet der Apostel noch die Wiederkunft Christi und die Errichtung seines Reiches als nahe bevorstehend (s. oben); die βασιλεία τοῦ θεοῦ ist ihm daher auch hier das erst zu erwartende, von Christus bei seiner Erscheinung hier zu stiftende Reich Gottes. Da nämlich die Thessalonicher Verfolgungen und Drangsale mit Standhaftigkeit ertragen haben, so sagt er, dafs sie gewürdigt werden sollen des Reiches Gottes (εἰς τὸ καταξιωθῆναι ὑμᾶς τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, 2 Thess. 1, 5.). Er betet ferner für sie allezeit, dafs, wenn Christus komme, verherrlicht zu werden in seinen Heiligen (v. 10.), Gott sie der Berufung (τῆς κλήσεως), nämlich zu diesem Reiche, würdige (v. 11.), ja er erklärt ausdrücklich, dafs Gott sie zu seinem Reiche und seiner Herrlichkeit, nämlich bei der Ankunft Christi, berufen habe (1 Thess. 2, 12.). Das Berufen (καλεῖν), das Bestimmen (θέσθαι, 1 Thess. 5, 9.) und das Erwählen (αἱρεῖσθαι, 2 Thess. 2, 13.) bezieht sich daher im Sinne des Paulus hier noch immer auf die Theilnahme an dem bald zu erwartenden Reiche Christi. Diese Theilnahme (σωτηρία) aber wird in Heiligung des Geistes (ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος) und in Glauben an die Wahrheit (καὶ πίστει ἀληθείας) erlangt. Gerade auf diesen Glauben legt daher der Apostel schon den entschiedensten Nachdruck und erwähnt ihn häufig (1 Thess. 1, 3. 8. 3, 2. 5. 6. 10. 4, 14. 5, 8. 2 Thess. 1, 3. 4. 11. 12. 3, 2.); er nennt ihn einen Panzer (θώρακα, 1 Thess. 5, 8.), leitet jedes sittliche Wirken schon aus ihm her (1 Thess. 1, 3. 2 Thess. 1, 11.), sagt aber auch, dafs er nicht Jedermanns Ding sei, d. i. dafs nicht Jeder für ihn empfänglich sei. Als bestimmten Gegenstand des Glaubens bezeichnet er auch ausdrücklich, dafs Jesus gestorben und auferstanden sei (1 Thess. 4, 14.). Das Letztere ist für die Wiederkunft Christi und die damit verbundene Auferstehung der Todten von Wichtigkeit (s. oben), das Erstere aber für das Retten von dem kommenden Zorne (1 Thess. 1, 10.). Denn also spricht der Apostel: „Gott hat uns nicht bestimmt zum Zorne, sondern zur Erlan-

gung des Heiles durch unsern Herrn Jesum Christum, welcher für uns (ὑπὲρ ἡμῶν) gestorben, auf dafs wir, ob wir wachen oder schlafen (d. i. todt sind), zugleich mit ihm leben" (1 Thess. 5, 9—10.). Die Gewifsheit des seligen Lebens mit Christo bei seiner Ankunft, mag nun der leibliche Tod bereits eingetreten sein, oder nicht, beruhet hiernach auf dem ἀποθανεῖν Christi für uns. Der Apostel sieht die Christen eben darum nicht mehr für εἰς ὀργήν Bestimmte an, d. i. für das göttliche Strafgericht, weil Christus für sie, d. i. zu ihrer Rettung (denn mehr liegt in dem ὑπέρ, wenn man nichts hineintragen will, nicht), gestorben sei. Er rettet aber defshalb von dem kommenden Zorne (τὸν ῥυόμενον ἡμᾶς ἀπὸ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης, 1 Thess. 1, 10.), weil, ziehen wir das frühere δικαιοῦσθαι ἀπὸ πάντων hierher, jeder an das ἀποθανεῖν ὑπὲρ ἡμῶν Glaubende von aller Schuld vor Gott frei wird. Das ist demnach der Grund, weshalb der Apostel schon hier einen so bedeutenden Nachdruck auf die πίστις legt, und wenn er in obiger Stelle auch nicht ausdrücklich das πιστεύειν erwähnt, so ist doch überall, wo er vom Glauben spricht, der an jene Bedeutung des Todes Christi mit eingeschlossen, und die πίστις ἀληθείας (2 Thess. 2, 13.) umfafst jedenfalls auch die an das Sterben Christi ὑπὲρ ἡμῶν mit. In diesem ὑπέρ nun aber die Idee einer Genugthuung zu finden, dazu berechtigt nach dem, was wir bisher gesehen, auch noch nicht das Allermindeste. Wohl mag dem Apostel die Idee einer Stellvertretung nahe gelegen haben; allein er spricht auch diese in jenem ὑπέρ noch nicht bestimmt aus. Dagegen erhellt aus dem Zusammenhange der oben angeführten Stelle (1 Thess. 1, 10.), dafs der Apostel die ὀργὴ ἐρχομένη bei der nahen Wiederkunft Christi erwartete, denn gerade von dem Harren auf Christus vom Himmel her redet er; es ist daher jene ὀργή das bei Christi Ankunft zu erwartende göttliche Strafgericht, und zwar für Alle, die nicht durch den Glauben an den Tod Christi davon befreiet sind. Für die Christen aber ist eben diese Befreiung ein Antrieb zur Heiligung, wozu der Geist ihnen gegeben (1 Thess. 4, 7. 2 Thess. 2, 13.), und

die nicht an Christum glaubten, und damit zugleich das factische Vorhandensein der Sünde bei Allen bezeichnet, um deren willen sie eben der ὀργή verfallen waren und ἀπολλύμενοι (2 Thess. 2, 10.) genannt wurden: so bezeichnet er jetzt die Ungläubigen nicht blofs mit demselben Worte (ἀπολλύμενοι, 1 Cor. 1, 18.), sondern zeigt deutlicher, warum er sie ihrer Natur nach dafür halte und halten müsse. Durch einen Menschen, sagt er, nämlich den Adam, ist der Tod gekommen (1 Cor. 15, 21.), in Adam sterben sie alle (v. 22.)*). Damit weist er hin auf den Sündenfall und die auf ihn gesetzte göttliche Strafe, den Tod. Alle Menschen sind also ihrer Natur und Abstammung von Adam nach dem Tode, d. i. dem leiblichen (denn nur von diesem redet er), unterworfen. Die tödtliche Waffe aber, der Stachel (τὸ κέντρον), womit der Tod alle Menschen trifft, ist die Sünde; denn eben diese tödtet, d. i. führt den Tod herbei, denn „der Stachel des Todes ist die Sünde" (1 Cor. 15, 56.). Danach ist die Abstammung von Adam und zugleich die bei Allen, wie bei Adam, vorhandene Sünde die Ursache des leiblichen Todes. Es trifft die gleiche Strafe, wie den Adam, so auch alle Menschen; denn die gleiche Ursache, die Sünde, ist da, und zwar, wie wir gesehen, durch die Abkunft von Adam. Das Gesetz nun, weit entfernt, diese Ursache aufzuheben, hat der Sünde, als der Ursache des Todes, nur neue Macht gegeben, denn es hat die Sünde nur um so mehr hervorgerufen; denn „die Macht der Sünde (δύναμις τῆς ἁμαρ-

*) Ἐν τῷ Ἀδάμ, d. i. im Zusammenhange mit Adam, der an der Spitze seines Geschlechtes steht, so dafs, was durch seine Schuld herbeigezogen, auch für sein ganzes Geschlecht mit herbeigezogen ist. Auf diesen Sinn weist nothwendig der Parallelismus: ἐν τῷ Χριστῷ, hin; denn im Zusammenhange mit Christus werden Alle wieder lebendig gemacht. Er steht als die κεφαλή an der Spitze der Seinigen, d. i. τοῦ σώματος, und was er errungen, nämlich den Sieg über den Tod, das ist auch für sein σῶμα, also die Seinigen, in ihm mit errungen. Dieses in ihm ist also der Sache nach so viel, als durch ihn; weshalb auch v. 21. für Adam und Christus zwei Mal δι' ἀνθρώπου, durch einen Menschen, steht.

τίας) ist das Gesetz" (1 Cor. 15, 56.). Danach sind die Menschen alle, sofern sie ihrer Natur nach der Sinnlichkeit und dadurch der Sünde unterthan sind, so lange sie das πνεῦμα θεοῦ nicht haben, nur sinnlich und fleischlich (ψυχικοί und σαρκικοί, 1 Cor. 2, 14. 3, 3.). Bei diesem ihrem Zustande aber ist an eine Theilnahme derselben am messianischen Heile, an eine selige Auferstehung vom Tode dazu gar nicht zu denken; denn die ἄδικοι können und werden das Reich Gottes nicht erlangen (1 Cor. 6, 9.). Nun aber hat Gott in seiner Weisheit dennoch die Veranstaltung getroffen, dafs aus den ἀδίκοις vor ihm δίκαιοι werden, nämlich, wenn sie sich abwaschen, wenn sie geheiligt werden, wenn sie **gerechtfertigt werden** durch den Namen unseres Herrn Jesu Christi und durch den Geist unseres Gottes (1 Cor. 6, 11.). Das eben ist die Weisheit, nicht die dieser Welt, sondern Gottes, die verborgene, die Gott von Ewigkeit vorherbestimmt, und die keiner der Obern dieser Welt erkannt hat (1 Cor. 2, 6—8.). Und insofern jene Rechtfertigung durch Christum, den Gekreuzigten, erlangt wird, ist gerade das Wort vom Kreuze eine Gotteskraft (1 Cor. 1, 18.) und Christus der Gekreuzigte selbst Gottes Kraft und Gottes Weisheit (v. 24.); der Apostel aber, als Verkündiger dieser Weisheit, ist Verwalter der Geheimnisse Gottes (1 Cor. 4, 1.). Nicht mit klugen Reden hat daher der Apostel den Corinthern das Geheimnifs Gottes von dem Tode Christi verkündet (1 Cor. 2, 1.), sondern, damit das Wort vom Kreuze nicht entkräftet werde (1 Cor. 1, 17.), hat er ihnen ganz einfach nur den Gekreuzigten verkündet (1 Cor. 2, 2. 1, 23.), nämlich, dafs Christus gestorben sei um unserer Sünden willen (ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν) nach der Schrift (1 Cor. 15, 3.). Wenn irgendwo, so zeigt sich hier, dafs das so oft beim Tode Christi vom Apostel gebrauchte ὑπέρ nicht eine wirkliche Stellvertretung im orthodoxen Sinne ausdrücken und statt ἀντί gesetzt sein kann; denn in dieser Bedeutung giebt es in der obigen Zusammenstellung mit τῶν ἁμαρτιῶν geradezu gar keinen Sinn; es heifst hier offenbar: wegen

unserer Sünden, um unserer Sünden willen, d. i. um sie aufzuheben und ihre Folgen hinwegzunehmen. Dafs diese Erklärung des ὑπέρ die einzig richtige ist, zeigt deutlich die Vertauschung desselben mit διά und dem Accusativ. Denn der Apostel spricht: „Und so gehet dein schwacher Bruder verloren wegen deiner Erkenntnifs, um dessen willen (δι' ὃν) Christus gestorben ist" (1 Cor. 8, 11.), d. i. wegen dessen Rettung, für dessen Heil er den Tod litt. Dieselbe Bedeutung des ὑπέρ zeigt sich nun auch in der Stelle: „Denn auch unser Passah ist für uns geschlachtet (ὑπὲρ ἡμῶν ἐτύθη), Christus" (1 Cor. 5, 7.). Hier hat man vor Allem die stellvertretende Genugthuung Christi als eines Opfers finden wollen; allein das Passahlamm war ganz entschieden gar kein Opfer, und es liegt die Vergleichung nur in dem Getödtet- oder Geschlachtetwerden zu unserm Besten, für uns, wie das Passahlamm für die feiernden und es geniefsenden Juden geschlachtet ward. Auch will der Apostel mit dieser Vergleichung hier gar nichts über die sühnende Kraft des Todes Christi lehren, sondern er will die sittliche Anwendung gemacht sehen, dafs, wie die Juden sich beim Passah des Sauerteigs enthielten, so auch die Christen sich des Sauerteigs der Sünde enthalten sollen, und dafs sie dazu der Tod Christi, als eines Passahlammes, das für sie geschlachtet worden, bewegen solle (siehe auch Lutz, S. 366.). Der Grundgedanke also, den Paulus bei dem Sterben Christi für uns hat, ist hier durchweg der, dafs der Tod Christi uns von der Strafe, von dem Verderben um unserer Sünden willen, rettet oder frei macht; denn er sagt zwei Mal: „Ihr seid um theuren Preis erkauft" (ἠγοράσθητε γὰρ τιμῆς, 1 Cor. 6, 20. 7, 23.). Das Leben Christi ist danach der theure Preis, der hingegeben ist, nicht um uns von Gott loszukaufen, denn gerade dessen Gnade und Barmherzigkeit preist Paulus überall beim Tode Christi, sondern von dem sichern Verderben, das uns treffen müfste, wenn Christus nicht für uns gestorben wäre. Wohl denkt hier Paulus nothwendig auch an eine Stellvertretung; allein es ist nicht die orthodoxe Genugthuungslehre, sondern die eigene Lehre des Herrn, wonach das Leben

Christi ein dem Verderben für uns bezahltes Lösegeld ist (s. oben zu Matth. 20, 28.). Die Auferstehung aber, auf die der Apostel von Anfang an, als sicheres Zeichen der wirklichen Messianität Jesu, so hohen Werth legte (s. oben), ist ihm eben darum zugleich auch eine sichere Bürgschaft der wirklichen Befreiung von Sünden durch den Tod Christi; denn von dem Messias ward Sündentilgung erwartet; die Auferstehung aber beglaubigte Christum als den Messias, folglich auch seinen Tod als den Tod des Messias zur Vergebung der Sünden. Darum die bestimmte Versicherung: „Wenn Christus nicht auferweckt worden, so ist euer Glaube eitel, so seid ihr noch in euren Sünden" (1 Cor. 15, 17.), und der Zusatz: „Demnach sind auch die, so in Christo entschlafen sind, verloren" (v. 18.)*). Eben weil die Auferstehung Christi auf diese Weise Beides gewifs machte, die Hinwegnahme der Sünden und die Wiederbelebung derer, die also gerechtfertigt waren, ruft der Apostel aus: „Gott aber sei Dank, der uns den Sieg gegeben (nämlich über Sünde und Tod), durch unsern Herrn Jesum Christum!" (1 Cor. 15, 57.) Es nennt daher der Apostel jetzt die Christen auch geradezu σωζόμενοι, d. i. Solche, die gerettet werden (1 Cor. 1, 18.), sagt aber auch, dafs das Evangelium nur die Gläubigen (τοὺς πιστεύοντας) rette (1 Cor. 1, 22.). Hierin aber liegt die Beziehung des Glaubens auf den Tod Christi um so mehr mit ausgesprochen, als gerade von dem Tode Christi und seiner rettenden Kraft in jener ganzen Stelle die Rede ist. Das δικαιοῦσθαι aber bezieht der Apostel ganz entschieden nur auf die gläubigen Corinther; denn er sagt: „Ihr wurdet gerechtfertigt" (ἐδικαιώθητε, 1 Cor. 6, 11.), und von Christo selbst sagt er: „der uns (ἡμῖν), d. i. den an ihn Glaubenden, Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) geworden ist" (1 Cor. 1, 30.). Gerade in dieser

*) Die orthodoxe Erklärung dieser Stellen, wonach die Auferstehung ein Beweis des von Gott angenommenen Opfers sein soll, das Christus mit seinem Tode Gott dargebracht habe, wird weder hier, noch Röm. 4, 25., noch 1 Petr. 1, 3. durch irgend etwas gerechtfertigt.

letztern Stelle aber fafst der Apostel das ganze Werk Christi in die bekannten Worte zusammen: „Der uns Weisheit geworden ist von Gott und Gerechtigkeit und Heiligung und Erlösung" (ὃς ἐγενήθη ἡμῖν σοφία ἀπὸ θεοῦ, δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμὸς καὶ ἀπολύτρωσις). Nach der im Briefe selbst von Christo vorliegenden Lehre ist der Sinn dieser Worte nun kein anderer, als dieser: Christus ist unsere Weisheit geworden, weil in seinem Tode und dessen Bedeutung die göttliche Weisheit liegt, welche die menschliche nicht fassen will und kann; denn gerade in diesem Sinne redet der Apostel in dem ganzen Zusammenhange von der σοφία θεοῦ, die er offenbar auch hier meint, wie er denn auch ausdrücklich ἀπὸ θεοῦ hinzusetzt (vgl. 1 Cor. 1, 21. 24. 2, 6—7.). Unsere Gerechtigkeit aber ist Christus geworden, weil wir durch seinen Tod δικαιωθέντες (vgl. 1 Cor. 6, 11.), d. i. vor Gott Gerechtfertigte, Schuldlose, werden, mithin durch ihn vor Gott eine δικαιοσύνη empfangen, die wir durch eigenes Verdienst nicht haben. Insofern nun Christus durch seinen Tod der Urheber dieser δικαιοσύνη bei uns ist, wird er selbst *per metonymiam* unsere δικαιοσύνη genannt. Unsere Heiligung ferner wird er aus demselben Grunde genannt, nämlich als Urheber derselben; denn durch seinen Tod und die dadurch bewirkte Rechtfertigung vor Gott ruft er in uns das Ringen und Streben nach einem heiligen Leben aus Liebe und Dankbarkeit hervor und wird so zu unserm ἁγιασμός. Unsere Erlösung endlich ist er durch Beides, die δικαιοσύνη und den ἁγιασμός; denn Beides mufs zusammen vereinigt und wirklich in einem Menschen vorhanden sein, wenn die Befreiung oder Loskaufung von der Strafe, also die ἀπολύτρωσις, wirklich erfolgen soll. Insofern nun von jenen ersteren beiden Christus allein der Urheber ist, so ist er es nothwendig auch von der letzteren. Also *per metonymiam* wird er auch hier unsere ἀπολύτρωσις genannt. Alle vier Punkte, und das ist von Wichtigkeit, beziehen sich demnach auf die Kraft des Todes Christi, und wir sehen daraus, warum der Apostel gerade das Wort vom Kreuze, also vom Tode Christi, eine δύναμις θεοῦ, eine Kraft Got-

tes, nennt (v. 18. 24.). Wie aber die sittliche Kraft des Todes Christi bei den Gläubigen sich vor Allem in der Liebe zeigen mufs, davon giebt das dreizehnte Capitel hinreichend Zeugnifs. Der Apostel stellt hier die Liebe unzweifelhaft selbst über den Glauben und bezeichnet sie als das Gröfsere (μείζων, v. 13.).

Eins nur darf bei dem Allen hier nicht übersehen werden. Da nämlich der Apostel auch in diesem Briefe das Reich Christi und die Auferstehung der Todten noch als nahe bevorstehend ansah (s. ob. S. 535.), ja ausdrücklich sagt: „Wenn die Todten nicht auferstehen, so lafst uns essen und trinken, denn morgen sterben wir" (1 Cor. 15, 32.), sonach also ohne jene Todtenauferstehung hier auf Erden nichts der Rede Werthes nach dem Tode, noch kein unmittelbares, seliges Fortleben bei Christo erwartete, es daher auch noch nirgends erwähnt *): so folgt daraus nothwendig, dafs die Wirkung des Todes Christi, also die δικαιοσύνη und das σώζεσθαι, sich in seinem Sinne jetzt auch nur noch auf die Befreiung von dem Strafgerichte bei der Erscheinung des Reiches Christi beziehen kann. Einen andern Sinn seinen Worten jetzt schon unterzulegen, und die Wirkung der δικαιοσύνη auf die Gewifsheit einer seligen Unsterblichkeit bei Gott und Christo im Himmel auszudehnen, dazu haben wir eben darum noch nicht das mindeste Recht, weil eine solche Vorstellung noch ganz aufser dem Ideenkreise des Apostels liegt.

β) Eine wesentlich andere und tiefere Bedeutung erhält die δικαιοσύνη und das ganze Werk Christi in den nun folgenden Briefen, dem zweiten Corinther-, dem Ga-

*) Die bekannte Stelle 1 Cor. 13, 8—12., die man gewöhnlich und unwillkürlich, der spätern Lehre des Apostels folgend, auf das selige Leben nach dem Tode im Himmel bezieht, hat der 1 Cor. 15. entwickelten Ansicht des Apostels gegenüber diesen Sinn keineswegs, sondern der Apostel meint auch hier das selige Leben in dem bald erscheinenden Reiche Christi. Die Worte: ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ τέλειον (v. 10.), und das zweimalige τότε (v. 12.) weisen, will man unbefangen sein, bestimmt genug hin auf das Kommen dieses Reiches und die dann eintretende Seligkeit.

later- und dem Römerbriefe. Hier liegt die Idee eines unmittelbaren, seligen Fortlebens bei Christo offen ausgesprochen vor (s. oben S. 542.), und dieser Fortschritt in der apostolischen Lehre führte nothwendig auch auf die tiefer und weiter gehende Wirkung des Todes Christi und der dadurch zu erlangenden δικαιοσύνη. Denn die Wirkung der letztern ist jetzt klar und bestimmt auch auf die nach dem Tode des Leibes in jener unsichtbaren Welt zu erwartende Seligkeit ausgedehnt. Der Geist Gottes führte den Apostel durch seinen längeren Aufenthalt in Ephesus und das, was er dort erlebte, sowie durch die ihm in den Zuständen der Gemeinden, an die er jetzt zu schreiben hatte, dargebotene Gelegenheit zu einer tieferen und umfassenderen Auffassung und Darstellung der Lehre vom Glauben und der Gerechtigkeit aus dem Glauben. So wie er hier lehrt, so gründlich, so ausführlich, so umfassend und eindringend hatte er aber früher bei seiner persönlichen Anwesenheit in Galatien und Corinth die heilige Wahrheit noch nicht dargestellt, und auch in Rom kannte man sie noch nicht so; denn eben darum schreibt ja der Apostel. Er will nicht blofs erinnern an das, was früher gelehrt ist, nein, er will die frühere Lehre gründlicher entwickeln und tiefer begründen. Und so führte ihn der Geist Gottes gerade durch die Veranlassung zu diesen Briefen zu einem genaueren Durchdenken und tieferen Auffassen der ganzen Heilswahrheit. Nach verschiedenen Seiten hin finden wir daher hier eine weiter gehende Entwickelung. Die βασιλεία τοῦ θεοῦ wird zwar zunächst Gal. 5, 21. noch ein Mal auf das zukünftige Reich Christi bezogen; allein da er dieſs jetzt auch im Himmel weifs, so ist es mindestens ungewifs, ob er hier nicht auch schon die βασιλεία ἐπουράνιος meint, die er später ausdrücklich so nennt (2 Tim. 4, 18.). Dagegen bezeichnet er auch hier mit der βασ. τ. θ. das schon auf Erden bestehende Reich Gottes; denn er sagt: „Das Reich Gottes bestehet nicht in Essen und Trinken, sondern in Gerechtigkeit und Friede und Freude im heiligen Geist" (Röm. 14, 17.). Dafs aber wirklich der Begriff der ἐκκλησία hier auch die einzelnen Gemeinden in ihrer Gesammtheit umfafst, zeigt deutlich der

Zusatz ὅλη (Röm. 16, 23.). Die Berufung und Erwählung aber zu der ἐκκλησία und dem Reiche Gottes wird hier ohne Zweifel weiter entwickelt und tiefer aufgefafst. Beides beruhet auf der πρόθεσις, d. i. dem göttlichen Rathschlufs (Röm. 8, 28., vgl. 9, 11.), und dieser auf dem ἔλεος θεοῦ, d. i. der göttlichen Gnade (Röm. 9, 16.). Diese letztere ist völlig frei (Röm. 9, 18. 22.) und doch von menschlicher Willkür weit entfernt; denn ihr liegt zum Grunde die πρόγνωσις, d. i. das Vorherwissen Gottes, und erst nach diesem erfolgt der προορισμός, d. i. die Vorherbestimmung. „Denn die er zuvor erkannt hat" (οὓς προέγνω), sagt der Apostel, „die hat er auch vorherbestimmt (καὶ προώρισε). Die er aber vorherbestimmt hat, die hat er auch berufen (τούτους καὶ ἐκάλεσε), und die er berufen, hat er auch gerechtfertigt (τούτους καὶ ἐδικαίωσεν), die er aber gerechtfertigt, die hat er auch verherrlicht" (τούτους καὶ ἐδόξασε) (Röm. 8, 29—30.). Wendet nun auch der Apostel hier die früher von ihm als Pharisäer aufgenommene Lehre der Prädestination an, so liegt doch am Tage, dafs er sie jetzt, wo er sie mit christlichem Geiste auffafst, auch als vollkommen christliche Wahrheit verkünden kann; denn gerade so, wie der Apostel hier lehrt, hat jeder Christ seine eigene Berufung mit dankbarem Herzen zu preisen; denn nicht durch eigenes Verdienst ist er zur Kenntnifs des Evangeliums und somit zu seinem Heile gelangt; Gottes Gnade ist es und somit Gottes Rathschlufs. Wie diefs aber mit der menschlichen Freiheit zu vereinigen, ist eins jener Geheimnisse, die der Menschengeist vergebens zu entschleiern sucht. Nennt aber nun auch hier der Apostel Alle, die nicht durch den Glauben an den Erlöser gerettet werden, Verlorene (ἀπολλύμενοι, 2 Cor. 2, 15. 4, 3.), so zeigt er jetzt nicht blofs ausführlicher, wie er sie für verloren hält, sondern es erhält auch jenes Verlorensein, da er mit dem θάνατος jetzt nicht blofs, wie früher, den leiblichen, sondern bei seiner fortgeschrittenen Überzeugung von einem unmittelbaren Fortleben nach dem Tode auch den ewigen Tod, d. i. das ewige Verlorensein, die ewige Verdamm-

nifs, bezeichnet (Röm. 6, 21. 23. 7, 5. 8, 6. 2 Cor. 2, 16. 7, 10.), eine viel tiefere und weiter reichende Bedeutung.

Seine Lehre von dem natürlichen Zustande der Menschen ist jetzt aber diese. Durch Einen Menschen, das hält er fest, nämlich Adam, ist die Sünde in die Welt gekommen, und durch die Sünde der Tod. Beides ist übergegangen auf alle Menschen, die ohne Gesetz und die mit dem Gesetz (Röm. 5, 12—14.); denn das Vergehen des Adam ist schuld an dem leiblichen Tode Aller (v. 15. u. 17.), ein Mal, weil die Strafe des Adam alle seine Nachkommen mittrifft (v. 16. u. 18.), sodann aber, weil der Ungehorsam des Adam auch den Ungehorsam aller seiner Nachkommen verschuldet, d. i. sie zu Sündern gemacht hat (v. 19.). Mithin ist der Einfluss des ersten Menschen auf das Loos und den Zustand aller klar. Dieser letztere ist in seinem tiefsten Grunde Folge der Adamitischen Sünde, schliefst aber die Verschuldung der einzelnen Menschen keineswegs aus; denn Gott hat ihnen sowohl Erkenntnifs seines Wesens in seinen Werken gegeben (Röm. 1, 19—20.), als auch sein Gesetz ihnen in's Herz geschrieben (Röm. 2, 14—15.), so dafs ihr Geist, wie ihr Herz, von Gott belehrt war. Ihre Schuld also ist es, wenn ihr Verstand sich verfinsterte, und sie durch Götzendienst zu Thoren wurden (Röm. 1, 21. 22.). Ihre sittliche Verschuldung und ihre Lasterhaftigkeit ist Folge dieser Verfinsterung ihrer Seele und zugleich Strafe Gottes, der sie diesem Verderben Preis gab (Röm. 1, 24—32.). Die Juden aber sind in gleicher Lage; denn obwohl sie das geschriebene Gesetz haben, thun sie dasselbe doch nicht (Röm. 1, 1—2.); verstockt und unbufsfertig, häufen sie sich selbst den Zorn Gottes auf den Tag des Zornes (Röm. 2, 5.); denn nur die Thäter des Gesetzes sollen gerechtfertigt werden (v. 13.). Der factische Zustand der Menschenwelt ist daher dieser: Keiner ist gerecht, auch nicht Einer (Röm. 3, 10.); Alle sind abgewichen, allzumal verdorben; Keiner, der Gutes thue, auch nicht Einer (Röm. 3, 12., vgl. Ps. 14, 1—3.); Alle sind strafbar vor Gott (Röm. 3, 19.); Alle haben gesündigt und ermangeln des Ruhmes bei Gott (Röm. 3, 23.). Aber aus diesen Äufserungen des Apostels über den historisch ent-

standenen und nun wirklich vorhandenen Zustand aller Menschen auf eine gänzliche Verderbtheit der Menschennatur zu schliefsen, auf eine völlige Unfähigkeit derselben zu allem Guten, wie es die orthodoxe Lehre thut, ist, mindestens gesagt, leichtfertig; denn damit stimmt schon die Schuld nicht, die der Apostel für diesen Zustand den Menschen selbst zuschreibt; ebenso wenig seine vielfachen Ermahnungen zum Guten; denn dem völlig Blinden ruft kein Vernünftiger zu: So sieh doch! Auch die stärkste der obigen Äufserungen, die aus Psalm 14, 1—3. entnommene, zeigt durch die Präterita: ἐξέκλιναν und ἠχρειώθησαν, dafs eben jene völlige Verdorbenheit erst geschichtlich entstanden oder geworden ist, also nicht von Anfang an und nothwendig in der Menschennatur liegt, ganz abgesehen davon, dafs, was der Psalmist von den Heiden in der Gefangenschaft sagt, vom Apostel hier auf die ganze Menschenwelt angewandt wird, weil sie nun wirklich so geworden war. Gewifs ist also nur nach dem Obigen, dafs alle Menschen nach ihrem natürlichen Zustande jetzt ἁμαρτωλοί (Röm. 5, 8.), ἀσεβεῖς (v. 6.), ἐχθροὶ τοῦ θεοῦ (v. 10.) sind; und das sind sie, weil sie ἀσθενεῖς (v. 6.) sind, d. i. dem Reize zur Sünde nicht widerstehen können. Sie sind Diener der Sünde (δοῦλοι τῆς ἁμαρτίας) (Röm. 6, 20.), weil sie die σάρξ, d. i. die Sinnlichkeit, immer von Neuem zur Sünde verführt; denn mit seiner σάρξ dient der Mensch dem Gesetz der Sünde (Röm. 7, 25.); weil er ein σαρκικός ist, ist er verkauft unter die Gewalt der Sünde (Röm. 7, 14.). So lange daher der Mensch ἐν σαρκί ist, d. h. nur seiner Sinnlichkeit folgt, sind die Lüste der Sünden wirksam in seinen Gliedern (Röm. 7, 5.); sie sind gleichsam das Gesetz in seinen Gliedern, dem die letzteren gehorchen, und das den ganzen Menschen endlich gefangen nimmt unter das Gesetz der Sünde (Röm. 7, 23.). So hat die Sünde gleichsam Wohnung im Menschen (Röm. 7, 17. 20.), und die bessern Regungen, die Lust am Gesetze Gottes dem inwendigen Menschen nach (Röm. 7, 22.), das Gesetz der Vernunft (Röm. 7, 23.), die Vernunft selbst (νοῦς, v. 25.), kommen dagegen nicht auf; die letztere kämpft wohl, aber unterliegt; „denn ich

thue nicht," spricht der Apostel, „was ich will, Gutes, sondern was ich nicht will, Böses, das thue ich" (Röm. 7, 19., vgl. v. 15. Gal. 5, 16. 17.). „Das Wollen ist mir vorhanden, aber das Ausüben des Guten finde ich nicht" (Röm. 7, 18.). Nach dem Allen ist so viel klar, dafs nach dem inwendigen Menschen, d. i. nach seiner Vernunft, wohl eine Neigung und eine Lust zum Guten im Menschen vorhanden ist, dafs ihn aber die Sinnlichkeit so in ihren Banden hält, dafs er fortwährend ihr Knecht und so zugleich der Knecht der Sünde ist; denn „in mir," sagt der Apostel, „das ist in meinem Fleische, wohnt nichts Gutes" (Röm. 7, 18.); daher er denn auch die Sünden und Laster aller Art als die Werke des Fleisches bezeichnet (Gal. 5, 19—21.). Der Zustand der Menschen ohne Christus ist daher ein unglückseliger (*ταλαίπωρος*, Röm. 7, 24.); denn dafs der Apostel sich als Christen so nenne, ist darum ganz undenkbar, da er gleich darauf Gott dankt, dafs er durch Christus aus diesem Zustande befreiet sei (v. 25.). Die Behauptung also von orthodoxer Seite, der Apostel gehe nur darum Röm. 7, 14. in das Präsens über, weil er von da an seinen Zustand als Christ schildere, so dafs der von ihm angeführte Kampf des besseren Selbst gegen die Sünde nur in ihm als Christen stattfinde, während bei dem natürlichen Menschen sich auch nicht ein Mal dieser Kampf zeige, sondern völlige Verdorbenheit, ohne jede gute Regung, herrsche, entbehrt jedes hinreichenden Grundes. Denn was der Apostel v. 15. 18. u. 19. sagt, kann er, der als Christ vom Geiste Gottes getrieben ward (Röm. 8, 14.), nimmermehr von seinem christlichen Zustande sagen, sondern er meint damit eben den nichtchristlichen Zustand, aus dem er durch Christus befreiet ist. Zu dem Präsens aber kommt er v. 14. unwillkürlich theils durch die Lebhaftigkeit seiner Schilderung, theils durch die immerfort gültige Wahrheit für Jeden, der nicht in Christo Erlösung findet. Mithin liegt des Apostels Lehre von dem natürlichen Zustande des Menschen jetzt völlig klar vor Augen. Seit Adam's Vergehen und in Folge desselben hat die *σάρξ* und mit ihr die *ἁμαρτία* völlige Herrschaft über jeden Men-

schen; die noch vorhandenen besseren Regungen ringen dagegen vergebens. Die nothwendige Folge davon ist das κρίμα θεοῦ (Röm. 2, 2. 3.), und zwar ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς καὶ ἀποκαλύψεως δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ (Röm. 2, 5.); denn Gott wird einem Jeglichen vergelten nach seinen Werken (v. 6.). Diese Vergeltung ist allerdings zunächst der leibliche Tod (Röm. 1, 32. 5, 12. 15. 17. 21.); allein eben darin liegt der unverkennbare Fortschritt in des Apostels ganzer Anschauung, dafs er mit dem θάνατος jetzt auch die Idee des κατάκριμα (Röm. 5, 16. 18. 8, 1.), d. i. der Verdammnifs, des ewigen Ausgeschlossenseins von der ζωὴ αἰώνιος, verbindet. Gerade dieser Gegensatz, den er jetzt mit dem θάνατος verbindet, zeigt, dafs er sich unter diesem jetzt auch ein ewiges Todtsein, ein ewiges Verlorensein denkt (Röm. 6, 23. 7, 5. 8, 6. 2 Cor. 2, 16. 7, 10.), und dafs er ebenso mit dem ἀποθανεῖν jetzt den Übergang zu diesem Tode bezeichnet (Röm. 8, 13.). Ja mehr noch, da schon in diesem Leben der Zustand eines σαρκικός dem Tode gleicht, so bezeichnet er mit θάνατος auch den geistigen Tod, als Anfang des ewigen, und mit dem ἀποθανεῖν das Gerathen in diesen Zustand (Röm. 7, 10. 11. 24.), mit νεκροί aber die in diesem Zustande Befindlichen (Röm. 11, 15. 6, 13.). Auf diese Bedeutungen aber mufste der Apostel ganz natürlich bei fortschreitender Entwickelung seiner Überzeugung durch seine früheren Vorstellungen vom θάνατος selbst geführt sein; denn war ihm schon früher der leibliche Tod, sofern keine Auferstehung aus ihm durch Christus folgte, gleichbedeutend mit dem ewigen Verloren- und Ausgeschlossensein aus dem messianischen Reiche, so mufste ihm jetzt, bei der Überzeugung von dem unmittelbaren Fortleben nach dem Tode, dieser Begriff des Ausgeschlossen- und Verlorenseins für das Reich Christi mit dem Wort θάνατος verbunden bleiben. Für Christen, das ist jetzt der Unterschied, bleibt zwar der leibliche Tod auch, aber der ewige, den der natürliche Mensch zu erwarten hat, ist für sie nicht vorhanden; denn der Apostel sagt jetzt: „Wenn Christus in euch ist, so ist zwar der Leib des Todes theil-

haftig um der Sünde willen, der Geist aber lebet um der Gerechtigkeit willen" (Röm. 8, 10.). Bezeichnet nun aber der Apostel mit dem θάνατος, als dem ewigen Tode, mehr die negative Seite des künftigen Schicksals der Sünder, und weist der Gegensatz zur ζωὴ αἰώνιος auf das gerade Gegentheil der ewigen Seligkeit hin, so fehlt es doch auch nicht an positiveren Bestimmungen der ewigen Strafe, die der Apostel durch θυμὸς καὶ ὀργή, d. i. Grimm und Zorn Gottes (Röm. 2, 8. 1, 18. 2, 5. 8. 5, 9.), durch θλῖψις καὶ στενοχωρία, d. i. Drangsal und Angst (Röm. 2, 9.), durch φθορά, Verderben (Gal. 6, 8.) und κατάκριμα, Verdammnifs (Röm. 8, 1. 5, 16. 18.), ausdrückt, so dafs der Begriff des ἀπόλλυσθαι, d. i. des Verlorenseins (Röm. 2, 12. 2 Cor. 2, 15. 4, 3.), jetzt viel bestimmter und bedeutungsvoller hervortritt.

Aus diesem Verlorensein, als nothwendiger Folge des natürlichen menschlichen Zustandes und der ἁμαρτία, rettet nun das Gesetz nicht und kann es nicht retten; denn da nicht die Hörer des Gesetzes, sondern nur die Thäter desselben bei Gott gerechtfertigt werden (Röm. 2, 13.), Keiner aber vermöge seines natürlichen Zustandes ein vollkommner Thäter desselben, also ein Gerechter, ist und sein kann (Röm. 3, 10.): so folgt natürlich, dafs durch des Gesetzes Werke kein Fleisch gerechtfertigt wird (Gal. 2, 16. 3, 11. Röm. 3, 20.); im Gegentheil, Alle, die mit Gesetzes-Werken umgehen, sind unter dem Fluche; denn es stehet geschrieben: „Verflucht sei, wer nicht erfüllet Alles, was im Buche des Gesetzes geschrieben stehet!" (Gal. 3, 10., vgl. 5 Mos. 27, 26.) Danach bewirket das Gesetz nur Zorn, nämlich den Zorn Gottes, für die Übertretungen (Röm. 4, 15.), und somit ist der Dienst des Moses nur ein Dienst der Verdammnifs (διακονία τῆς κατακρίσεως, 2 Cor. 3, 9.); denn dahin führt das Gesetz. Der Zweck desselben ist daher nur dieser. Ein Mal sollte es ein Zuchtmeister sein bis auf Christum hin (Gal. 3, 24. 25.) und wurde der Übertretungen wegen gegeben (Gal. 3, 19.), sodann aber sollte es Erkenntnifs der Sünde bewirken (Röm. 3, 20.); denn gerade durch das Gesetz und Verbot ward die böse Lust

im Menschen erst recht gereizt, und Sünde gethan; die Sünde lebte auf und ward als solche erkannt (Röm. 7, 7—11.). Vermöge des Fleisches also war das Gesetz unwirksam, d. h. es war demselben unmöglich, den Menschen vor Gott zu rechtfertigen (Röm. 8, 3.). Darum gelangte Israel, das dem Gesetze der Gerechtigkeit nachstrebte, nicht zu seinem Ziele; denn es suchte dasselbe durch Werke des Gesetzes zu erreichen (Röm. 9, 31—32.). Nicht durch diese aber ist es möglich, gerecht zu werden, sondern allein durch den Glauben an Christus. Erst durch ihn geht die dem Abraham gegebene Verheifsung in Erfüllung, dafs durch ihn alle Völker der Erde gesegnet werden sollen; denn durch den Glauben an Christus werden Alle, auch die Heiden, gesegnet und Abraham's Kinder (Gal. 3, 7—9. 22.), empfangen Alle die Verheifsung des Geistes (Gal. 3, 14.), sind Abraham's Same und nach der Verheifsung Erben (Gal. 3, 29.), sind also Kinder der Verheifsung (Gal. 4, 28.) und das wahre Israel (Gal. 6, 16.), und diefs Alles, weil sie durch den Glauben an Christus gerechtfertigt werden (Gal. 2, 16. Röm 3, 22. 30. 10, 4 u. s. w.). Eben darum aber, weil die Schrift voraussah, dafs Gott durch den Glauben die Heiden rechtfertigen werde, verhiefs sie dem Abraham jenen Segen (Gal. 3, 8.), und Christus ist, um der Wahrhaftigkeit Gottes willen, Diener der Beschnittenen geworden, um so die Verheifsungen der Väter zu bestätigen (Röm. 15, 8.). Denn zur bestimmten Zeit ist Christus von Gott gesandt und für die Sünder gestorben (Gal. 4, 4. Röm. 5, 6.), und das Geheimnifs der Erlösung und Rechtfertigung für Alle, das seit ewigen Zeiten verschwiegen war, ist so geoffenbart (Röm. 16, 25., vgl. 2 Cor. 5, 15. Röm. 8, 32.). Das Gesetz ist also nur zwischen die dem Abraham gegebene Verheifsung und die Erfüllung derselben durch Christus eingeschoben, hat nur die oben angegebene Bestimmung gehabt, aber nicht den Menschen rechtfertigen und so die Verheifsung erfüllen können (Gal. 3, 17—18. 23. Röm. 4, 14. 16., vgl. c. 5, 20.). Nun also Christus gekommen ist, hört das Gesetz auf zu gelten und zu drohen (Gal. 3, 13. 4, 5.); denn Christus ist das Ende des Gesetzes (Röm. 10, 4. Gal. 3, 25.). Die Gläubigen sind nicht

mehr unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade (Röm. 6, 14. Gal. 5, 18.); sie sind frei von dem Joche des Gesetzes (vgl. Gal. 2, 4. 5, 1.), sind dem Gesetze abgestorben (Röm. 7, 1. Gal. 2, 19.) und sollen nicht wieder zu den kraftlosen und dürftigen Anfangsgründen, d. i. dem Gesetze, zurückkehren (Gal. 4, 9.); sie stehen durch Christus mit Gott in einem neuen Bunde, und zwar nicht des Buchstabens, sondern des Geistes (2 Cor. 3, 6.); die Decke, die sonst bei Lesung des A. T. auf ihren Herzen lag, ist durch Christus weggethan (2 Cor. 3, 14.), und was sonst die Furcht nicht bewirken konnte, das thut jetzt die Liebe; sie erfüllt jetzt aus freien Stücken das Gesetz, ja sie ist des Gesetzes Erfüllung (Röm. 13, 8—10.), ist das Gesetz Christi (Gal. 6, 2., vgl. 5, 14.), so dafs auf diese Weise durch den Glauben das Gesetz in höherem, edlerem Sinne erst recht aufgerichtet wird (Röm. 3, 31.).

Schon aus dem Bisherigen ist es klar, wie des Apostels jetzt durchgebildete Ansicht vom Gesetz und dessen Verhältnifs zum Evangelium auf der Bedeutung des Todes Christi beruhet. Nicht blofs die Motive und den Zweck desselben finden wir daher jetzt ausführlicher, auch das, was der Apostel Gerechtigkeit nennt, wird bestimmter und klarer gefafst, und die Beziehung des Glaubens gerade auf den Tod Christi tritt jetzt so entschieden hervor, dafs man wohl sieht, wie die dogmatische Anschauung des Apostels sich jetzt vollkommen entwickelt, und sein System seine gründliche Ausbildung erhalten hat. Wohl gebraucht der Apostel auch jetzt noch, um den Zweck des Todes Christi zu bezeichnen, häufig das ἀποθανεῖν ὑπὲρ ἡμῶν (2 Cor. 5, 15. Röm. 5, 6. 8. 14, 15. 6, 10.); allein er stellt diesen Tod jetzt nicht nur bestimmt als welterlösend dar (ὑπὲρ πάντων, 2 Cor. 5, 15. Röm. 8, 32.), sondern zugleich als freie That der Liebe Christi (τοῦ δόντος ἑαυτόν, Gal. 1, 4. τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ, Gal. 2, 20.), wie der Liebe Gottes (τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο, ἀλλ' ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν, Röm. 8, 32. ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας — περὶ ἁμαρτίας, Röm. 8, 3. ὃς παρεδόθη διὰ τὰ πα-

παπτώματα ἡμῶν, Röm. 4, 25.). Das ὑπέρ hat aber auch hier, wie früher, keine andere Bedeutung, als wegen, zum Besten; so in allen Stellen, wo es bei dem Tode Christi vorkommt (2 Cor. 5, 15. Gal. 1, 4. 2, 20. 3, 13. Röm. 5, 6. 8. 8, 32. 14, 15.); daher auch hier die Vertauschung dieser Präposition mit διά und dem Accusativ (Röm. 4, 25.), mit περί und dem Genitiv (Röm. 8, 3.), ja mit dem bloßen Dativ (τῇ ἁμαρτίᾳ, Röm. 6, 10.). Auch zeigt das ὑπὲρ ἡμῶν bei ἐντυγχάνειν (Röm. 8, 34.) deutlich, wie der Apostel auch das Sterben Christi ὑπὲρ ἡμῶν gemeint hat. Indessen gerade dieß „um unseretwillen, zu unserm Besten," findet durch andere, ausführlichere Erklärungen des Apostels jetzt seine ganz bestimmte Beziehung. Das frühere τιμῆς ἠγοράσθητε (1 Cor. 6, 20. 7, 23.) zeigte schon, wie sich der Apostel ein durch den Tod Christi bewirktes Loskaufen vom Verderben dachte (s. oben). Daß dieß wirklich der Fall, zeigt jetzt seine bestimmtere Fassung: „Christus hat uns losgekauft von dem Fluche des Gesetzes, indem er für uns ein Fluch ward" (Gal. 3, 13. 4, 5.). Der Fluch des Gesetzes, κατάρα τοῦ νόμου, ist nämlich der Fluch, der über die Übertreter des Gesetzes ausgesprochen ist, und bezeichnet folglich die Strafe, das Verderben, dem sie nicht entgehen werden. Christus also hat auf die Weise uns von diesem Verderben frei gemacht, daß er sich selbst zu unserm Besten (ὑπὲρ ἡμῶν) dem Verderben, d. i. hier dem Tode, Preis gegeben hat und vor aller Welt Augen und nach aller Menschen Urtheil ein Verfluchter oder Fluch (κατάρα) geworden ist. „Denn," fügt der Apostel hinzu, „es steht geschrieben: Verflucht ist Jeder, der am Holze hängt." Hier glaubt nun, wie bekannt, die Orthodoxie den klarsten und stärksten Ausspruch für die stellvertretende Genugthuung zu finden, indem sie als ausgemacht annimmt, Christus habe an unserer Statt den Fluch Gottes auf sich genommen, er sei an unserer Statt ein von Gott Verfluchter geworden, um den Fluch, d. i. die Strafen der Ewigkeit, von uns abzuwenden. Dagegen spricht nun schon, daß die alten Kirchenväter diese Stelle gerade

gegen die orthodoxe Ansicht, und zwar, wie oben geschehen, erklären*). Aber auch davon abgesehen, so liegt in der orthodoxen Erklärung geradezu eine Widersinnigkeit, von der der Apostel himmelweit entfernt ist. Die Worte nämlich: Verflucht ist Jeder, der am Holze hängt, können nun und nimmermehr den Sinn haben, jeder Gekreuzigte sei bei Gott verflucht; denn dann wäre es in die Hand der Menschen gegeben, selbst einen Unschuldigen bei Gott verflucht zu machen. Um solch ein Mifsverständnifs, als sei Christus wegen seiner Kreuzigung bei Gott verflucht gewesen, gar nicht ein Mal aufkommen zu lassen, läfst der Apostel absichtlich die in den LXX. (5 Mos. 21, 22. 23.), woraus das Citat ist, noch stehenden Worte ὑπὸ θεοῦ gerade weg. Wie hätte der Apostel, wäre diefs die Hauptsache, dafs Christus von Gott als Gekreuzigter verflucht worden sei, gerade diefs ὑπὸ θεοῦ weglassen können? Im Gegentheil, er hätte es, wenn es nicht schon im Urtext gestanden, noch dazu einschieben müssen. Er läfst es also weg, weil Christus ihm vor Gott nicht eine κατάρα, sondern, wie er selbst später sagt, eine ὀσμὴ εὐωδίας (Eph. 5, 2.) war. Dazu kommt, dafs das im Urtexte stehende קְלָלַת gar nicht eigentlich Fluch, sondern Abscheu heifst; denn das Zeitwort קָלַל ist von אָרַר, verfluchen, ganz verschieden und heifst leicht, gering sein, woraus die Bedeutung: verachtet, verschmähet sein, fliefst. Daher heifst קְלָלַת Verachtung, Schmähung, und erst der erklärte Abscheu ist so viel, als Fluch. Es liegt daher in dem Worte nicht ein Mal der Begriff der Strafe, sondern vielmehr der des Abscheues nach oder in Folge der Strafe. Der todeswürdige Verbrecher sollte nicht über Nacht am Kreuze hangen bleiben, weil er ein Abscheu Gottes war, natürlich wegen seines todeswürdigen Verbrechens. Das Aufhängen am Kreuze an sich also machte Niemanden bei

*) S. die Citate aus Justinus Martyr, Tertullian, Origenes, Cyprian, Epiphanius, Theodoret, Hieronymus in der neuerlich erschienenen, ganz vortrefflichen exegetischen Abhandlung über die obige Stelle v. D. Bähr in Karlsruhe, in den Studien und Kritiken von Ullmann und Umbreit, Jahrg. 1849. S. 917—935.

Gott zum Abscheu, sondern nur das Verbrechen, um dessen willen er aufgehängt wurde. Nur die, welche Christum an's Kreuz hängten, behandelten ihn als Fluch und wollten ihn der Welt so darstellen; aber deſswegen ist er's noch keineswegs in den Augen Gottes. Der Sinn jener Stelle also ist unzweifelhaft der: Christus hat sich dem schmachvollsten Tode hingegeben, damit wir, natürlich durch den Glauben an diese That seiner Liebe, innerlich umgewandelt, der Strafe unserer Sünden, die das Gesetz androhet, entrinnen möchten. Derselbe Sinn nun liegt offenbar in der Stelle: „Den, der von keiner Sünde wuſste, hat er (Gott) für uns zur Sünde gemacht (*ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν*), damit wir Gerechtigkeit Gottes in ihm werden" (2 Cor. 5, 21.). Das „zur Sünde gemacht" heiſst nach unbefangener und ziemlich allgemein anerkannter Erklärung: Gott hat ihn zum Sünder gemacht, d. i. als solchen behandelt*), und zwar zu unserm Besten (*ὑπὲρ ἡμῶν*), und die Tendenz Gottes dabei war (*ἵνα*), daſs wir durch den Glauben an diese That der göttlichen Liebe unsere Herzen umwandeln und so Vergebung unserer Sünden finden, also gerechtfertigt werden sollten. Wohl liegt auch hier die Idee zum Grunde, daſs Christus, um uns von der Strafe der Sünde zu retten, die Todesstrafe des Kreuzes hier erlitten habe; allein der Gedanke, daſs Gott eine Genugthuung verlangt, und Christus diese ihm durch seinen Tod geleistet habe, wird erst in die Worte hineingetragen, da mit keiner Sylbe so etwas erwähnt ist. Was aber

*) Usteri in seinem Paulinischen Lehrbegriff, S. 68., zeigt treffend, wie man von orthodoxer Seite her das zweite *ἁμαρτίαν* hier auf eine unerhörte Weise durch „Strafe für die Sünde" und *ὑπὲρ ἡμῶν* auch willkürlich genug mit „an unserer Statt" übersetze. Er zeigt, wie die beiden einen Gegensatz bildenden Glieder, *μὴ γνόντα ἁμαρτίαν* und *ἁμαρτίαν ἐποίησεν*, ein Wortspiel oder ein Oxymoron bilden, deren es unzählige beim Paulus gebe. Für die oben von uns angegebene Erklärung aber, daſs das zweite *ἁμαρτίαν per metonymiam* für *ἁμαρτωλόν* zu nehmen sei, führt Usteri noch die Worte des Theodoret zu unserer Stelle an.

die obigen Worte, *ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν*, ausdrücken, gerade dasselbe sagt Paulus mit den Worten: *κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν σαρκί*, er (Gott) verdammte die Sünde im Fleische (Röm. 8, 3.). Wegen der Sünde (*περὶ τῆς ἁμαρτίας*), heifst es nämlich, sandte Gott seinen Sohn in Ähnlichkeit eines sündigen Leibes und strafte und verurtheilte so (denn das heifst *κατακρίνειν*) durch den leiblichen Tod an dem Leibe Christi die Sünde, d. h. dadurch, dafs Christus wie ein Sünder von Gott behandelt wurde und an seinem Leibe den Tod der Sünder litt, also das eigentlich von jedem Sünder durch seine Sünde verdiente Strafgericht trug, hat Gott den an diese That seiner Liebe Glaubenden die Rettung geschenkt, indem sie nun die gerechte Forderung des Gesetzes (*τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου*, v. 4., vgl. c. 2, 26.), aus dankbarer Liebe zu Gott nicht mehr nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste wandelnd, erfüllen. Dafs gerade diefs Letztere die Absicht Gottes bei der Sendung und dem Tode seines Sohnes gewesen, zeigt deutlich das *ἵνα*, womit v. 4. beginnt. War aber diese ganze Anschauungs- und Ausdrucksweise judenchristlichen Lesern, also früheren Hebräern, um so verständlicher, als sie die Bestimmung eines Opfers, welches die Sünde hinwegnahm, vor Augen hatten, so wählt der Apostel, gerade um diese Wahrheit, dafs die Strafe der Sünden durch Christi Tod hinweggenommen, also volle Vergebung der Sünden nun gewifs sei, da Christus ein für alle Mal der Sünde wegen oder für die Sünde gestorben sei (*τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν ἐφάπαξ*, Röm. 6, 10.), recht einleuchtend zu machen, denselben Lesern gegenüber noch bestimmtere und bezeichnendere Ausdrücke. Er nennt Christum geradezu ein *ἱλαστήριον*, d. i. das Mittel, wodurch Sühnung und Tilgung der Schuld bei Gott zu finden sei, und das Gott selbst dargereicht habe, wenn wir an Christi Blut, d. i. an seinen Tod, glauben. Denn er sagt: „Welchen (Jesus) Gott dargestellt hat als Sühnungsmittel (*ἱλαστήριον*) vermittelst des Glaubens (*διὰ τῆς πίστεως*) in seinem Blut" (Röm. 3, 25.). Hier ist zunächst das *προέθετο* mit *ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι* zu verbinden; denn in seinem Blute, d. i. in seinem Tode, hat

Gott seinen Sohn also dargestellt, und der Glaube ist die Bedingung, durch deren Erfüllung Christus erst wirklich jenes ἱλαστήριον für uns wird. Nun aber bezeichnet dieses Wort, wie bekannt, eigentlich den Deckel der Bundeslade, durch dessen Besprengung mit Blut der Act der Sühnung und somit der Vergebung der Schuld nach hebräischer Anschauung vollzogen ward. Gerade dieſs aber ist bei dem Ganzen der Kern, und der Vergleichungspunkt ist hierin zu suchen. Wie jener mit Blut besprengte Deckel der Bundeslade als Mittel und zugleich als Zeichen der wirklich vollzogenen Sühnung und Vergebung der Schuld angesehen wurde, so ist das Blut Christi am Kreuze das Mittel und Zeichen der wirklichen Vergebung unserer Schuld bei Gott. Nicht in der Versöhnung des zürnenden Jehova also, als sei er befriedigt durch das Blut Christi, liegt die Vergleichung; denn nicht ein einziges Mal nennt Paulus Gott selbst versöhnt; sondern in der Gewiſsheit der Vergebung unserer Sünden allein, in der Befreiung von aller Schuld und Strafe, kann das *tertium comparationis* hier gefunden werden (vgl. Usteri, S. 66.). Gerade um diese Gewiſsheit seinen Lesern auch noch von einer andern Seite her einleuchtend zu machen, geht der Apostel selbst noch einen Schritt weiter und setzt zu den obigen Worten, auf die Rechtsanschauung seiner Leser eingehend, noch hinzu: „zum Erweise seiner Gerechtigkeit wegen des Hingehenlassens (διὰ τὴν πάρεσιν) der vorher geschehenen Sünden unter der Nachsicht Gottes (ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ); zum Erweise seiner Gerechtigkeit in der jetzigen Zeit, daſs er gerecht sei und die, so an Jesum glauben, rechtfertige" (Röm. 3, 25—26.). Um den Sinn dieser Worte recht zu fassen, muſs man sich vor Allem die hebräische Anschauung von der göttlichen Gerechtigkeit klar machen. Diese ward also gedacht, daſs sie die Sünden der Menschen nicht überhaupt nur strafe, sondern schon hier auf Erden strafe, und zwar durch ein den Vergehungen des Menschen entsprechendes positives Unglück oder Leiden. Wo dieses eintrat, schloſs man rückwärts auf bestimmt vorhandene beson-

dere Sünden oder Frevel. Davon giebt Zeugnifs das Urtheil über jene Galiläer, die Pilatus beim Opfer tödtete, und über die Achtzehn, auf die der Thurm von Siloa stürzte (Luc. 13, 1—4.), sowie die Frage der Jünger bei dem Blindgeborenen, ob er oder seine Ältern gesündigt hätten (Joh. 9, 2—3.). Daher mufste das Hingehenlassen der vorher geschehenen Sünden der Menschen (ἡ πάρεσις τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων) und die Nachsicht Gottes dabei (ἡ ἀνοχὴ τοῦ θεοῦ) einem nach jüdischer Weise denkenden, ernsten Gemüth mit der göttlichen Gerechtigkeit unvereinbar oder doch als ein unlösbares Räthsel erscheinen. Hierauf gerade geht nun der Apostel ein und zeigt, dafs durch den Tod Christi die göttliche Gerechtigkeit zu einer ἔνδειξις, d. i. öffentlicher Darlegung, gekommen sei. Denn da Christus, als der durchaus Reine und Schuldlose, den schmachvollen Tod am Kreuze nicht für eigene Sünden gelitten haben konnte, so mufste einem hebräischen Gemüth nach Jes. 53. der Gedanke durchaus nahe liegen, dafs der Tod Christi Strafe fremder Sünden gewesen, und Christus also die Strafe, die Andere verdient, auf sich genommen habe. Damit aber war nach judenchristlichem Urtheil die göttliche Gerechtigkeit wegen der unbestraft gelassenen früheren Sünden der Menschen vollkommen gerechtfertigt. Gott hatte den Menschen nun eine ἔνδειξις derselben gegeben; weshalb auch der Apostel, weil er den Accent darauf legt, zwei Mal das Wort wiederholt (εἰς ἔνδειξιν, v. 25., und πρὸς ἔνδειξιν, v. 26.); Gott war nun nicht blofs durchaus δίκαιος, denn er hatte die früher unbestraft gelassenen Sünden nun wirklich bestraft, sondern er handelte auch durchaus δικαίως, wenn er jetzt die, welche an Jesum glaubten, unbestraft liefs, d. i. sie rechtfertigte (εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ, v. 26.). Von dieser menschlichen Auffassung der göttlichen Gerechtigkeit aber, welche Paulus benutzt, um seinen Lesern die völlige Gewifsheit der im Tode Christi uns von Gott zugesicherten Vergebung unserer Sünden nahe zu bringen, den Schlufs zu machen, als habe die göttliche Gerechtigkeit an sich eine solche Genugthuung durch das Blut

Christi wirklich nöthig gehabt, und als sei sie nun erst wirklich befriedigt und ausgesöhnt, dazu nöthigen die Worte des Paulus keineswegs. Im Gegentheil, der Apostel selbst hat diesen Schluſs, den die Orthodoxie unbedenklich thut, niemals gemacht. Er unterscheidet jene ἔνδειξις τῆς δικαιοσύνης, den Menschen und ihrer Fassungskraft gegenüber, sehr wohl von der eigentlichen und wirklichen Gesinnung Gottes, in der er durchaus keine καταλλαγή, d. i. Umwandlung oder Versöhnung, gestattet. Denn wäre jener Schluſs wirklich im Sinne des Paulus, so wäre 1) die göttliche Gerechtigkeit an sich eine durch Christi Tod völlig befriedigte, und Gott durch dieſs Opfer mit der Welt versöhnt. Nun aber sagt Paulus dieſs niemals, sondern gerade umgekehrt: Gott hat uns versöhnt mit sich durch Jesum Christum (2 Cor. 5, 18.); Gott war in Christo, die Welt mit sich versöhnend (v. 19.); versöhnet euch mit Gott (v. 20.); wir sind mit Gott ausgesöhnt worden durch den Tod seines Sohnes (Röm. 5, 10.); wir haben nun die Aussöhnung (mit Gott) erlangt (v. 11.). Dazu kommt 2): Wäre Gottes Gerechtigkeit eine durch den Tod Christi wirklich befriedigte, d. i. wäre ihren Forderungen wirklich auf diese Weise genuggethan, so hätte sie auch kein Recht mehr, die Sünder, für die Christus gelitten, zu bestrafen; es wäre dann die Freilassung dieser Sünder ihre Schuldigkeit, und die Rechtfertigung selbst nichts weiter, als eine simple Handlung der Gerechtigkeit, die nun keine weiteren Anforderungen mehr für etwas machen könnte, wofür sie schon völlige Genugthuung erhalten hätte. Nun aber stellt Paulus gerade die Rechtfertigung als einen Act der göttlichen Gnade dar. Er sagt: „Und werden Alle gerechtfertigt umsonst durch seine (Gottes) Gnade" (τῇ αὐτοῦ χάριτι) (Röm. 3, 24.). Gerade die Rechtfertigung selbst wird ein χάρισμα (Röm. 5, 15. 16.), ein δώρημα (v. 16.), eine χάρις καὶ δωρεά (v. 17. 21.) genannt (vgl. Röm. 4, 16. 5, 2. 2 Cor. 6, 1—2.). Zwar meint Lutz (S. 363.), dafs Gott eben darin seine Gnade gezeigt, dafs er die Strafe auf Christum gelegt und also in Einem Act seine

Strafgerechtigkeit und Gnade geübt habe; allein das ist eben dem Paulus nur untergeschoben; er selbst zeigt in seinen Erklärungen von δικαιοῦσθαι und δικαιοσύνη (s. unten), dafs der hier gemeinte Act der göttlichen Gnade nicht in der Auflegung der Strafe auf Christum, sondern allein in dem Nichtzurechnen der Schuld besteht. Wo diefs aber Gnade genannt wird, da kann von geschehener Genugthuung nicht die Rede sein. Endlich aber 3): Wenn Gott durch Christi Tod völlige Genugthuung erhalten hätte, so wäre die unbedingte Freilassung der Sünder nothwendige Folge, und das Binden der Freilassung noch an diese und jene Bedingung reine Willkür und Ungerechtigkeit. Nun aber ist bekanntlich die Rechtfertigung an den Glauben gebunden, und die sittliche Umwandlung des Menschen eine davon unzertrennliche Bedingung.

Gerade diefs Letztere nun führt uns zu der viel tieferen Bedeutung, die Paulus im Tode Christi sieht, und die uns die Rechtfertigung als göttlichen Gnadenact, sowie die Nothwendigkeit der πίστις und die ganz besondere Bedeutung der Gottheit Christi dabei klar macht. Der Apostel spricht nämlich: „Der ja seines eigenen Sohnes nicht geschonet hat, sondern hat ihn für uns alle hingegeben: wie sollte er uns nicht Alles mit ihm schenken?" (Röm. 8, 32.) Hier ist zunächst vollkommen klar, dafs Paulus im Tode Christi den höchsten Beweis der göttlichen Liebe sieht. Das spricht er auch aus in den Worten: „Die Liebe Gottes (d. i. die Liebe, mit welcher uns Gott geliebt hat) ist ausgegossen in unsere Herzen durch den heiligen Geist, der uns gegeben ist. Denn Christus ist ja, da wir noch elend waren, zur bestimmten Zeit für uns Gottlose gestorben" (Röm. 5, 5—6.). Und ebenso: „Es erweiset aber Gott seine Liebe gegen uns, dafs, da wir noch Sünder waren, Christus für uns gestorben ist" (v. 8.). Und endlich seine begeisterten Worte, er sei überzeugt, dafs Nichts uns scheiden könne von der Liebe Gottes, die uns geworden in Christo Jesu, unserm Herrn (Röm. 8, 38—39.). Hier

zeigt sich nun vor Allem, wie der Glaube an diese Liebe Gottes gar nicht sein kann ohne die feste Überzeugung, dafs Christus wirklich der Sohn Gottes im metaphysischen Sinne sei, und dafs also der eigéne Sohn Gottes vom Vater für uns hingegeben sei in den Tod. Ja, es steigt die Bedeutung dieser Liebe noch bei dem Gedanken, dafs wir dessen gar nicht werth, sondern Gottlose und Sünder waren, die ohne diesen Tod des Sohnes Gottes *ὑπὲρ ἡμῶν*, d. i. zu unserer Rettung, der Strafe in Ewigkeit, d. i. der gewissen Verdammnifs, nothwendig entgegengingen (s. oben). Wo daher der Glaube an diese Liebe in einem Herzen Wurzel fafst, da mufs nothwendig eine *καταλλαγή*, d. i. eine Umwandlung und Hinwendung des Herzens zu Gott, eintreten. Diese Liebe überwindet das Herz, und wer bisher durch seine Sünden ein Feind Gottes gewesen, der mufs, der Natur der menschlichen Seele nach, durch die allmächtige Gewalt dieser Liebe, so er sie wirklich glaubt, innerlich *hingezogen* werden zu dem, der ihn also geliebt. Er kann nicht mehr zweifeln, dafs diese Liebe, wie der Apostel spricht, ihm mit Christo zugleich Alles, also auch Vergebung seiner Schuld, schenken werde. Darum sagt der Apostel: „Denn so wir, die wir Feinde waren, mit Gott ausgesöhnt wurden (*κατηλλάγημεν*) durch den Tod seines Sohnes, um so mehr werden wir, da wir ausgesöhnt sind (*καταλλαγέντες*), gerettet werden durch sein Leben" (Röm. 5, 10. 11.). Da aber Gott selbst es ist, der durch das, was er für uns gethan, nämlich durch die Hingabe seines eigenen Sohnes für uns in den Tod, unsere Herzen zu sich hinwendet und also umkehrt, so nennt ihn der Apostel auch *ὁ καταλλάξας ἡμᾶς ἑαυτῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* (2 Cor. 5, 18.) und *ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ* (v. 19.); er fordert auf: *καταλλάγητε τῷ θεῷ* (v. 20.); er nennt sein Amt die *διακονία τῆς καταλλαγῆς* (v. 18.) und seine Verkündigung den *λόγος καταλλαγῆς* (v. 19.). Bei solchem Seelenzustande aber, wo das ganze Herz umgewandelt und zu Gott hingezogen ist, wo es auf die in Christi Tod geoffenbarte Liebe Gottes sein ganzes Vertrauen (*πίστις*) setzt, da will Gott den Menschen auch

als einen δίκαιος ansehen, will ihm die δικαιοσύνη geben, will das δικαιοῦν an ihm vollziehen; denn bei einem solchen ist die Bedingung vorhanden, unter der Gott die Sündenvergebung wirklich und vollständig eintreten lassen will und kann.

Was nämlich der Apostel unter **rechtfertigen**, δικαιοῦν, versteht, das spricht er an mehreren Stellen durchaus unzweifelhaft aus. Er nennt es ein μὴ λογίζεσθαι τὰ παραπτώματα oder ἁμαρτίαν (2 Cor. 5, 19. Röm. 4, 8.), ein Nichtzurechnen der Vergehungen oder der Sünde, ein λογίζεσθαι τὴν πίστιν εἰς δικαιοσύνην (Röm. 4, 3. 5. 9. 22. 23. 24. Gal. 3, 6.), ein Anrechnen des Glaubens, d. i. des vollen Vertrauens und Bauens auf die Verheifsungen und hier insbesondere auf die im Tode Christi geoffenbarte Liebe Gottes, für Gerechtigkeit, ein ἀποστρέφειν ἀσεβείας und ἀφαιρεῖσθαι τὰς ἁμαρτίας (Röm. 11, 26.), ein Abwenden der Übertretungen und Wegnehmen der Sünden. Eben darum construirt der Apostel das δικαιοῦσθαι auch mit ἀπό, nämlich ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας (Röm. 6, 7.), und meint damit ein Los- und Freigesprochenwerden von der Sünde (vgl. Act. 13, 39.); auch mit παρὰ τῷ θεῷ (Gal. 3, 11.) und ἐνώπιον αὐτοῦ (Röm. 3, 20.), weil der Mensch dann bei und vor Gott als ein δίκαιος angesehen werden soll; weshalb für δικαιοῦσθαι als identisch auch δικαίους καθίστασθαι (Röm. 5, 19.), d. i. als gerecht dargestellt werden, gebraucht wird. Aus dem Allen aber erhellt Zweierlei: 1) Das Nichtzurechnen der Sünde, die Gott zurechnen könnte, das Anrechnen des Glaubens für Gerechtigkeit, den er nicht dafür anzurechnen brauchte, ist ein reiner Act der göttlichen Gnade; weshalb der Apostel mit vollem Rechte dafür die oben angeführten Wörter: χάρις, χάρισμα, δώρημα, χάρις καὶ δωρεά, gebraucht. 2) Der Glaube ist auf Seiten des Menschen die nothwendige Bedingung, unter der Gott die Sünden nicht zurechnen will; denn erst mit dem Glauben ist der Mensch in der Gemüthsverfassung, in der ihm Gott wirklich die Sünden vergeben kann (s. oben); daher gerade die Erklärung des Apostels, dafs Gott den

Glauben für die verlangte Gerechtigkeit, d. i. die vollkommene Tugend, die er fordern könne, annehmen oder anrechnen wolle. Daraus folgt denn der nothwendige Gegensatz zwischen dem δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων, wonach der Mensch wähnt, dafs seine Werke ihn vor Gott als gerecht erscheinen lassen würden, und dem δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως oder διὰ πίστεως, wonach ihm jener Zustand, nämlich die Gerechtigkeit, nur aus Gnade und wegen seines Glaubens von Gott zugerechnet wird (vgl. Gal. 2, 16.). Daher denn der so häufig von Paulus wiederholte emphatische Zusatz: ἐκ πίστεως, διὰ πίστεως und πίστει, und zwar nicht blofs bei dem δικαιοῦσθαι (Gal. 2, 16. 3, 8. 24. Röm. 3, 26. 28. 30. 5, 1.) und mit dem bestimmten Zusatze, dafs es χωρὶς ἔργων νόμου geschehe (Röm. 3, 28., vgl. c. 4, 2. 3, 20. Gal. 5, 4.), sondern auch bei dem in diesem Sinne gebrauchten δίκαιος (Gal. 3, 11. Röm. 1, 17.) und δικαιοσύνη (Röm. 9, 30. 10, 6. 3, 22. 4, 11., vgl. 10, 4. 10.). Denn ist nach der obigen Erklärung des Paulus selbst der Sinn des δικαιοῦν unzweifelhaft (Röm. 3, 26. 30. 4, 5. 8, 30. 33. Gal. 3, 8.), und bezeichnet es eben darum: einem Sünder seine Sünden nicht zurechnen, ihn von der Schuld freisprechen, weil es seiner Wortbedeutung nach zunächst wirklich gerecht machen, dann Jemanden für gerecht erklären und darum endlich auch Jemanden als einen wirklichen δίκαιος ansehen und behandeln heifst: so ist der δίκαιος ἐκ πίστεως danach offenbar der, welcher wegen seines Glaubens von Gott als gerecht angesehen und behandelt wird, und die δικαιοσύνη ἐκ πίστεως oder δικαιοσ. πίστεως (Röm. 4, 11.) der Zustand, in dem der Mensch sich durch seinen Glauben befindet, und in dem Gott seine Sünden ihm nicht zurechnet, sondern ihn als gerecht ansieht und von der Strafe freispricht. Da aber diese Gerechtigkeit von Gott dem Menschen zugerechnet wird, und Gott durch den Tod seines Sohnes sie überhaupt möglich gemacht hat, also auch in dieser Beziehung ihr Urheber ist, so heifst sie auch δικαιοσύνη θεοῦ (Röm. 1, 17. 3, 21. 22. 10, 3. 2 Cor. 5, 21.), der die ἰδία δικαιοσύνη (Röm. 10, 3.) oder die δικαιοσύνη ἐκ τοῦ νόμου (v. 4.) ent-

gegengesetzt wird. Auch das bloſse δικαιοσύνη, ohne Zusatz von πίστεως oder ἐκ πίστεως, hat, wo der Zusammenhang darauf führt, diese Bedeutung von Gerechtigkeit, die Gott aus Gnaden und wegen des Glaubens zurechnet (Röm. 5, 17. 21. 8, 10. 9, 30. 31. 10, 4. 10. Gal. 5, 5. 3, 6.)*). Die δικαίωσις dagegen bezeichnet die Handlung, den Act selbst, wonach Gott dem Sünder die δικαιοσύνη zurechnet; daher heiſst es, daſs Christus um unserer Rechtfertigung willen auferweckt sei, weil die Auferstehung als eine Thatsache, die Gott gewirkt, keinen Zweifel übrig läſst, daſs jener Act der Rechtfertigung auch wirklich von Gott an uns vollzogen wird (Röm. 4, 25.). Ebenso heiſst es, daſs das Gnadengeschenk (τὸ χάρισμα), das uns durch Eine gerechte That, nämlich Christi Tod, zu Theil geworden, für alle Menschen zur Rechtfertigung des Lebens gerathen sei, d. i. zu dem Act der Rechtfertigung, den Gott aus Gnaden vollzieht, und der Leben und Seligkeit zur Folge hat (Röm. 5, 18.). Das δικαίωμα endlich ist zunächst die wirklich vollbrachte gerechte That Jemandes; so in der vorigen Stelle der Tod Christi; denn daſs dieser und nicht das ganze Leben Christi damit gemeint sei, wie die alte

*) Wenngleich in dem dogmatischen System des Paulus die oben angeführten Wörter: δικαιοῦν, δίκαιος und δικαιοσύνη, die angegebene Bedeutung haben, so kommen sie doch, wo Paulus nicht gerade im Sinne und Zusammenhange seines Systems spricht, daneben auch jetzt noch in anderer Bedeutung vor. So δικαιοῦν, Jemanden für wirklich gerecht erklären und anerkennen, nicht aus Gnade, sondern weil er es verdient (Röm. 2, 13. 3, 4.); δίκαιος für wirklich gerecht; so von Gott (Röm. 3, 26.), vom Gesetz (Röm. 7, 12.) und von einem Menschen (Röm. 5, 7.); dann für fromm und tugendhaft, von Menschen gesagt (Röm. 3, 10. 2, 13., vgl. Act. 24, 15. 22, 14.); δικαιοσύνη für Gerechtigkeit, als Eigenschaft Gottes (Röm. 3, 5. 25. 26.), die zugleich als Güte gedacht wird (2 Cor. 9, 9.), und endlich für Frömmigkeit und Tugend (2 Cor. 6, 7. 9, 10. Röm. 6, 13. 16. 18. 20., vgl. Act. 24, 25.). Daſs aus diesen Bedeutungen die im System vorkommenden sich erst entwickelt haben, ist leicht einzusehen und bedarf hier nicht der Nachweisung.

Dogmatik das Wort hier faſst, geht schon aus der Entgegenstellung des *ἑνὸς παραπτώματος* des Adam hervor. Die Eine Sünde des Adam wird der Einen That Christi, d. i. seinem Tode, gegenübergestellt; denn nur von diesem macht Paulus die Rechtfertigung abhängig. Sodann aber bezeichnet das Wort auch das, was von Jemandem für gerecht erklärt ist, daher 1) das Gesetz, die gerechte Forderung Jemandes; so kommt *δικαίωμα τοῦ θεοῦ* als Gesetz Gottes (Röm. 1, 32.) und *δικαίωμα τοῦ νόμου* als gerechte Forderung des Gesetzes (Röm. 8, 4. 2, 26.) vor; sodann 2) den Ausspruch Jemandes, wonach einer für gerecht erklärt, d. i. von der Schuld freigesprochen wird, und in diesem Sinne wird von der Gnadengabe im Tode Christi (*τὸ χάρισμα*) gesagt, daſs sie zu einer Gerechtsprechung, d. i. einer Freisprechung von der Schuld (*εἰς δικαίωμα*), geworden sei (Röm. 5, 16.). In diesem letztern Sinne fällt daher die Bedeutung des Wortes der Sache nach mit der von *δικαίωσις* zusammen; weſshalb Paulus auch in derselben Verbindung ein Mal *εἰς δικαίωμα*, das andere Mal *εἰς δικαίωσιν* sagt (Röm. 5, 16. 18.). Nachdem wir aber so gesehen, was der Apostel unter Rechtfertigung versteht, so wird auch das Verhältniſs derselben zu der *ἀπολύτρωσις* klar. Die letztere erscheint als Mittel zu der ersteren; denn Paulus sagt von den Gläubigen: *δικαιούμενοι — διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, d. i. gerechtfertigt durch die Erlösung in Christo Jesu (Röm. 3, 24.). Ist nämlich die *ἀπολύτρωσις* eine Loskaufung durch ein *λύτρον*, so ist Christi Tod offenbar als das *λύτρον* oder Lösegeld gedacht. Und das ist er wirklich; denn hätte Christus nicht sein Leben hingegeben, um uns damit vom Verderben loszukaufen, so wäre diese That der Liebe nicht das bewegende Moment in unserm Herzen, das die *καταλλαγή* in uns bewirkt, und ohne diese wäre dann also auch kein *δικαιοῦσθαι* bei Gott, keine Vergebung der Sünden, für uns möglich. Daſs aber nicht Gott das Lösegeld gefordert und empfangen, geht klar aus dem Zusatz zu *δικαιούμενοι* hervor: „umsonst durch seine Gnade" (*δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι*); denn giebt Gott etwas umsonst, so hat er dafür auch nichts empfangen,

also auch kein Lösegeld, und giebt er die Rechtfertigung durch seine Gnade, so hat weder der Mensch, noch irgend ein Wesen durch sein Verdienst sie bewirkt; denn sonst wäre Gnade nicht Gnade. Wohl schliefsen jene Worte zunächst jedes Verdienst von Seiten der Menschen aus; allein auch das hohe Verdienst des Erlösers um uns kann bei Gott nicht zwingendes Moment sein, die Sünder freizugeben; denn sonst geschähe es nicht wirklich umsonst, nicht wirklich aus Gnade.

Danach stellt sich das System des Paulus über den Tod Christi also dar: Das Blut Christi ist das Lösegeld, das hingegeben ist, um uns loszukaufen von dem sichern Verderben in Ewigkeit. Sowohl Christus selbst hat in freier Liebe sein Leben deſshalb hingegeben, als auch Gott seines eigenen Sohnes deſshalb nicht verschont. Diese ἀπολύτρωσις oder Loskaufung vom Verderben aber tritt für den Einzelnen erst dann wirklich ein, wenn er auf diese eine grofse That der Liebe Gottes und seines Sohnes sein ganzes Vertrauen setzt, d. i. die πίστις hat. Denn mit ihr geht nothwendig in seiner Seele die καταλλαγή, d. i. die Umwandlung und Versöhnung des Herzens mit Gott, vor, und von Gottes Seite erfolgt nun wirklich die δικαίωσις, d. i. die Rechtfertigung, wonach er aus Gnaden und um jenes Glaubens willen dem Menschen die δικαιοσύνη, die er nicht hat, zurechnet und ihm also die Schuld und Strafe vollständig erläſst.

Als Folgen der Rechtfertigung treten daher objectiv zunächst auf: 1) das σώζεσθαι ἀπὸ τῆς ὀργῆς, das Gerettetwerden vom Zorne (Röm. 5, 9.), d. i. die wirkliche Befreiung von dem göttlichen Strafgericht, was der Apostel auch kurz durch σώζεσθαι (Röm. 5, 10. 8, 24. 10, 9. 13. 11, 26. 2 Cor. 2, 15., vgl. Röm. 9, 27. 11, 14.) und σωτηρία (Röm. 1, 16. 10, 10. 1. 2 Cor. 6, 2.) ausdrückt. „Es ist nun kein κατάκριμα, d. i. keine Verdammniſs, mehr," heifst es, „für die, so in Christo Jesu sind" (Röm. 8, 1.); und somit ist der θάνατος, d. i. der ewige Tod als Strafe der Sünden, für sie aufgehoben (Röm. 6, 23.; s. oben). Darum nennt der Apostel als ferneres positives Gnadengeschenk Gottes:

2) die ζωὴ αἰώνιος, das ewige Leben oder die Seligkeit (Röm. 5, 21. — c. 6, 23., vgl. v. 22. und Gal. 6, 8.), wofür er auch das einfache ζωή (Röm. 5, 17. 18. 7, 10., vgl. 8, 2. 6. 11, 15. — 2 Cor. 2, 16. 5, 4.) setzt. Mit diesen objectiven Folgen der Rechtfertigung aber hangen auf's Innigste die subjectiven zusammen, ja jene sind ohne diese gar nicht möglich und denkbar, und gerade hierin offenbart sich der tiefe Blick des Apostels in das Geheimniſs der Erlösung, daſs er die im Innersten der Seele durch die Rechtfertigung vorgehenden Veränderungen und Thatsachen des Seelenlebens so klar und bestimmt ausspricht und von dem groſsen Acte der Erlösung herleitet. Denn hat das Herz im Glauben an die Bedeutung des Todes Christi die Gewiſsheit der Rechtfertigung vor Gott, so hat es 1) Frieden mit Gott (εἰρήνην πρὸς τὸν θεόν, Röm. 5, 1.), d. i. alle Angst und Furcht vor Strafe ist hinweg, eine heilige, selige Ruhe ist beim Gedanken an Gott in der Seele; sie nahet sich ihm in aller Zuversicht, erwartet nur Liebes und Gutes von ihm und ist ihrer Seligkeit gewiſs. Das spricht der Apostel aus in den Worten: „Da wir nun gerechtfertigt sind durch den Glauben, so haben wir Frieden mit Gott mittelst unseres Herrn Jesu Christi, mittelst dessen wir auch den Zutritt erhalten haben durch den Glauben zu dieser Gnade, in der wir stehen, und rühmen uns der Hoffnung auf die Herrlichkeit bei Gott" (Röm. 5, 1—2.). Diesen Seelenzustand, als Folge der Rechtfertigung, drückt der Apostel aber noch umfassender und bezeichnender aus durch 2) Kindschaft bei Gott (υἱοθεσία, Gal. 4, 5. Röm. 8, 15., vgl. Gal. 3, 26.). Es ist dieſs allerdings nicht bloſs das subjective Gefühl, daſs wir als Kinder Gottes uns geborgen fühlen in des Vaters Schutz und an des Vaters Herz, und daſs wir mit voller Liebe und ganzem Vertrauen in allem Anliegen ihn anrufen können als unsern lieben Vater (Abba!), sondern es ist zunächst auch ein objectives Gnadengeschenk Gottes, das wir empfangen haben (ἵνα τὴν υἱοθεσίαν ἀπολάβωμεν, Gal. 4, 5.), indem uns Gott nun wirklich als seine Kinder annimmt und

darum in unsere Herzen den Geist seines Sohnes sendet, der uns dieser Kindschaft erst vollkommen gewifs macht (Röm. 8, 15—16. Gal. 4, 6.); allein eben diese subjective Gewifsheit, dafs wir Gottes Kinder sind, macht uns wieder unseres seligen Erbes bei Gott um so gewisser (Röm. 8, 17. Gal. 4, 7.). Die Folge davon aber, wie überhaupt von unserer Rechtfertigung vor Gott, ist endlich 3) heilige Liebe zu Gott und dem Erlöser; diese ist Motiv zu allem sittlichen Wandel auf Erden, und durch diesen wird unsere Hoffnung auf unser seliges Erbe im Himmel abermals gehoben und gestärkt. Von der unendlichen Liebe Gottes giebt uns nämlich der Tod seines Sohnes (Röm. 8, 32.) und der Geist Gottes, der in unsere Herzen gegeben ist (Röm. 5, 5.), unwiderlegliches Zeugnifs, und da wir so nun durch die Rechtfertigung aus Gnaden nicht mehr unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade stehen (Röm. 6, 14.), so treibt uns die dankbare Liebe, uns dafür Gott selbst hinzugeben, als von den Todten aufgelebt, also dafs die Sünde nun nicht mehr herrscht in unserm sterblichen Leibe (Röm. 6, 12—13.), und wir unsere Glieder nicht mehr zu Werkzeugen der Ungerechtigkeit, sondern der Gerechtigkeit verwenden (παριστάνειν, v. 13.). Ebenso aber drängt und treibt die Liebe zu Christo, der sich selbst für uns dahingegeben, dafs wir hinfort nicht uns selbst leben, sondern ihm, der für uns gestorben und auferstanden ist (2 Cor. 5, 15., vgl. Gal. 2, 20.). Wir wandeln daher nun nicht mehr nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste (Röm. 8, 1. 3. 12.); denn der Geist Christi wohnt in uns (Röm. 8, 9.), und wir werden als Kinder Gottes von dem Geiste Gottes getrieben (v. 14.). Darum giebt als entfernteren Zweck des Todes Christi der Apostel auch an: „Welcher sich selber hingegeben für unsere Sünden, auf dafs er uns entrisse (ὅπως ἐξέληται ἡμᾶς) der gegenwärtigen argen Welt" (Gal. 1, 4., vgl. 2 Cor. 5, 15.); ja er sagt von sich selbst: „Durch welchen für mich die Welt gekreuzigt ist, und ich für die Welt" (Gal. 6, 14.). Darum spricht er ferner: „Die Liebe Christi dränget mich" (2 Cor. 5, 14.), und erklärt, dafs in Christo Jesu weder Beschneidung, noch Vor-

haut etwas gilt, sondern nur Glaube, der durch die Liebe wirksam wird (*ἀλλὰ πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη*, Gal. 5, 6.).

Liegt so nun aber des Apostels ganze Lehre von dem Tode Christi als ein vollständig ausgebildetes System vor uns, in dem jedes Einzelne seinen angemessenen Platz erhalten hat und in nothwendigem organischen Zusammenhange mit dem Ganzen steht: so erhalten später wohl noch einzelne Punkte eine Erweiterung und schärfere Ausprägung, allein das Ganze liegt nun als fertiges Lehrgebäude den späteren Belehrungen und Ermahnungen des Apostels zum Grunde, und wir haben nur darauf zu achten, in welchen Punkten etwa jene Erweiterung und Entwickelung noch Statt hat und sich thatsächlich nachweisen läfst.

In dem zunächst folgenden Abschnitte der **Apostelgeschichte**, c. 20, 2— c. 28, 31., zeigt sich bei aller Kürze, mit welcher die Lehre des Apostels berührt wird, dafs die oben gegebene Darstellung vom Werke Christi jetzt durchaus von ihm festgehalten und verkündet wird. Die *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, die er überall predigt (*κηρύσσων*, Act. 20, 25. 28, 23. 31.), ist nicht mehr das zukünftige Reich Christi, wenigstens nicht diefs allein, sondern das auf Erden vom Apostel schon jetzt zu verbreitende. Der Vorwurf, dafs er alle Juden eine *ἀποστασία ἀπὸ Μωσέως* lehre (Act. 21, 21. 28.), weist deutlich auf seine oben entwickelte Ansicht vom Gesetze hin. Die Anführung der *βουλὴ τοῦ θεοῦ*, d. i. des Rathschlusses Gottes zur Erlösung der Welt (Act. 20, 27.), der Beweis der Leidensfähigkeit Christi (*εἰ παθητὸς ὁ Χριστός*, Act. 26, 23.), die Hinweisung auf das Blut Christi, womit er sich die Gemeinde erworben (*διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος*, Act. 20, 28.), die Verbindung der Bekehrung zu Gott mit dem Glauben (*τὴν εἰς τὸν θεὸν μετάνοιαν καὶ πίστιν*, Act. 20, 21.), die Erwähnung der Gnade Gottes in der jetzt gewählten Bezeichnung des Evangeliums (*ὁ λόγος* und *τὸ εὐαγγέλιον τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ*, Act. 20, 32. u. 24.): das Alles sind deutliche Merkmale seines bereits fixirten, oben entwickelten Systems vom Tode Christi.

γ) Die hierauf folgenden **Briefe an die Colosser, Epheser und Philipper** geben ein noch weit stärkeres Zeugnifs davon, und es zeigt sich in ihnen zugleich, in welchen Punkten jenes System noch eine weiter gehende Entwickelung gefunden. Bei der βασιλεία τοῦ θεοῦ sehen wir zunächst, wie das künftige Reich Christi (Eph. 5, 5.) mit dem auf Erden bereits bestehenden (Col. 4, 11.) zu Einem, Beides umfassenden, Begriff verschmolzen ist; denn der Apostel sagt, dafs uns Gott aus der Gewalt der Finsternifs errettet und in's Reich des Sohnes seiner Liebe versetzt habe (Col. 1, 13.). Die Präterita ἐῤῥύσατο und μετέστησεν zeigen, dafs die Christen sich bereits in diesem Reiche befinden, und der Ausdruck βασιλεία τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ weist auf ein Reich hin, das über diese Erde hinausreicht und die unsichtbare Welt mitumfafst; denn die Herrschergewalt Christi wird gerade in diesen Briefen als Himmel und Erde umfassend dargestellt (s. oben und Col. 1, 16. 2, 10. Eph. 4, 10. 1, 20—23.). Er steht als das Haupt τῆς ἐκκλησίας da (Eph. 1, 22. 4, 15. 5, 23. Col. 2, 19.), und gerade diese erscheint nun in ihrer Gesammtheit nicht blofs als das σῶμα, sondern als das πλήρωμα Christi, d. i. als die Fülle seiner göttlichen Kräfte, als das, was angefüllt ist mit all seinen göttlichen Lebenskräften (Eph. 1, 23.). Ihr ideales Ziel ist vollkommene Heiligung; denn „Christus hat sich für sie hingegeben, auf dafs er sie heiligte, auf dafs er sich selbst die Gemeinde herrlich darstellete, ohne Flecken oder Runzel oder dergleichen, sondern dafs sie heilig und fehllos wäre" (Eph. 5, 25. 26. 27.). Die Anschauung der ἐκκλησία als eines Ganzen, in dem, wie an einem Leibe, Alles auf's Innigste in einander gefügt ist, und ein jeder Theil seine ihm zugemessene Wirksamkeit hat (Eph. 4, 16. Col. 2, 19.), erscheint daher hier in ihrer Vollendung. Sie wird zugleich dargestellt als ein Gebäude, als ein heiliger Tempel Gottes, in dem Christus der Eckstein ist, und in welchen die einzelnen Christen mit eingebauet werden zu einer Wohnung Gottes im Geiste (Eph. 2, 20—21.). Die einzelnen Glieder der ἐκκλησία aber, die ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ ἅγιοι

καὶ ἠγαπημένοι (Col. 3, 12.), haben ihre κλῆσις, die auch ἡ ἄνω κλῆσις genannt, also hier bestimmt auf den Himmel bezogen wird, von Gott erhalten (Eph. 1, 18. 4, 1. 4. Phil. 3, 14.), da sie nach der πρόθεσις und der βουλή Gottes dazu vorherbestimmt waren (Eph. 1, 11.), und zwar vor Gründung der Welt; denn „Gott," heifst es, „hat uns vor Gründung der Welt in ihm (Christo) auserwählt (ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου), indem er uns zur Kindschaft bestimmte durch Jesum Christum für sich" (προορίσας ἡμᾶς εἰς υἱοθεσίαν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς αὐτόν) (Eph. 1, 4. 5.). Die früher gelehrte Prädestination erhält daher hier noch die nähere Bestimmung, dafs sie noch vor Schöpfung der Welt geschehen, was wieder auf's Innigste zusammenhängt mit der jetzt ausgesprochenen Überzeugung des Apostels, dafs auch Christus vor Gründung der Welt nicht blofs existirt, sondern schon von Gott zu unserer Rettung bestimmt worden sei, worin eben das von Ewigkeit her verborgene und nun geoffenbarte Geheimnifs Gottes und Christi besteht, das hier viel genauer bezeichnet und bestimmter hervorgehoben wird (Eph. 1, 8—11. 3, 3. 4. 5, 9. 11. Col. 1, 26. 27. 2, 2.; s. oben).

Die Lehre von der Natur des Menschen, wie wir sie oben kennen gelernt, liegt auch hier in den apostolischen Äufserungen offen und bestimmt ausgesprochen vor. Die Menschen sind ihm von Natur Kinder des Zornes (τέκνα φύσει ὀργῆς, Eph. 2, 3.), d. i. der Zorn Gottes (ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ) kommt über sie, weil sie Söhne des Ungehorsams sind (υἱοὶ τῆς ἀπειθείας, Eph. 2, 2. 5, 6. Col. 3, 6.); denn ohne Christum wandeln sie alle in den Lüsten des Fleisches, den Willen des Fleisches und der Gedanken thuend (Eph. 2, 3.), sie sind todt in Sünden (νεκροὶ τοῖς παραπτώμασι καὶ ταῖς ἁμαρτίαις, Eph. 2, 1. 5. Col. 2, 13.), und in ihren irdischen Gliedern (τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς) ist der Sitz von allerlei Lastern (Col. 3, 5.). Dieſs sagt der Apostel zwar zunächst von dem früheren Zustande theils der Juden-, theils der Heidenchristen, bezeichnet aber so auch den natürlichen Zustand der Men-

schen überhaupt. Denn er sagt von den Christen insgesammt, dafs sie ehedem entfremdet waren von Gott und feindlich gegen Gott durch die Gesinnung in bösen Werken (*ἀπηλλοτριωμένοι καὶ ἐχθροὶ τῇ διανοίᾳ ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς*, Col. 1, 21.), von den Heiden aber noch besonders, dafs sie wandeln in der Eitelkeit ihres Sinnes (*ἐν ματαιότητι τοῦ νοὸς αὐτῶν*), verfinstert am Verstande (*ἐσκοτισμένοι τῇ διανοίᾳ*), entfremdet dem Leben Gottes wegen der ihnen einwohnenden Unwissenheit, wegen der Verstockung ihres Herzens, welche, abgestumpft, sich der Üppigkeit Preis gegeben zur Treibung aller Unzucht mit Habsucht (Eph. 4, 17—19.). Darum sagt er den früheren Heiden, dafs sie ehedem Finsternifs gewesen (*ἦτε γάρ ποτε σκότος*, Eph. 5, 8.), und ermahnt sie, abzulegen in Betreff des vorigen Wandels den alten Menschen, den vermöge täuschender Lüste verderbten (*ἀποθέσθαι — τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον τὸν φθειρόμενον κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης*, Eph. 4, 22.). Zu bemerken ist jedoch hier, dafs er den früheren Wandel der Heiden zugleich von dem Einflusse des Teufels herleitet, den er den Fürsten der Macht der Luft (*τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος*) und zugleich den Geist nennt, der jetzt wirksam sei in den Söhnen des Ungehorsams (*τὸ πνεῦμα τὸ νῦν ἐνεργοῦν ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας*, Eph. 2, 2.). Wohl hat der Apostel schon früher dem Teufel, den er auch *τὸν θεὸν τοῦ αἰῶνος τούτου* nennt (2 Cor. 4, 4.), eine ähnliche, vom Christenthum zurückhaltende Wirksamkeit zugeschrieben; allein, dafs ihm und seinen Geistern als Wohnort die Luft, d. i. der atmosphärische Luftkreis, angewiesen wird, kommt nur hier und vielleicht noch c. 6, 12. vor und gehört ohne Zweifel den Zeitvorstellungen an. Dafs übrigens der Gewalt des Teufels und der bösen Geister nur im Christenthum wirksam zu widerstehen sei, lehrt der Apostel in Folge seiner Grundanschauung von der menschlichen Natur hier ebenfalls (Eph. 6, 11—12. 16.).

Vom jüdischen Gesetz nun hat der Apostel durchaus die gleiche Ansicht, wie früher. Er nennt es die wider uns zeugende Handschrift (τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον), die uns zuwider war (ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν), und setzt hinzu: τοῖς δόγμασιν, d. i. durch die Satzungen; denn gerade diese, wenn sie übertreten wurden, zeugten wider die Menschen und stellten sie als dem Fluche verfallen dar (Col. 2, 14.). Aufser dem früher schon für das Gesetz gebrauchten Ausdrucke: τὰ στοιχεῖα (Gal. 4, 9.), mit dem Zusatze τοῦ κόσμου, die Anfangsgründe der Welt (Col. 2, 8. 20.), nennt er es jetzt auch die Scheidewand der Umzäunung (τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ, Eph. 2, 14.), weil gerade das Gesetz zwischen Juden und Heiden eine Scheidewand aufgerichtet hatte. Diese ist nun durch Christus hinweggenommen (λύσας), da Gott durch Christi Tod das Gesetz der Gebote in Satzungen aufhob (καταργήσας, Eph. 2, 14. 15.). Gerade dafs durch den Tod Christi das Gesetz aufgehoben sei, drückt der Apostel hier auf bildliche Weise überaus anschaulich aus; denn er sagt, dafs Gott jene Handschrift ausgelöscht (ἐξαλείψας) und sie so aus dem Wege geräumt habe (ἦρκεν ἐκ τοῦ μέσου), indem er sie an's Kreuz genagelt (προσηλώσας αὐτὸ τῷ σταυρῷ, Col. 2, 14.). Durch diese Aufhebung des Gesetzes aber, das ist die praktische Anwendung, die hier der Apostel davon macht, ist die Feindschaft zwischen Juden und Heiden am Kreuze Christi getödtet, und Friede zwischen ihnen gestiftet, indem Beide nun in Christo Versöhnung finden und zu Einem Körper vereinigt sind (Eph. 2, 15—18.). Mit Christo sind die früheren Juden dem Gesetz abgestorben (Col. 2, 20.), die Heiden aber durch ihn nun nicht mehr Fremdlinge und Beisassen, sondern Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes (Eph. 2, 19.). Wie aber diese ganze Anschauung von der Aufhebung des Gesetzes und ihre praktische Anwendung sich aus der früheren Lehre des Apostels vom Gesetz ganz natürlich entwickeln mufste, ja ohne diese gar nicht ein Mal verstanden werden könnte, erhellt von selbst und bedarf keiner Nachweisung.

Vom Tode Christi finden wir nun zunächst dieselben Wörter und Begriffe wieder, wie wir sie im Galater- und Römerbriefe kennen gelernt. Der Apostel sieht in ihm ein λύτρον und giebt daher als Wirkung des Todes oder Blutes Christi (διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ) die ἀπολύτρωσις an, die er selbst durch die hinzugefügte Apposition: ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν, erklärt (Col. 1, 14. Eph. 1, 7.). Dafs er auch hier beim Tode Christi nur die Präposition ὑπέρ gebraucht (Eph. 5, 2. 25.), zeigt, dafs auch jetzt noch dieselbe Vorstellung davon, wie früher, in seiner Seele war, und die streng-orthodoxe Genugthuungslehre ihm fern lag (s. oben). Denn wenn dafür jetzt die Worte des Apostels angeführt werden: „Sowie auch Christus uns geliebet und sich hingegeben für uns zum Opfer, Gott zum lieblichen Geruch" (καὶ παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν προσφορὰν καὶ θυσίαν τῷ θεῷ εἰς ὀσμὴν εὐωδίας, Eph. 5, 2.), so übersieht man dabei ganz: 1) in welchem Zusammenhange die Worte stehen, und 2) welche Bedeutung die Worte im Sinne und Sprachgebrauch des Paulus haben. Nach dem Zusammenhange nämlich führt Paulus diese Worte gar nicht defshalb an, um über die erlösende Kraft des Todes Christi etwas zu lehren, sondern um durch das Beispiel Christi, der sich aus Liebe für uns hingegeben in den Tod, seine Leser zur Liebe gegen einander zu ermahnen (vgl. c. 4, 32. und 5, 1.). Sodann aber gebraucht der Apostel gerade dieselben Ausdrücke, ὀσμὴ εὐωδίας, θυσία δεκτή, εὐάρεστος τῷ θεῷ (Phil. 4, 18.), für die dem Apostel nach Rom geschickte Geldunterstützung der Philipper, denkt also dabei nicht im Mindesten an ein wirkliches, Gott zu seiner Genugthuung dargebrachtes Opfer, sondern drückt gerade, wie oben, nur Gottes besonderes Wohlgefallen daran mit den vom Opfer hergenommenen Worten aus. Wenn nun aber in den oben angeführten Stellen die ἀπολύτρωσις durch ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν erklärt ist, so ist der dazwischen liegende Begriff der καταλλαγή jetzt keineswegs vom Apostel aufgegeben. Erst nach dieser und der daraus hervorgehenden δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ erfolgt die ἄφεσις. Denn dafs der Apostel auch jetzt noch so denkt, zeigt der wie-

derholte Gebrauch des Verbums ἀποκαταλλάσσειν (Col. 1, 20. 21. Eph. 2, 16.), das noch stärker, als καταλλάσσειν, die Umwandlung des innern Menschen bezeichnet und auch jetzt, wie früher, nicht von Gott, sondern von den Menschen gesagt wird, die Gott mit sich (εἰς ἑαυτόν, Col. 1, 20.) und Christus mit Gott (τῷ θεῷ, Eph. 2, 16.) versöhnt hat. Und dafs diefs durch den Glauben an Christi Tod geschieht, und so die Gerechtigkeit vor Gott erlangt wird, lehrt auch jetzt der Apostel, indem er sagt, dafs er erfunden sein wolle nicht als seine eigene Gerechtigkeit habend, die aus dem Gesetze, (μὴ ἔχων ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου), sondern die durch den Glauben an Christum (ἀλλὰ τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ), die Gerechtigkeit von Gott (τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην) um des Glaubens willen (ἐπὶ τῇ πίστει) (Phil. 3, 9., vgl. v. 6.). Diefs ἐπί mit dem Dativ weist hier, wie 1 Cor. 8, 11. Act. 3, 16., auf den Grund und die Ursache hin, so dafs die πίστις danach auch hier als Grund der von Gott aus Gnaden zugerechneten Gerechtigkeit bezeichnet ist. Diese aber nennt der Apostel einen Panzer; denn er ermahnt, anzuthun den Panzer der Gerechtigkeit (ἐνδυσάμενοι τὸν θώρακα τῆς δικαιοσύνης, Eph. 6, 14.), weil gerade sie, wie ein schützender Panzer, die Seele vor aller verderblichen Gewalt der Sünde bewahrt, indem sie nicht nur vor den Folgen der Sünde schützt, sondern auch in dankbarer Liebe die Versuchungen zur Sünde abweist. Als Gnadenact Gottes aber wird auch hier die Rechtfertigung ganz entschieden angesehen. Denn der Apostel bezeichnet sie als die χάρις τοῦ θεοῦ ἐν ἀληθείᾳ (Col. 1, 6., vgl. Eph. 1, 6.) oder blofs als die χάρις (Phil. 1, 7.), nennt das Erlassen der Sünden ein χαρίζεσθαι τὰ παραπτώματα (Col. 2, 13. Eph. 4, 32.), ein χαριτοῦν, d. i. Begnadigen (Eph. 1, 6.), ein σώζεσθαι χάριτι διὰ τῆς πίστεως (Eph. 2, 5. 8.), ja noch deutlicher ein δῶρον θεοῦ (Eph. 2, 8.). Zu bemerken ist jedoch hierbei, dafs jenes χαρίζεσθαι vom Apostel nicht mehr Gott allein, sondern auch Christo zugeschrieben wird; denn er ermahnt seine Leser, sich gegenseitig zu verzeihen, und setzt hinzu: „Wie auch Christus euch ver-

ziehen hat (καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἐχαρίσατο ὑμῖν), also auch ihr" (Col. 3, 13.). Liest man für ὁ Χριστός auch ὁ κύριος, so ist doch damit ebenfalls Christus gemeint, und wir sehen, wie die in diesen Briefen vollkommener ausgebildete dogmatische Vorstellung von der Person Christi auch hier ihren Einfluſs äuſsert; denn Christus, als Sohn Gottes und Richter in der Ewigkeit, ist auch der, welcher an Gottes Statt uns schon hier die Vergebung unserer Sünden schenkt; darum heiſst es auch in der Parallelstelle des Epheserbriefes: „Wie auch Gott in Christo euch verziehen hat" (καθὼς καὶ ὁ θεὸς ἐν Χριστῷ ἐχαρίσατο ὑμῖν, Eph. 4, 32.).

Als objective Folgen dieser Sündenvergebung aber werden auch hier genannt: 1) das σώζεσθαι (Eph. 2, 5. 8.), nämlich von der ὀργή (vgl. v. 3. c. 5, 6. Col. 3, 6.), wofür der Apostel, indem er den Begriff erweitert, auch den umfassenderen Ausdruck gebraucht: ῥύεσθαι ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους (Col. 1, 13.). Christus selbst wird daher der σωτὴρ τοῦ σώματος, d. i. der Retter oder Heiland des Leibes, nämlich der Gemeinde (τῆς ἐκκλησίας), genannt (Eph. 5, 23., vgl. Phil. 3, 20.). 2) Die ζωή, womit offenbar die ζωὴ αἰώνιος gemeint ist, wofür der Apostel auch πᾶσα εὐλογία πνευματικὴ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις sagt (Eph. 1, 3.); denn daſs ἐν τοῖς ἐπουρανίοις nicht, wie Luther übersetzt, in himmlischen Gütern, sondern in dem Himmel heiſst, zeigt ein Mal der Artikel, sodann aber der constante Gebrauch im Epheserbriefe, wonach τὰ ἐπουράνια den Himmel selbst bedeutet (vgl. Eph. 1, 20. 2, 6. 3, 10. 6, 12.). Sofern aber durch Christus dieſs ewige, selige Leben schon hier in uns beginnt, dort aber zu seiner Vollendung kommen wird, nennt der Apostel Christum unser Leben (ἡ ζωὴ ἡμῶν, Col. 3, 4.) und sagt, daſs ihm Christus das Leben (τὸ ζῆν, Phil. 1, 21.) sei. Als die subjectiven Folgen der Erlösung aber erwähnt auch hier der Apostel 1) die εἰρήνη τοῦ θεοῦ (Phil. 4, 7.), die er auch εἰρήνη τοῦ Χριστοῦ nennt (Col. 3, 15.), da sie von Christo ausgeht und durch ihn in die Herzen kommt, sowie er auch das Evangelium selbst deſshalb τὸ εὐαγγέ-

λιον τῆς εἰρήνης nennt (Eph. 6, 15.) und ausdrücklich sagt, dafs Gott Frieden gestiftet habe durch das Blut des Kreuzes Christi (εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ, Col. 1, 20.). 2) Die υἱοθεσία, zu der uns Gott bestimmt durch Jesum Christum (Eph. 1, 5.), in welchem wir die Freudigkeit (τὴν παῤῥησίαν) und den Zutritt (τὴν προσαγωγήν) haben zum Vater in Zuversicht (ἐν πεποιθήσει) durch den Glauben an ihn (Christum) (Eph. 3, 12., vgl. c. 2, 18.). 3) Die Liebe zu Gott und dem Erlöser; denn er weist hin auf die grofse Liebe, mit der uns Gott geliebt (Eph. 2, 4.), sowie auf die alle Erkenntnifs übersteigende Liebe Christi (Eph. 3, 19., vgl. c. 5, 25.), und sagt, dafs wir Gottes Gemächt sind, (neu)geschaffen in Christo Jesu zu guten Werken, dafs wir darin wandeln sollen (Eph. 2, 10.); wefshalb er auch hier als letzten Zweck der Erlösung die Heiligung hinstellt, zu der die dankbare Liebe zu Gott und dem Erlöser treibt (Col. 1, 22. Eph. 5, 26.).

Liegt nun aber hierin volle Übereinstimmung mit der früher entwickelten Lehre des Apostels vom Tode Christi, so sind es doch zwei Punkte, in denen der Apostel hier offenbar weiter geht, als früher. Es ist 1) die Ausdehnung der Wirkung des Erlösungstodes Christi auf die unsichtbare Geisterwelt, und 2) der Triumph, den Christus durch seinen Tod über die bösen Mächte und Gewalten errungen hat. Was das Erstere betrifft, so ist davon schon oben die Rede gewesen, da diese Idee mit der ausgebildeten Vorstellung von der höheren Natur Christi in genauester Verbindung steht. Der Tod Christi wirkt danach versöhnend und Frieden stiftend auch auf das, was im Himmel ist, d. i. auf die Geister des Himmels (Col. 1, 20.). Ihnen ist nämlich durch den Tod Christi nicht blofs das von Ewigkeit her in Gott verborgene Geheimnifs der Erlösung und die mannichfaltige Weisheit Gottes durch die Stiftung der ἐκκλησία kund geworden (Eph. 3, 9—10.), sondern sie selbst sollen unter Christo, als dem Haupte, wieder mit allen auf Erden Erlösten zusammengefafst oder vereinigt werden (Eph. 1, 10.); denn auch sie haben Antheil an der durch Christi Blut gesche-

henen Erlösung oder Versöhnung (Col. 1, 20.). Diese Vorstellung wurzelt ohne Zweifel in der im A. T. ausgesprochenen und daher vom Apostel getheilten Überzeugung, dafs auch die guten Engel nicht durchaus rein und fleckenlos vor Gott sind (Hiob 4, 18. 15, 15.), und dafs daher auch für sie ein ἀποκαταλλάξαι nöthig sei, um zu der vollkommenen εἰρήνη mit Gott zu gelangen. Diefs nun, so lehrt der Apostel, finden sie, wie die Menschen, im Tode Christi, indem auch sie durch die hierin geoffenbarte Liebe Gottes und seines Sohnes völliger noch in Liebe zu Gott hingewendet werden und so vollkommene Entsündigung und Seligkeit von Gottes Gnade finden. An eine Genugthuung, die auch für die Engel durch Christi Tod Gott geleistet worden, kann auch hier nicht gedacht werden; denn jenes ἀποκαταλλάξαι geht nach v. 19. von Gott aus und bezieht sich auf die Engel, so dafs diese, nicht Gott selbst, versöhnt worden. Überdiefs aber würde gar nicht einzusehen sein, wie auf Erden ertragene, körperliche Schmerzen für Fehler der Engel im Himmel Gott eine Genugthuung geben könnten. Es ist, wie bei der Versöhnung der Menschen, die unendliche Liebe des Vaters, die im Tode des Sohnes auch den Engeln erst vollkommen zur Anschauung gekommen ist und sie zu der völligen καταλλαγή mit Gott führt. Anders dagegen ist es mit den bösen Engeln, die der Apostel Mächte und Gewalten (ἀρχὰς καὶ ἐξουσίας) nennt, die Gott durch den Tod Christi entwaffnet (ἀπεκδυσάμενος) und öffentlich zur Schau geführt (ἐδειγμάτισεν ἐν παῤῥησίᾳ), und über die er triumphirt habe in ihm (θριαμβεύσας ἐν αὐτῷ) (Col. 2, 15.). Diese Vorstellung beruhet offenbar auf der Ansicht, dafs die bösen Geister auf die Menschen zu ihrem Verderben einwirken, sie zur Sünde und zu Lastern verführen und so ihre einstige Verdammnifs bewirken (vgl. Eph. 2, 2.; s. oben.). Durch Christi Tod nun sind die Folgen der Sünde, vor Allem die Verdammnifs der Sünder, so sie Glauben haben, aufgehoben, und eine neue heilige Kraft zum Widerstande gegen alle Versuchungen zum Bösen ist mit dem Glauben und der Liebe in ihr Herz gekommen. Dadurch aber haben jene bösen Mächte oder Geister ihren Einfluſs auf die Menschen verloren, sind ent-

waffnet, sind mit ihren Unternehmungen, die zum Verderben derselben ausschlagen sollten, zu Schanden geworden und haben so den seligen Geistern den Anblick öffentlicher Schmach und Schande dargeboten, sind öffentlich zur Schau geführt, und über ihr Widerstreben und Ankämpfen gegen Gottes liebevolle Absicht, die Sünder zu retten, hat Gott durch den Tod seines Sohnes vollständig gesiegt, hat über sie triumphirt in ihm. Was Johannes mit den Worten sagt: „Dazu ist der Sohn Gottes erschienen, dafs er die Werke des Teufels zerstöre" (*ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου*, 1 Joh. 3, 8.), das drückt hier Paulus ebenfalls aus, bezieht aber diese Wirkung nicht, wie jener, auf Christi ganze Erscheinung, sondern, wie der Zusammenhang zeigt, allein auf seinen Tod am Kreuz.

Haben wir nun hiernach in einzelnen Punkten noch eine Erweiterung und Vervollständigung des Paulinischen Lehrbegriffs vom Tode Christi gefunden, so ist diefs doch in den Briefen aus der letzten Lebensperiode des Apostels, den **drei Pastoralbriefen**, weniger der Fall. Die Lehre des Apostels ist bereits als ein abgeschlossenes System zu betrachten, dessen einzelne Punkte durch die gelegentlichen Äufserungen desselben nur noch deutlicher werden und neue Bestätigung erhalten, ohne dafs jedoch neue Momente hinzutreten. Nur die Lehre von dem künftigen, seligen Leben, und zwar unmittelbar nach dem Tode, tritt in diesen Briefen viel klarer und bestimmter hervor, da der Apostel selbst sich seinem Tode nahe fühlt (s. oben und Unsterblichkeitslehre, S. 148—154.)*).

*) Die neuerlich wieder von Zeller (in seinen theolog. Jahrbüchern. 1847. 3. Heft. S. 391 ff.) aufgestellte Behauptung, als sei die unmittelbar nach dem Tode erfolgende Seligkeit im N. T. nur als eine Prärogative der Märtyrer gelehrt, und als habe auch Paulus sie für sich nur darum erwartet, weil er seinen Märtyrertod vorhergesehen habe, entbehrt durchaus jedes zureichenden Grundes. Denn was die Kirchenväter der ersten Jahrhunderte glaubten, ist darum noch nicht Lehre des N. T. und noch weniger Christi selbst. Wenn daher in der oben citirten Abhandlung Stellen des N. T. angeführt werden, die sich

Die βασιλεία τοῦ κυρίου wird daher ausdrücklich hier nur als die himmlische (ἐπουράνιος) bezeichnet (2 Tim. 4, 18.), in die der Herr den Apostel retten werde, und die bei der herrlichen Offenbarung oder Sichtbarwerdung des Herrn selbst auch Allen zur Erscheinung kommen werde (2 Tim. 4, 1.). Die auf Erden bestehende ἐκκλησία aber ist ihm der οἶκος θεοῦ (1 Tim. 3, 15.) und der στερεὸς θεμέλιος τοῦ θεοῦ, d. i. der feste Grund Gottes (2 Tim. 2, 19.); denn er sieht in ihr, als Bewahrerin der ewigen Wahrheit, eine Säule und Grundfeste derselben (στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας, 1 Tim. 3, 15.), die gleichsam folgende, den Charakter des Gebäudes angebende, Inschrift (σφραγῖδα) trage:

allenfalls in jenem Sinne deuten lassen, so sind wohlweislich viele andere, die jene Deutung nicht im Mindesten zulassen, völlig ignorirt; weshalb auch Wilibald Grimm in Jena in seiner Recension über Meyer's Commentar zum Philipperbriefe (Literaturblatt zur Darmst. Kirchenzeitung. 1850. No. 15. S. 125.) unter Anderem auch auf Stellen wie Apoc. 6, 9. Hebr. 12, 23., vgl. 6, 19 ff. 11, 40. Luc. 16, 9., hinweist, um zu zeigen, daſs die Seligen keineswegs nach der Lehre des N. T. lauter Märtyrer sind. Die ganze Ansicht scheint überhaupt nur daraus entstanden, daſs im N. T. eine Todtenauferstehung und dann erfolgende Seligkeit der Auferstandenen und ebenso bestimmt ein unmittelbares seliges Fortleben nach dem Tode gelehrt wird. Da man nun Beides nicht zu vereinigen wuſste, so nahm man für die Todten bis zur Auferstehung einen Mittelzustand an, der noch nicht vollkommene Seligkeit sei, da diese erst bei der Auferstehung erfolge; als einzige Ausnahme davon wurde dann das Loos der Märtyrer angesehen, die unmittelbar nach ihrem blutigen Tode zur vollen Seligkeit übergingen. Gerade diesen Mittelzustand nun lehrt entschieden das N. T. nicht, und alle Versuche, ihn hineinzuerklären, müssen an der allein richtigen historisch-grammatischen Exegese scheitern. Wie aber jener doppelte Lehrtypus im N. T. wirklich entstanden, habe ich in meiner Unsterblichkeitslehre nachzuweisen versucht. Die Apostel konnten von ihrer früheren jüdischen Erwartung einer leiblichen Auferstehung hier auf Erden zur messianischen Zeit nicht sogleich zur reinen Lehre des Erlösers von dem unmittelbaren Fortleben nach dem Tode bei Gott und ihm selbst übergehen. Der Geist Gottes leitete sie auch hierin erst allmählich zur Erkenntniſs der vollen Wahrheit.

„Es kennt der Herr die ihm Angehörigen," und: „Es trete ab von Ungerechtigkeit Jeder, der den Namen Christi (oder des Herrn) nennt" (2 Tim. 2, 19.). Die einzelnen Glieder der Gemeinde sind die ἐκλεκτοί (2 Tim. 2, 10.), ἐκλεκτοὶ θεοῦ (Tit. 1, 1.); sie sind zum ewigen Leben berufen (1 Tim. 6, 12.); denn Gott hat sie mit heiligem Ruf berufen (καλέσαντος κλήσει ἁγίᾳ), und zwar vermöge seines Vorsatzes (κατ' ἰδίαν πρόθεσιν) und der ihnen in Christo Jesu vor ewigen Zeiten (πρὸ χρόνων αἰωνίων) verliehenen Gnade, die aber erst jetzt geoffenbart ist durch die Erscheinung des Heilandes Jesu Christi (2 Tim. 1, 9—10.). Wir finden hier also vollkommene Übereinstimmung mit der in den vorangehenden Briefen ausgesprochenen Lehre des Apostels. Dasselbe ist der Fall mit der Lehre von der menschlichen Natur und dem Mosaischen Gesetz. Denn so wenig auch der Apostel hier noch Veranlassung hat, davon zu reden, so zeigen doch seine gelegentlichen Äufserungen auch hierüber, dafs er noch durchaus dieselbe Überzeugung festhält. So bezeichnet er seinen eigenen, wie den Zustand aller Christen vor der Bekehrung also: „Denn auch wir waren einst unverständig, ungehorsam, irrend, mancherlei Begierden und Wollüsten dienend, in Bosheit und Neid dahinlebend, hassenswerth, einander befeindend" (Tit. 3, 3.), und nennt auch jetzt noch alle Menschen ἁμαρτωλούς (1 Tim. 1, 15.). Über das Gesetz aber äufsert er: „Wir wissen aber, dafs das Gesetz gut (καλός) ist, falls Jemand dasselbe gesetzmäfsig (νομίμως) gebraucht (d. i. wie es das Evangelium will, als Erweckungsmittel zur Bufse), diefs wissend, dafs für den Gerechten das Gesetz nicht vorhanden ist, sondern für Gesetzlose und Widerspenstige" (1 Tim. 1, 8—9.); denn für den ersteren ist es als Zwangsmittel aufgehoben, da ihn die freie Liebe zum Guten treibt; für die letzteren aber ist es theils ein Zuchtmeister, theils ein Führer zur Erkenntnifs der Sünde und zur Bufse. Dafs aber durch das Gesetz Gerechtigkeit vor Gott und Seligkeit nicht zu erlangen sei, drückt der Apostel

deutlich durch die Worte aus, dafs Gott uns nicht vermöge unserer Werke (2 Tim. 1, 9.), nicht um der Werke der Gerechtigkeit willen, die wir gethan (Tit. 3, 5.), sondern vermöge seines Erbarmens, vermöge seines Vorsatzes und der uns in Christo vor ewigen Zeiten verliehenen Gnade gerettet habe.

Dieſs aber führt uns auf die Bedeutung des Todes Christi, wie er sie auch jetzt noch festhält. Gekommen nämlich, sagt er, ist Christus in die Welt, die Sünder zu retten (1 Tim. 1, 15.); denn Gott will, dafs alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnifs der Wahrheit kommen (1 Tim. 2, 4., vgl. Tit. 2, 11.). Diese Rettung aber geschieht durch den Tod Christi, der sich hingegeben als Lösegeld für Alle (*ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων*, 1 Tim. 2, 6.), der sich für uns hingegeben (*ὑπὲρ ἡμῶν*), auf dafs er uns erlösete von aller Sünde (*ἀπὸ πάσης ἀνομίας*, Tit. 2, 14.). Wir sehen auch hier wieder die Präposition *ὑπέρ* gebraucht, und sie hat auch hier keine andere Bedeutung, als: zum Besten. Allein die dabei stehenden Worte geben auch hier deutlich zu erkennen, wie der Apostel sich dieſs zum Besten denkt. Christi Leben ist ein Lösegeld, das gleichsam dem Verderben durch die Sünde gezahlt ist; anstatt dafs wir als Sünder diesem Verderben anheimfallen müfsten, hat Christus sein Leben dem Verderben oder der Vernichtung hingegeben (dieſs liegt offenbar in dem *ἀντί* in *ἀντίλυτρον*), um uns so von der verderblichen Macht der Sünde durch Glauben und Liebe zu ihm loszukaufen; denn nehmen wir es genau mit dem Medium *λυτροῦσθαι* (Tit. 2, 14.), so hat Christus durch seinen Tod uns für sich losgekauft, und zwar, wie der Apostel hinzusetzt, von aller *ἀνομία*, d. i. von ihr selbst und allen ihren verderblichen Folgen. Die Macht also, der das *ἀντίλυτρον* gezahlt ist, und von der wir losgekauft sind, ist hiernach augenscheinlich wieder nicht Gott, sondern das Unrecht oder die Sünde mit dem in ihrem Schoofse liegenden Tode oder Verderben. Wir sehen hier also deutlich, wie das Loskaufen und die Stellvertretung vom Apostel gemeint sind; denn *λυτροῦσθαι* ist nicht ein bloſses Befreien, so

dafs der Sinn jener Stelle wäre, die dankbare Liebe zu Christo befreie uns von jeder *ἀνομία*; diefs liegt erst in den gleich folgenden Worten: „und auf dafs er sich reinigte ein Eigenthums-Volk, eifrig zu allen guten Werken." Mit jenem *λυτροῦσθαι* ist ein wirkliches Loskaufen durch ein *λύτρον* gemeint, und diefs ist der Tod Christi (*ἔδωκεν ἑαυτόν*); aber nur für die an diese Liebesthat Glaubenden ist der Tod Christi wirklich ein *λύτρον*; denn nur sie werden vom Verderben gerettet, d. i. kommen zum ewigen Leben (1 Tim. 1, 16. 2 Tim. 3, 15.), weil sie durch den Glauben in die Gemüthsverfassung kommen, in der sie gerechtfertigt werden durch die Gnade Christi (*δικαιωθέντες τῇ ἐκείνου χάριτι*) und Erben werden nach Hoffnung des ewigen Lebens (Tit. 3, 7.). Gebraucht daher auch der Apostel in diesen Briefen das Wort *δικαιοσύνη* überall nur von wirklicher Tugend und Frömmigkeit (1 Tim. 6, 11. Tit. 3, 5. 2 Tim. 2, 22. 3, 16. 4, 8.), so zeigt doch der eben angeführte einmalige Gebrauch des *δικαιοῦσθαι* deutlich, dafs seine Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben durchaus noch dieselbe war. Auch zeigt der von der Person Christi gebrauchte Ausdruck: Mittler zwischen Gott und Menschen (*μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων*, 1 Tim. 2, 5.), dafs der Begriff der *καταλλαγή*, wonach die Menschen durch Christi Tod zu Gott zurückgeführt, mit ihm versöhnt werden, noch völlig derselbe war. Die Rechtfertigung aber wird als Werk der Gnade Christi dargestellt (Tit. 3, 7.), während die ganze Veranstaltung zu unserer Rettung der heilbringenden Gnade Gottes (*ἡ χάρις τοῦ θεοῦ ἡ σωτήριος*, Tit. 2, 11., vgl. 2 Tim. 1, 9.), der Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes, unseres Heilandes (*ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιλανθρωπία τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ*, Tit. 3, 4.), dem Erbarmen Gottes (*κατὰ τὸν αὐτοῦ ἔλεον*, v. 5.) zugeschrieben wird. Das dabei gebrauchte Zeitwort: *ἐπεφάνη*, es erschien, nämlich die Gnade Gottes (Tit. 2, 11. 3, 4.), zeigt zugleich wieder deutlich, dafs diese Gnade schon vorher in Gott vorhanden war und nur durch die Sendung und den Tod Christi erst zur Erscheinung gekommen ist,

dafs sie also nicht erst in Folge einer Gott durch Christi Tod geleisteten Genugthuung entstanden sein kann. Sie ist uns schon vor ewigen Zeiten in Christo Jesu verliehen (δοθεῖσα), geoffenbart aber erst jetzt (φανερωθεῖσα δὲ νῦν) durch die Erscheinung Jesu Christi (2 Tim. 1, 9. 10.); denn zu seiner Zeit (καιροῖς ἰδίοις) hat Gott die Rettung durch Christi Tod eintreten und verkündigen lassen (1 Tim. 2, 6. Tit. 1, 3.).

Die Wirkung des Todes Christi ist daher auch hier das σώζειν (1 Tim. 1, 15.) oder σωθῆναι (1 Tim. 2, 4.) oder die σωτηρία (2 Tim. 2, 10. 3, 15.), und da Gott es ist, der uns die Rettung bereitet hat, so wird das σώζειν auch Gott selbst zugeschrieben (2 Tim. 1, 9. Tit. 3, 5.), und er unser σωτήρ genannt (1 Tim. 1, 1. 2, 3. Tit. 1, 3. 2, 10. 3, 4.), gleichwie Christus (Tit. 1, 4. 2, 13. 3, 6. 2 Tim. 1, 10.). Als Folge des σώζειν aber wird auch hier die ζωὴ αἰώνιος genannt (1 Tim. 1, 16. Tit. 3, 7.), die durch die δόξα αἰώνιος (2 Tim. 2, 10.) noch näher bestimmt ist. Wird nun aber auch weder die εἰρήνη τοῦ θεοῦ, noch die υἱοθεσία besonders erwähnt, so ist doch die Ausgiefsung des heiligen Geistes und die Wiedergeburt (παλιγγενεσία, Tit. 3, 5. 6.), also das Wesentliche der Kindschaft bei Gott, genannt, sowie auf die Liebe, als treibendes Element zu allem sittlichen Wandel und als nothwendige Folge und Zweck der durch Christi Tod geschehenen Erlösung, mit deutlichen Worten (Tit. 2, 14.) hingewiesen ist.

Haben wir so nun die Lehre des Apostels von der Person und dem Werke des Erlösers durch seine sämmtlichen Schriften hindurch verfolgt und daraus die Überzeugung gewonnen, dafs der Geist Gottes ihn sichtbar in der Entwickelung seines Lehrbegriffs geleitet, und dafs namentlich sein Aufenthalt in Ephesus von dem bedeutendsten Einflufs gewesen, da von da ab der wesentlichste Fortschritt in allen einzelnen Punkten seiner christlichen Überzeugung sichtbar wird: so haben wir jetzt noch einen genaueren Blick auf den Glauben zu werfen, den der Apostel als wesentliches Element bei dem in Christo zu findenden Heile hervorhebt.

§. 28.

Fortsetzung 2.

3) Um genau zu erkennen, was der Apostel selbst unter dem so oft von ihm erwähnten Glauben versteht, haben wir zunächst auf sämmtliche Bedeutungen zu achten, die bei ihm die Wörter πίστις und πιστεύω haben; sodann aber werden wir ganz besonders den Gebrauch beachten müssen, den der Apostel bei Fortbildung seines dogmatischen Lehrsystems von jenen Wörtern macht, um auch hier zu erkennen, wie bei ihm der Fortschritt seiner dogmatischen Überzeugung auf den Begriff der πίστις von Einfluss gewesen, denselben modificirt und endlich fixirt hat. Das so gewonnene Resultat aber wird dann nicht wenig dazu beitragen, unsere oben gegebene Darstellung von der Entwickelung des apostolischen Lehrsystems zu bestätigen.

Gehen wir auch hier von der Bedeutung des Wortes πιστός aus, wie es beim Paulus sich findet, so zeigt sich hier ebenfalls die schon früher erörterte doppelte Bedeutung. Da es von πείθω herkommt, so bezeichnet es 1) den, der sich überzeugen läfst, der Vertrauen und gute Zuversicht hat; daher Abraham πιστός heifst (Gal. 3, 9.), weil er auf Gottes Verheifsungen vertrauete, die Christen aber πιστοί genannt werden, weil sie sich von der Wahrheit haben überzeugen lassen und auf sie nun ihr Vertrauen setzen (Eph. 1, 1. Col. 1, 2. 1 Tim. 4, 10. 5, 16. 2 Tim. 1, 6. 1 Tim. 4, 3. 12.). Das von πιστός in diesem Sinne abgeleitete πιστόω heifst daher: Jemandem feste Überzeugung beibringen, ihn vollkommen überzeugen; weshalb Paulus dem Timotheus schreibt: ἐν οἷς ἔμαθες καὶ ἐπιστώθης (2 Tim. 3, 14.). Sodann aber bezeichnet πιστός 2) den, der Vertrauen verdient, der treu, zuverlässig, glaubhaft ist; daher vor Allem Gott selbst so genannt wird, sofern man sich auf ihn und seine Verheifsungen vollkommen verlassen kann (1 Cor. 1, 9. 10, 13. 2 Cor. 1, 18. 1 Thess. 5, 24. 2 Thess. 3, 3.); ebenso wird Christus so genannt (2 Thess. 3, 3. 2 Tim. 2, 13.), und der Apostel bezeichnet mit demselben Worte Menschen, deren Treue und Zuverlässigkeit er be-

sonders hervorheben will; so den Timotheus (1 Cor. 4, 17.), den Tychicus (Eph. 6, 21.), den Epaphras (Col. 1, 7.), den Onesimus (Col. 4, 9.), ebenso christliche Diakonissinnen (1 Tim. 3, 11.) und endlich sich selbst (1 Tim. 1, 12. 1 Cor. 7, 25., vgl. c. 4, 2.). Auch Worte und Sachen, deren Zuverlässigkeit und daher Glaubwürdigkeit der Apostel ausdrücken will, bezeichnet er mit dem πιστός; so vor Allem den Inhalt des Evangeliums (πιστὸς ὁ λόγος, 1 Tim. 1, 15.) und dann einzelne seiner eigenen Aussprüche (1 Tim. 3, 1. 4, 9. 2 Tim. 2, 11. Tit. 3, 8. 1, 9.), sowie er auch die einst dem David gegebenen heiligen Verheifsungen die zuverlässigen, τὰ πιστά, nennt (Act. 13, 34.). Dafs wir hier die Bedeutungen des πιστός, auf die zunächst Alles ankommt, richtig erkannt haben, erhellt auch aus dem Sinne, den das Gegentheil ἄπιστος mit seinen Ableitungen ἀπιστέω und ἀπιστία beim Paulus hat. Denn ἄπιστος bezeichnet den, der sich nicht überzeugen läfst, dem kein Vertrauen zu einer Person oder Sache beiwohnt, kurz den Ungläubigen; daher Paulus die Nichtchristen gewöhnlich ἄπιστοι nennt (1 Cor. 6, 6. 7, 12. 13—15. 10, 27. 14, 22—28. 2 Cor. 4, 4. 6, 14. 15. 1 Tim. 5, 8. Tit. 1, 15.). Aber auch das Unglaubwürdige, das Unglaubliche, nennt Paulus ein Mal ἄπιστον (Act. 26, 8.). Das Zeitwort ἀπιστέω heifst daher: ich schenke kein Vertrauen, keinen Glauben; so gebraucht es Paulus ein Mal in Bezug auf die göttlichen Aussprüche oder Weissagungen (τὰ λόγια τοῦ θεοῦ), denen Einige kein Vertrauen, keinen Glauben schenkten (Röm. 3, 3.); sodann aber heifst es auch: ich bin untreu, treulos; so kommt es in Bezug auf die dem Erlöser zu leistende Treue vor (2 Tim. 2, 13.). Das Substantiv ἀπιστία drückt daher völligen Mangel an Vertrauen und Glauben aus; so wird es von der Gesinnung derer gebraucht, die den göttlichen Aussprüchen nicht glauben und vertrauen (Röm. 3, 3.), sowie derer, die Christum nicht für den verheifsenen Retter ansehen, zu ihm, als solchem, keinen Glauben und kein Vertrauen haben (Röm. 11, 20. 23. 1 Tim. 1, 13.). Das Zweifeln ist der ἀπιστία eigenthümlich; daher Paulus auch die Worte διακρίνεσθαι τῇ ἀπιστίᾳ verbindet (Röm. 4, 20.).

Der bestimmte Gegensatz nun, in dem auch beim Paulus die ἀπιστία zu der πίστις steht (Röm. 11, 20.), führt uns auf die Grundbedeutung dieser letztern. Sie ist das zweifelsfreie Vertrauen, die vollkommen feste Überzeugung des Herzens, und zwar von Dingen, die nicht mit Augen gesehen, d. i. überhaupt nicht mit den Sinnen wahrgenommen werden; denn nicht blofs der Verfasser des Hebräerbriefes bezieht die πίστις ausdrücklich auf πράγματα οὐ βλεπόμενα (Hebr. 11, 1.), auch Paulus sagt: Διὰ πίστεως γὰρ περιπατοῦμεν, οὐ διὰ εἴδους (2 Cor. 5, 7.). Dafs aber das Herz der Sitz der πίστις, diese also etwas durchaus Innerliches, ein Act und dann fortdauernder Zustand des Herzens ist, sagt Paulus deutlich mit den Worten: καρδίᾳ πιστεύεται, und: ἐὰν πιστεύσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου (Röm. 10, 10. 9.). Jeder Zweifel aber ist nach Paulus von der πίστις ausgeschlossen; denn nur der im Glauben Schwache (ἀσθενῶν τῇ πίστει) ist zu zweifelnden Gedanken geneigt (εἰς διακρίσεις διαλογισμῶν, Röm. 14, 1.); und wer zweifelnd (διακρινόμενος) etwas thut, sagt der Apostel, thut es nicht aus Glauben (οὐκ ἐκ πίστεως, Röm. 14, 23.). Gerade die Ausdrücke: ἀσθενεῖν τῇ πίστει (Röm. 4, 19. 14, 1.) oder blofs ἀσθενεῖν (Röm. 14, 2. 21. 1 Cor. 8, 11. 9. 2 Cor. 11, 29.), ἀσθενής (1 Cor. 9, 22. 1 Thess. 5, 14.), ἀσθενήματα (Röm. 15, 1.), ἀδύνατος (Röm. 15, 1.), wobei überall nach dem Zusammenhange τῇ πίστει hinzuzudenken ist, zeigen deutlich, wie der Apostel unter der πίστις nur eine vollkommen feste und gewisse Überzeugung des Herzens, ein durchaus starkes, zweifelsfreies Vertrauen versteht. Dasselbe erhellt auch aus dem Gebrauch der Ausdrücke: ἐνδυναμοῦσθαι τῇ πίστει (Röm. 4, 20.) und δυνατός, nämlich ebenfalls τῇ πίστει (Röm. 15, 1.). Auch die Synonyma, die er zuweilen zur näheren Bezeichnung der πίστις und des πιστεύειν wählt, nämlich πληροφορεῖσθαι, fest überzeugt sein (Röm. 4, 21.), mit dem Zusatze: ἐν τῷ ἰδίῳ νοΐ (Röm. 14, 5.), πιστωθῆναι (2 Tim. 3, 14., s. oben), εἰδέναι καὶ πεπεισμένον εἶναι (Röm. 14, 14.), πεποιθότα εἶναι (Phil. 1, 6.), zeigen, wie vollkommene Überzeugung der Hauptbegriff ist, und wie nahe ihm die πίστις dem Wissen selbst steht. In

das Herz aber kommt sie durch das Anhören oder den Unterricht, durch die ἀκοή (Röm. 10, 17.) oder den λόγος ἀκοῆς (1 Thess. 2, 13.), wobei der Apostel die Herzen eben zu überzeugen suchte (πείθων τε αὐτοὺς τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ, Act. 28, 23., vgl. c. 26, 28. 13, 43.). Haben wir nun aber hiernach die Grundbedeutung von πίστις erkannt, so frägt sich jetzt, worauf sie Paulus im Einzelnen bezieht. Feste Überzeugung kann man zunächst in Bezug auf die Wahrheit gewisser Worte, auf den Inhalt einer Verkündigung, einer Lehre haben; daher der Apostel den Glauben an das Evangelium die πίστις ἀληθείας (2 Thess. 2, 13.) und πίστις τοῦ εὐαγγελίου (Phil. 1, 27.) nennt. Die Bedeutung des festen Vertrauens, der guten Zuversicht aber ist offenbar vorwiegend, sobald der Apostel die πίστις auf Gott selbst bezieht. So spricht er von der πίστις τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ, d. i. dem festen Vertrauen auf Gottes Kraft (Col. 2, 12.), von der πίστις ἡ πρὸς τὸν θεόν, dem festen Bauen und Sichverlassen auf Gott (1 Thess. 1, 8.). Auch wo blofs aus dem Zusammenhange erhellt, dafs die πίστις zu Gott gemeint ist, wie in allen den Stellen, wo von der πίστις des Abraham die Rede ist, der sich auf Gottes Verheifsungen fest verliefs, unzweifelhaft auf sie bauete, ist jener Begriff des Vertrauens offenbar vorherrschend (Röm. 4, 5. 9. 11. 12. 13. 14. 16. 19. 20.). Dasselbe ist der Fall, wo der Apostel sagt, dafs die Christen durch den Glauben Abraham's Kinder sind (Gal. 3, 7.); denn gerade diese Zusammenstellung oder besser Gleichstellung des Christenglaubens mit dem Glauben Abraham's (Röm. 4. Gal. 3.) zeigt, dafs auch der Glaube der Christen, durch den sie Rechtfertigung finden, im letzten Grunde ein Bauen und Sichverlassen auf Gott selbst ist, der uns im Tode Christi seine Gnade darbietet. Auf Christus und seinen Tod aber bezieht der Apostel die πίστις in demselben Sinne. Sie ist auch hier ein festes, unzweifelhaftes Vertrauen zu Christo und der Bedeutung seines Todes; denn wer auf Christus und seinen Erlösungstod fest vertrauet, der verläfst sich auch unzweifelhaft auf Gottes Gnade. Mit der πίστις Χρι-

στοῦ ist daher hier nicht sowohl eine feste Überzeugung von seiner göttlichen Hoheit, als vielmehr das aus dieser Überzeugung entspringende und mit ihr verbundene feste Vertrauen zu ihm selbst und vor Allem zu der Bedeutung seines Todes gemeint. Das Letztere tritt besonders beim Gebrauch von πίστις im Römer- und Galaterbriefe hervor, wo von der Rechtfertigung die Rede ist, und die πίστις auch ohne weitern Zusatz ein Sichverlassen auf Christi Tod und durch denselben auf Gottes Gnade bezeichnet (vgl. z. B. Gal. 3, 8. 9. 14. 24. 5, 5. Röm. 3, 25. 27. 28. 30. 31. 5, 2. 9, 30. 32. 10, 6. 1, 17. Eph. 2, 8. Phil. 3, 9.). Sofern daher Christus uns durch seinen Tod die Gnade Gottes verschafft, ist in den Ausdrücken: πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ (Gal. 2, 16. Röm. 3, 22.), πίστις Ἰησοῦ (Röm. 3, 26.), πίστις Χριστοῦ (Gal. 2, 16. Phil. 3, 9.), πίστις τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ (Eph. 4, 13. Gal. 2, 20.), πίστις αὐτοῦ (Eph. 3, 12.), πίστις εἰς Χριστόν (Col. 2, 5.), πίστις πρὸς τὸν κύριον (Philem. v. 5.), π. ἐν Χριστῷ (Gal. 3, 26. Col. 1, 4. Eph. 1, 15. 1 Tim. 3, 13. 2 Tim. 3, 15.), die Bedeutung des festen, sicheren Vertrauens vorherrschend; denn in den meisten dieser Stellen ist, wie der Zusammenhang ergiebt, beim Gebrauch jener Ausdrücke gerade vom Tode Christi und der durch ihn zu erlangenden Rechtfertigung die Rede, also gerade das feste Bauen und Vertrauen auf Christus und seinen Tod mit der πίστις gemeint. Dafs die feste Überzeugung von der göttlichen Hoheit Christi dabei nicht ausgeschlossen, sondern gerade der Grund jenes vollkommen festen Vertrauens zu ihm und seinem Tode ist, versteht sich von selbst; nur das Vorwiegen des Begriffs „Vertrauen" ist fast überall unverkennbar. Anders dagegen ist es in den Stellen, wo πίστις ohne weitern Zusatz vorkommt. Hier ergiebt der Zusammenhang, dafs theils der Begriff der festen Überzeugung, theils der des Vertrauens der vorherrschende ist. Das Erstere ist zunächst der Fall da, wo es dem Apostel bei der Verkündigung des Evangeliums auf das πείθειν, d. i. auf die Erweckung der Überzeugung, ankommt, dafs Christus der Messias sei (vgl. Act. 9, 20. 22.). So er-

zählt er z. B. bei seiner Rückkehr von der ersten Missionsreise, dafs Gott den Heiden eine Thür des Glaubens (*θύραν πίστεως*) aufgethan (Act. 14, 27.), und sagt in Athen, dafs Gott durch die Auferweckung Christi von den Todten Allen Glauben verschafft habe (*πίστιν παρασχὼν πᾶσιν*, Act. 17, 31.). Hier ist die feste Überzeugung offenbar der Hauptbegriff. Dasselbe ist der Fall, wo er von einem Bestärken und Ermahnen in Ansehung des Glaubens spricht (*στηρίξαι καὶ παρακαλέσαι ὑμᾶς περὶ τῆς πίστεως ὑμῶν*) und ein Wanken in demselben (*σαίνεσθαι*) befürchtet (1 Thess. 3, 2. 3.), wo er zum Beharren im Glauben (*ἐμμένειν τῇ πίστει*, Act. 14, 22.) ermahnt und ein Zunehmen (*ὅτι ὑπεραυξάνει ἡ πίστις ὑμῶν*) und Festhalten desselben in den Verfolgungen und Drangsalen erwähnt (2 Thess. 1, 4.). Auch da, wo er von dem Genufs des Opferfleisches spricht und unter *πίστις* die feste sittliche Überzeugung versteht (Röm. 14, 1. 22. 23.), ist jener Begriff der vorwiegende. Dagegen herrscht offenbar der Begriff des Vertrauens wieder vor da, wo er von dem Bergeversetzen spricht (*ἐὰν ἔχω πᾶσαν τὴν πίστιν, ὥστε ὄρη μεθιστάνειν*, 1 Cor. 13, 2.). Beide Begriffe liegen aber gleichmäfsig in dem Worte, wo er von der göttlichen Hoheit Christi und zugleich von der Erlösung durch seinen Tod spricht (vgl. Col. 1, 23. 2, 7. Eph. 1, 15.), sowie in vielen Stellen, wo er mit der *πίστις* auf den ganzen Inhalt des Evangeliums hinweist, also sowohl die feste Überzeugung von seiner Wahrheit, als auch das feste Bauen und Vertrauen auf seine selig machende Kraft ausdrücken will (vgl. Röm. 1, 8. 12. 2 Cor. 1, 24. 4, 13. Gal. 6, 10. Phil. 2, 17. u. s. w.). Diefs Letztere führt uns auf die objective Bedeutung, die Paulus der *πίστις* an mehreren Stellen giebt. Er bezeichnet nämlich damit auch die Lehre des Evangeliums selbst, die geglaubt wird, die Botschaft des Heiles, die verkündet und im Glauben angenommen wird; so spricht er von einem *εὐαγγελίζεσθαι τὴν πίστιν* (Gal. 1, 23.), von einem *ἐλθεῖν* und *ἀποκαλυφθῆναι τὴν πίστιν* (Gal. 3, 23. 25.), von einer *ἀκοὴ πίστεως* (Gal. 3, 2.), dem *μυστήριον τῆς πίστεως* (1 Tim. 3, 9.), den *λόγοις τῆς πίστεως* (1 Tim. 4, 6.) und einer *ὑπακοὴ πίστεως*

(Röm. 1, 5. 16, 26.). Sind dieſs nun aber auch die Hauptbedeutungen, die Paulus dem Worte πίστις giebt, so wendet er es doch zuweilen auch noch in ganz anderem Sinne an. Da nämlich die zweite Bedeutung von πιστός treu, zuverlässig, glaubwürdig ist, so benutzt Paulus das Substantiv πίστις auch in dem Sinne von Treue, Zuverlässigkeit; so spricht er von einer πίστις τοῦ θεοῦ (Röm. 3, 3.) und nennt sich selbst einen διδάσκαλος ἐν πίστει καὶ ἀληθείᾳ, d. i. einen treuen und wahrhaftigen Lehrer (1 Tim. 2, 7.); die Sclaven aber sollen ihren Herren alle gute Treue erweisen (πίστιν πᾶσαν ἐνδεικνυμένους ἀγαθήν, Tit. 2, 10.), und in der Aufzählung christlicher Tugenden nimmt auch die πίστις, d. i. die Treue, ihren Platz ein (Gal. 5, 22. 1 Tim. 4, 12. 6, 11. 2 Tim. 2, 22.). Auch für gelobte Treue gebraucht Paulus das Wort, nämlich bei den jungen Wittwen, welche, wenn sie wieder heirathen wollen, das gegebene Versprechen der Nichtwiederverheirathung, die Christo gelobte Treue, brechen (τὴν πρώτην πίστιν ἠθέτησαν, 1 Tim. 5, 12.).

Kommen wir nun auf das Verbum πιστεύειν, wie es Paulus gebraucht, so ist zunächst zu bemerken, dafs er es zwar häufig, jedoch bei weitem nicht so oft gebraucht, als das Substantiv πίστις. Den Grund davon möchten wir theils darin finden, dafs er nach seiner gelehrten Bildung gewohnt war, in seiner Rede häufiger die abstracten Substantiva zu gebrauchen, theils darin, dafs er mit dem Substantiv seinen Gedanken kürzer und in grammatischer Beziehung leichter ausdrücken konnte. Die Bedeutungen des Verbums aber ergeben sich leicht aus denen des Substantivs und dienen zugleich zur Bestätigung des von diesem angegebenen Sinnes. Die Grundbedeutung ist auch hier: festes Vertrauen zu Jemand oder etwas haben, daher 1) fest überzeugt sein von der Wahrheit einer Thatsache oder von Dingen, die man nicht selbst gesehen und erlebt hat. Die Festigkeit der Überzeugung, das zweifelsfreie Sichverlassen auf die Wahrheit solcher Dinge ist dem Begriff des πιστεύειν wesentlich; denn wo Paulus ein blofses Glauben in dem Sinne von Meinen, Wähnen, Dafürhalten ausdrücken will, gebraucht

er durchweg andere Wörter. So δοκεῖν (1 Cor. 7, 40. 12, 23. 2 Cor. 11, 16. Phil. 3, 4. Gal. 6, 3. 1 Cor. 4, 9. 3, 18. 8, 2. 10, 12. 11, 16. 14, 37.), ἡγεῖσθαι (Phil. 2, 3. 25. 3, 8. 2 Cor. 9, 5. Act. 26, 2. 1 Tim. 1, 12. 6, 1. 1 Thess. 5, 13. 2 Thess. 3, 15.) und ein Mal auch οἴεσθαι (Phil. 1, 16.). Als Object des πιστεύειν erscheinen daher zunächst wirkliche Thatsachen, von denen jedoch die πιστεύοντες nicht selbst Augenzeugen gewesen sind; z. B. π. ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν (*Χριστόν*) ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν (Röm. 10, 9.), π. ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανε καὶ ἀνέστη (1 Thess. 4, 14.); zu ergänzen aber ist aus dem Zusammenhange ein solches Object, wenn Paulus sagt: Καὶ μέρος τι πιστεύω, nämlich: ὅτι σχίσματα ἐν ὑμῖν ὑπάρχουσιν (1 Cor. 11, 18.). Ein Accusativ aber steht als Object dabei, wo Paulus von der Liebe spricht und von ihr sagt: πάντα πιστεύει (1 Cor. 13, 7.); daher auch Paulus von seinem Zeugnifs von Christo im Passiv sagt: Ἐπιστεύθη τὸ μαρτύριον ἡμῶν ἐφ' ὑμᾶς (2 Thess. 1, 10.). Von zukünftigen, ewigen Dingen aber gebraucht es Paulus, wenn er sagt: Πιστεύομεν, ὅτι καὶ συζήσομεν αὐτῷ (*Χριστῷ*) (Röm. 6, 8.). Auch den Dativ der Person, wie den Dativ der Sache, der man Vertrauen schenkt, von der man fest überzeugt ist, setzt er dabei. So, wenn er sagt: Πιστεύω γὰρ τῷ θεῷ, ὅτι οὕτως ἔσται, καθ' ὃν τρόπον λελάληταί μοι (Act. 27, 25., vgl. v. 23–24.); ferner, wenn er sich selbst nennt einen πιστεύων πᾶσι τοῖς κατὰ τὸν νόμον καὶ τοῖς ἐν τοῖς προφήταις γεγραμμένοις (Act. 24, 14.), wenn er vom Jesaias die Worte anführt: Τίς ἐπίστευσε τῇ ἀκοῇ ἡμῶν; (Röm. 10, 16.), ja wenn er selbst von einem πιστεῦσαι τῷ ψεύδει, wie von einem πιστεῦσαι τῇ ἀληθείᾳ spricht (2 Thess. 2, 11. 12.). Die feste sittliche Überzeugung aber drückt er aus, wenn er sagt: Ὃς μὲν πιστεύει φαγεῖν πάντα (Röm. 14, 2.). 2) Der Begriff des festen Vertrauens, der guten Zuversicht ist dagegen auch bei dem Verbum vorwiegend, sobald es sich auf Gott bezieht; so, wo er vom Abraham sagt: ἐπίστευσε δὲ τῷ θεῷ (Röm. 4, 3., vgl. v. 17. Gal. 3, 6.), und auch ohne den Zusatz τῷ θεῷ von ihm erklärt: ὃς παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι ἐπίστευσεν (sc. τῷ θεῷ, Röm. 4, 18., vgl. 2 Cor. 4, 13.). Auch ἐπί mit dem Accusativ gebraucht er in diesem Sinne;

denn er sagt ebenfalls vom Abraham: *τῷ δὲ μὴ ἐργαζομένῳ, πιστεύοντι δὲ ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα* (sc. *θεόν*) *τὸν ἀσεβῆ* (Röm. 4, 5.), und von den Christen: *τοῖς πιστεύουσιν ἐπὶ τὸν ἐγείραντα Ἰησοῦν* (Röm. 4, 24.); ja er nennt sie ganz bestimmt *οἱ πεπιστευκότες τῷ θεῷ* (Tit. 3, 8.). Daraus aber erhellt, wie auch in dem *πιστεύειν ἐπὶ τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν* der Begriff des festen Vertrauens liegt, wenngleich nicht immer zweifellos festzustellen ist, ob dieser Begriff oder der der festen Überzeugung von Jesu hoher, messianischer Würde der vorherrschende ist. So sagt Paulus z. B. zu dem Kerkermeister in Philippi: *Πίστευσον ἐπὶ τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, καὶ σωθήσῃ σὺ καὶ οἶκός σου* (Act. 16, 31.); die Christen aber nennt er in seiner Anrede an Christus selbst: *τοὺς πιστεύοντας ἐπὶ σε* (Act. 22, 19.). Dieſs Letztere, sowie der beim Lucas herrschende Sprachgebrauch (vgl. Act. 9, 42. 11, 17.), scheint allerdings dafür zu sprechen, dafs in dem *πιστεύειν ἐπὶ* und *πιστεύειν εἰς τὸν κύριον* (Act. 19, 4. Röm. 10, 14. Phil. 1, 29., vgl. Act. 14, 23.) vor Allem die feste Überzeugung von Jesu göttlicher Hoheit und Macht ausgedrückt ist. Dasselbe ist der Fall mit dem Passiv, wenn es von Christo heifst: *ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ* (1 Tim. 3, 16.); denn die vorangehenden Prädicate weisen auf die göttliche Würde des Erlösers hin. Daher nennen denn auch Lucas und Paulus, denn Beide haben hierin denselben Sprachgebrauch, die Christen überhaupt, weil sie in Christo den erschienenen Retter anerkennen, d. i. von seiner Würde als Messias fest überzeugt sind, *τοὺς πιστεύοντας* (1 Cor. 14, 22. 1 Thess. 1, 7. 2, 10. 13. 2 Thess. 1, 10. Eph. 1, 19. Act. 2, 44.), *τοὺς πεπιστευκότας* (Act. 15, 5. 18, 27. 19, 18. 21, 20. 25. 16, 34.), *τοὺς πιστεύσαντας* (Act. 4, 32.) und das Gläubigwerden, das Gewinnen jener Überzeugung, kurz die Bekehrung selbst drücken sie durch das einfache *πιστεύειν* aus (Act. 18, 8. 4, 4. 13, 12. 48. 19, 2. Röm. 13, 11. 1 Cor. 3, 5. 15, 2. 11. Eph. 1, 13.). Dagegen hat da, wo der Apostel vom Tode Christi spricht, das *πιστεύειν* offenbar den vorherrschenden Begriff des festen Vertrauens. Auch ohne weitern Zusatz hat es in allen Stellen, wo von der Rechtfertigung die Rede ist, die Bedeutung des

festen, zweifellosen Bauens auf Christus und seinen Tod; denn der Zusammenhang weist hierauf durchaus unzweifelhaft hin (Act. 13, 39. Röm. 3, 22. 4, 11. 10, 4. 15, 13. 1 Cor. 1, 21.). Auch in der aus Jesaias citirten Stelle (Jes. 28, 16.), wo von dem in Zion gelegten Steine des Anstofses die Rede ist, und es also weiter heifst: *Καὶ πᾶς ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ καταισχυνθήσεται* (Röm. 9, 33.), ist die Bedeutung des festen Bauens und Vertrauens in dem *πιστεύειν* unverkennbar; ebenso in den Worten an den Timotheus: *Οἶδα γάρ, ᾧ πεπίστευκα* (2 Tim. 1, 12.). Beides aber, festes Vertrauen und feste Überzeugung, liegt in den aus Psalm 116, 10. citirten und auf Christus angewandten Worten: *Ἐπίστευσα, διὸ ἐλάλησα· καὶ ἡμεῖς πιστεύομεν, διὸ καὶ λαλοῦμεν* (2 Cor. 4, 13.).

Einen ganz anderen, von *πιστός* und *πίστις* in der zweiten Bedeutung abgeleiteten Sinn hat das *πιστεύειν* dagegen da, wo es der Treue Jemandes etwas anvertrauen heifst. So wird von den Juden gesagt: *ὅτι ἐπιστεύθησαν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ*, d. i. dafs sie betrauet wurden mit den Aussprüchen oder Weissagungen Gottes (Röm. 3, 2.). Der Apostel aber sagt von sich selbst: *οἰκονομίαν πεπίστευμαι* (1 Cor. 9, 17.), *πεπίστευμαι τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας* (Gal. 2, 7.), *δεδοκιμάσμεθα ὑπὸ θεοῦ πιστευθῆναι τὸ εὐαγγέλιον* (1 Thess. 2, 4.), *τὸ εὐαγγέλιον* und *τὸ κήρυγμα, ὃ ἐπιστεύθην ἐγώ* (1 Tim. 1, 11. Tit. 1, 3.). Jedoch ist hier, wie wir sehen, allein die passive Form vom Apostel angewandt.

Haben wir nun hiernach sämmtliche Bedeutungen von *πίστις* und *πιστεύειν* beim Paulus kennen gelernt, so ergiebt sich hieraus von selbst, welch eine gewaltige sittliche Kraft zugleich in der von ihm so vielfach geforderten und als Bedingung des Heils aufgestellten *πίστις* liegt. Es verdient dieſs um so mehr Beachtung, da gerade Paulus das Verdienst aller sogenannten guten Werke verwirft und alle Tugend und Sittlichkeit erst als Frucht des Glaubens darstellt, ja ganz entschieden erklärt: „Alles, was nicht aus Glauben (d. i. nach dem Zusammenhange: aus fester Überzeugung) kommt, ist Sünde" (*πᾶν*

δέ, ὃ οὐκ ἐκ πίστεως, ἁμαρτία ἐστίν, Röm. 14, 23.). Schon oben, bei der Darstellung des Werkes Christi, ist unter den Folgen der Rechtfertigung durch den Glauben wiederholt darauf hingewiesen, wie die Liebe zu Gott und dem Erlöser aus der erlangten Rechtfertigung, d. i. Vergebung der Sünden, hervorgeht. Ist diese nun Folge des Glaubens, so ist mittelbar auch die daraus quellende Liebe Folge und Wirkung des Glaubens. Aber auch unmittelbar weckt der Glaube im Sinne des Paulus die heilige Liebe zu Gott und dem Erlöser und wird so Quelle aller christlichen Tugend. Denn das Bauen und Vertrauen auf Gottes Liebe in Christo, die zweifelsfreie Gewifsheit der göttlichen Gnade giebt der Seele eine ganz entschiedene Richtung zu dem hin, von dem die Gnade kommt. Der Glaube zieht nothwendig das Herz hinauf zu dem, auf den es bauet; denn mit dem Herzen wird geglaubt (καρδίᾳ γὰρ πιστεύεται, Röm. 10, 10.). Das Herz aber ist Sitz des Gefühls, kann also nicht gefühllos bleiben bei dem, was Gott gethan, und worauf es eben sein ganzes Vertrauen setzt. Es mufs also die Liebe im Herzen nothwendig in demselben Mafse keimen und wachsen, in welchem es selbst die Liebe Gottes erkennt und auf sie bauet, d. i. glaubt. Darum leitet Paulus die Liebe zu Gott und den Menschen (denn die letztere ist Folge der erstern) aus ungeheucheltem Glauben (ἐκ πίστεως ἀνυποκρίτου, 1 Tim. 1, 5.) ab und sagt, dafs in Christo nur der Glaube gilt, der durch Liebe sich wirksam erweist (πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη, Gal. 5, 6.). Er erweist sich aber wirksam, indem wir Christum anziehen (ἐνδύσασθαι Χριστόν, Gal. 3, 27.), d. i. in sein Bild uns verklären, ihm in allen Stücken ähnlich werden; ferner, indem wir Schirm und Schutz in ihm finden gegen alle Verlockungen und Versuchungen zum Abfall von Christo und zur Sünde, also einen Panzer (θώρακα πίστεως καὶ ἀγάπης, 1 Thess. 5, 8.) und einen Schild (θυρεὸν τῆς πίστεως) in ihm haben, durch welchen wir auslöschen können alle feurigen Pfeile des Bösewichts (Eph. 6, 16.). Er erfüllt aber auch, eben weil die Gerechtigkeit aus ihm kommt, mit Hoffnung (Gal. 5, 5.) und eben

darum wieder mit aller Freude und allem Frieden (Röm. 15, 13.). Die Zusammenstellung des Glaubens mit der Liebe und Hoffnung, die beim Paulus öfter vorkommt (1 Cor. 13, 13. 1 Thess. 1, 3. 5, 8., vgl. Eph. 6, 14—17.), hat also darin ihren tieferen Grund, dafs aus dem Glauben, als der Quelle, die Liebe und mit ihr zugleich die Hoffnung fliefst. Das aber sind unbestreitbar sittliche Mächte, die das Herz und den Willen heben und letzterem zu allem Guten und Gottgefälligen eine unglaubliche Kraft verleihen. Wie daher die πίστις schon als sittliche Überzeugung beim Genufs des Opferfleisches zu entschiedenem Handeln führt (Röm. 14, 14. 22. 1.), so ist sie nach Paulus überhaupt die eigentliche Seele alles christlichen Thuns und Lebens, und seine Worte: „Leben wir, so leben wir dem Herrn; sterben wir, so sterben wir dem Herrn; darum, wir leben oder sterben, so sind wir des Herrn" (Röm. 14, 8.), sind gar nicht zu begreifen, wenn nicht die πίστις uns lebend und sterbend so an den Herrn kettet, dafs aus ihr, als unserm wahren Lebenselement, all unser Denken und Wollen und Thun zu des Herrn Ehre fliefst, und wir dem Tode selbst darum getrost entgegen gehen, weil wir durch die πίστις fest darauf bauen, dafs wir des Herrn Eigenthum bleiben für alle Ewigkeit.

Fragen wir endlich noch, wie nach des Apostels Lehre die πίστις in das Herz kommt, so ist allerdings bereits oben (S. 646.) erwähnt, wie sie aus der ἀκοή und dem κηρύσσειν hervorgeht; allein Beides bleibt vollkommen wirkungslos, wenn nicht Gott selbst durch seinen Geist das Herz dafür empfänglich macht und sie also selbst in's Herz pflanzt. Den Corinthern schreibt der Apostel, dafs er nicht in überredenden Worten menschlicher Weisheit zu ihnen geredet, sondern in Erweisung von Geist und Kraft, d. i. in göttlicher Begeisterung, damit ihr Glaube nicht beruhe oder seinen Grund habe in Menschenweisheit, sondern in Gottes Kraft (ἐν δυνάμει θεοῦ) (1 Cor. 2, 4—5.). Gott, sagt er, theile einem Jeden das Mafs des Glaubens zu (ἑκάστῳ ὡς ὁ θεὸς ἐμέρισε μέτρον πίστεως, Röm. 12, 3.). „Die wir glauben," spricht er ferner, „vermöge der Wirksam-

keit der Macht seiner Kraft" (*εἰς ἡμᾶς τοὺς πιστεύοντας κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ*, sc. *θεοῦ*) (Eph. 1, 19.). Er und Apollos, sagt er daher, seien Diener Gottes, durch welche die Corinther gläubig geworden, und zwar, wie einem Jeden es der Herr verliehen (*καὶ ἑκάστῳ ὡς ὁ κύριος* [sc. *θεός*, vgl. v. 10. 2 Cor. 6, 4.] *ἔδωκεν*, 1 Cor. 3, 5.). Zu Gott flehet er, dafs er das Werk des Glaubens (*ἔργον πίστεως*) bei den Thessalonichern mit Kraft zur Vollendung bringe (*πληρώσῃ — ἐν δυνάμει*, 2 Thess. 1, 11.). Wie aber Gott durch seinen Geist (*ἐν πνεύματι*) den Aposteln das Geheimnifs der Erlösung geoffenbart hat (Eph. 3, 5.), und Paulus selbst in Worten, die der heilige Geist ihn gelehrt hat (*ἐν διδακτοῖς πνεύματος ἁγίου λόγοις*), das Evangelium verkündet (1 Cor. 2, 13.), so bewirkt Gott auch in Aller Herzen den Glauben durch denselbigen Geist; denn der Apostel spricht: „Niemand kann sagen: Herr Jesus, es sei denn im heiligen Geiste" (*εἰ μὴ ἐν πνεύματι ἁγίῳ*, 1 Cor. 12, 3.). „Einem Andern," sagt er ferner, „wird Glauben verliehen durch denselbigen Geist" (*ἐν τῷ αὐτῷ πνεύματι*, 1 Cor. 12, 9.). Da aber auch Christus der Herr des Geistes ist (2 Cor. 3, 18.), so leitet er auch von ihm den Glauben ab und nennt ihn die Gabe Christi (*ἡ δωρεὰ τοῦ Χριστοῦ*); denn er sagt: „Einem Jeglichen von uns ist die Gnade verliehen nach dem Mafs der Gabe Christi," d. i. je nachdem uns Christus den Glauben zugemessen hat (Eph. 4, 7.). Daher wünscht er den Ephesern Friede oder Heil und Liebe mit Glauben von Gott dem Vater und dem Herrn Jesu Christo (Eph. 6, 23.) und schreibt dem Timotheus von sich selbst: „Übergrofs aber hat sich die Gnade unseres Herrn (d. i. Christi) erwiesen mit Glauben und Liebe in Christo Jesu" (1 Tim. 1, 14.). Wie nun aber Gott und der Erlöser durch den heiligen Geist auf das Menschenherz einwirken und darin den Glauben wecken, das ist und bleibt in geheimnifsvolles Dunkel gehüllt (vgl. Joh. 3, 8.); daher auch der Apostel davon nicht weiter redet. Wirkt auch der Geist zunächst durch die Worte, die er

gelehrt (1 Cor. 2, 13.), so sind doch Schicksal und Gewissen des Menschen nicht weniger Mittel und Wege, durch die er einwirkt auf ein Menschenherz und der ewigen Wahrheit Eingang und Glauben verschafft. Die Erfahrung zeigt hier, wie der Geist Gottes auf tausendfache Weise selbst in verstockte Herzen dem Glauben Bahn zu brechen weifs.

Nach dieser Untersuchung über die Bedeutung, Kraft und Quelle des von Paulus gelehrten Glaubens kommen wir nun auf die schon oben (S. 643.) angedeutete wichtige Frage zurück: Hat Paulus von Anfang an durchaus denselben Begriff mit der πίστις und dem πιστεύειν verbunden, oder läfst sich bei der fortschreitenden Entwickelung seines Lehrsystems nachweisen, wie auch der Begriff der πίστις sich bei ihm nach und nach weiter entwickelt und erst allmählich festgestellt hat? Wir erklären uns für das Letztere und glauben es durch folgende Darlegung zu erweisen.

Im Anfang seines Lehramtes, als die Überzeugung von der Messianität Jesu, wie das auch psychologisch erklärlich und natürlich ist, ihm selbst Hauptsache und bei der Verkündigung des Evangeliums auch Hauptaugenmerk blieb, versteht er unter der πίστις vor Allem die feste Überzeugung von Jesu messianischer Hoheit und die Gewifsheit seiner nahen Wiederkunft. Wir haben uns oben (S. 526 ff.) darüber ausführlich ausgesprochen und gezeigt, wie der Apostel nach dem Bericht der **Apostelgeschichte c. 9—18.** diesen Glauben wirklich theilte und lehrte. Er konnte also mit der πίστις kaum etwas Anderes meinen, als diese Überzeugung. So nun finden wir es auch wirklich. Das πείθειν, d. i. das Überzeugen, und zwar aus den Worten des A. T., dafs Christus der erwartete Retter sei, ist ihm Hauptsache (vgl. Act. 18, 4. 13., vergl. mit c. 9, 22. 28.), und er nennt die, welche diese Überzeugung von sich stiefsen, sich nicht überzeugen lassen wollten, καταφρονηταί, d. i. Verächter, nämlich der göttlichen Wahrheit (Act. 13, 40.), und das Zurückweisen seiner diese Überzeugung bewirkenden Worte ein ἀπωθεῖσθαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, d. i. ein Vonsichstofsen oder Verwerfen des Wortes Gottes (Act. 13, 46.). Den Heiden eine Thür zum Glauben aufthun (ἀνοίγειν θύραν πίστεως), ist ihm daher noth-

wendig identisch mit: Zugang verschaffen zu dieser Überzeugung (Act. 14, 27.), und Glauben verschaffen (παρέχειν πίστιν), von Gott in Beziehung auf Christus gesagt, heifst unzweifelhaft: die Überzeugung bewirken von Jesu Messianität und messianischem Richteramt (Act. 17, 31.). Denn der Zusammenhang schliefst hier den Begriff des Vertrauens noch vollständig aus, da vielmehr die Furcht vor dem Gericht zur Buſse leiten soll. Wenn daher Paulus die von ihm gestifteten Gemeinden ermahnt, im Glauben zu verharren (ἐμμένειν τῇ πίστει), so ist der Sinn noch offenbar der, der festen Überzeugung treu bleiben, dafs Jesus der verheifsene Retter sei (Act. 14, 22.). Ist diefs aber wirklich überall jetzt noch die Bedeutung, in der der Apostel das Substantiv πίστις gebraucht, so zeigt sich doch schon beim Gebrauch des Verbums, wie der gleichfalls im Worte liegende Begriff des festen Vertrauens anfängt, mit hervorzutreten. Denn die Zusammenstellung des πιστεύειν mit δικαιοῦσθαι (Act. 13, 39.) und mit σώζεσθαι (Act. 16, 31.) drückt neben der festen Überzeugung, Christus sei der Retter, doch auch schon das Sichverlassen und Vertrauen auf ihn, als Retter, aus. Es ist diefs auch durchaus natürlich; denn die feste Überzeugung, Christus sei der Messias, muſste nothwendig auch zu dem festen Vertrauen führen, er werde nun auch thun, was von dem Messias erwartet wurde.

In den **Thessalonicherbriefen** nun, die der Apostel kurz nach der Gründung der Gemeinde geschrieben, als seine Befürchtung, es möchten die Glieder der Gemeinde durch die Verfolgungen wieder zum Abfall von Christo gebracht werden, ebenso natürlich, als gerechtfertigt war, redet derselbe von der πίστις offenbar noch in demselben Sinne, wie früher, nämlich in dem der festen, sichern Überzeugung von Jesu Messianität, von der sich jene durch keine Feindschaft und Verfolgung von Seiten der Juden (1 Thess. 2, 14—15.) sollten abbringen lassen. Darum spricht er zu den Thessalonichern von einem στηρίξαι καὶ παρακαλέσαι αὐτοὺς περὶ τῆς πίστεως (1 Thess. 3, 2.), von einer πίστις αὐτῶν ἐν πᾶσι τοῖς διωγμοῖς (2 Thess. 1, 4.),

von einem γνῶναι und εὐαγγελίσασθαι τὴν πίστιν αὐτῶν (1 Thess. 3, 5. 6.), von einem ὑπεραυξάνειν τὴν πίστιν (2 Thess. 1, 3.) und von einem καταρτίσαι τὰ ὑστερήματα τῆς πίστεως αὐτῶν (1 Thess. 3, 10.), ferner von einer πίστις ἀληθείας (2 Thess. 2, 13.), einem ἔργον τῆς πίστεως (1 Thess. 1, 3. 2 Thess. 1, 11.) und endlich von einem θώραξ πίστεως (1 Thess. 5, 8.); ja er drückt durch die Umschreibung, die er für πίστις wählt, nämlich στῆναι ἐν κυρίῳ (1 Thess. 3, 8.), deutlich aus, wie er gerade ein Feststehen in der Überzeugung, dafs Christus der Herr sei, damit meint. Auch die Worte: Οὐ γὰρ πάντων ἡ πίστις (2 Thess. 3, 2.), drücken nur die Unempfänglichkeit Vieler für diese Überzeugung aus; denn er redet gerade von den Ungläubigen in Corinth, die er ἀτόπους καὶ πονηροὺς ἀνθρώπους nennt, und von denen er gerettet zu werden wünscht. Da aber in der Gemeinde auch viele frühere Heiden sich befanden, die mit der christlichen πίστις erst zu dem Glauben an Gott überhaupt gekommen waren, also von ihrem Vertrauen auf Götzen sich zu dem Vertrauen auf den lebendigen Gott gewandt hatten (ἐπεστρέψατε πρὸς τὸν θεὸν ἀπὸ τῶν εἰδώλων, 1 Thess. 1, 9.), so drückt der Apostel in diesem Zusammenhange mit der πίστις ἡ πρὸς τὸν θεόν (v. 8.) ohne Zweifel nicht blofs Überzeugung, sondern zugleich festes, unerschütterliches Vertrauen zu dem Gott aus, den sie durch Christus kennen gelernt, zumal er rühmend spricht, dafs dieser ihr Glaube aller Orten kund geworden, und er nicht nöthig habe, etwas davon zu sagen (v. 8.). Gerade an diesem Beispiel aber sehen wir, wie der in der πίστις πρὸς τὸν θεόν vorherrschende Begriff des Vertrauens später, als die Göttlichkeit des Erlösers vom Apostel klar erkannt ist, auch in dem dann gebrauchten Ausdruck: πίστις πρὸς τὸν κύριον (Philem. v. 5.) liegt, wofür der Apostel auch π. εἰς Χριστόν (Col. 2, 5.), π. ἐν Χριστῷ (Gal. 3, 26. Col. 1, 3. Eph. 1, 15. 1 Tim. 3, 13. 2 Tim. 3, 15.) und blofs π. Χριστοῦ (Phil. 3, 9. Gal. 2, 16. 20. 3, 22. Eph. 4, 13. 3, 12.) setzt. Hier aber kommen diese Ausdrücke, und das ist ohne Zweifel bezeichnend, noch gar nicht vor. Auch das Verbum hat hier noch den vorherrschenden Begriff von glauben

im Sinne von überzeugt sein; denn er setzt ein Mal historische Thatsachen als Object hinzu (1 Thess. 4, 14.), hat beim Passiv den Nominativ (2 Thess. 1, 10.), spricht von einem πιστεύειν τῇ ἀληθείᾳ und τῷ ψεύδει (2 Thess. 2, 12. 11.) und nennt die Christen einfach τοὺς πιστεύοντας (1 Thess. 2, 10. 13.), sofern sie den Glauben, d. i. die feste Überzeugung von Jesu Messianität, im Herzen tragen. Der einmalige Gebrauch des Wortes im Sinne von anvertrauen (1 Thess. 2, 4.) kommt natürlich hier nicht weiter in Betracht, da diese durchaus verschiedene Bedeutung auch später zuweilen wiederkehrt (s. S. 652.).

Beim Aufenthalt des Apostels zu Ephesus tritt dagegen der Begriff des festen, sichern Vertrauens in den Wörtern πίστις und πιστεύω zuerst ganz sicher und erkennbar hervor. Die Bedeutung des Todes Christi, von welcher der Apostel zu den Corinthern zu reden hat, und die wachsende Überzeugung desselben von der wirklichen Gottheit Christi äufsern hierauf einen unverkennbaren Einfluſs. Zwar ist und bleibt ihm auch in Ephesus bei der Verkündigung des Evangeliums die Bewirkung der Überzeugung Hauptsache; allein diese erstreckt sich ausdrücklich auf eine ausführlichere Darlegung des ganzen Werkes Christi (πείθων τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, Act. 19, 8., und καθ' ἡμέραν διαλεγόμενος ἐν τῇ σχολῇ Τυράννου τινός, v. 9.), und in Bezug auf den Erlöser gebraucht er schon den Ausdruck πιστεύειν εἰς τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν (Act. 19, 4.). In dem hier geschriebenen ersten Corintherbriefe aber, in dem er vorzugsweise von dem λόγος τοῦ σταυροῦ (1 Cor. 1, 18.), also dem Tode Christi, redet, ist an vielen Stellen die πίστις offenbar schon das feste Vertrauen und Sichverlassen auf diesen Tod. So nach dem Zusammenhange c. 2, 5., wo von der göttlichen, gerade im Tode Christi sich offenbarenden Weisheit, der Menschenweisheit gegenüber, die Rede ist (vgl. v. 6—8.). Ebenso c. 15, 14. u. 17., wo die πίστις eine κενή und ματαία genannt wird, wenn nämlich Christus nicht auferstanden, und dadurch nicht Sündenvergebung (vgl. v. 17.), Auferstehung und Seligkeit für die Seinen erwiesen sei. Es ist also die πίστις

hier das feste Vertrauen auf Christi Tod und Auferstehung. Spricht er aber von dem Bergeversetzen durch die πίστις (1 Cor. 13, 2., vgl. v. 13.), so ist hier unerschütterliches, zuversichtliches Vertrauen jedenfalls der Hauptbegriff, sowie er es auch da ist, wo er von den Gaben des heiligen Geistes spricht, welche die Christen in der apostolischen Kirche empfingen, und wo er als besondere Gabe des Geistes die der πίστις erwähnt (1 Cor. 12, 9.); denn πίστις als Überzeugung hatten alle Christen als solche, aber den Berge versetzenden Glauben, d. i. die Wunder bewirkende πίστις, hatten nur einzelne. Mag daher der Apostel das Wort auch noch ein Mal im Sinne von fester christlicher Überzeugung nehmen (στήκετε ἐν τῇ πίστει, 1 Cor. 16, 13.) und die Verbreitung der πίστις mit dem Ausdruck ἔργον τοῦ κυρίου bezeichnen (1 Cor. 15, 58. 16, 10.): weit häufiger, wie wir gesehen, ist jetzt der Begriff des festen, zuverlässigen Vertrauens in dem Worte vorherrschend. Auch in dem πιστεύειν kommt er jetzt ganz bestimmt vor; denn wenn es auch noch im Sinne von überzeugt sein gebraucht wird (1 Cor. 11, 18. 13, 7. 15, 11.), so sagt er doch auch: „Es sei denn, dafs ihr vergeblich geglaubt habt" (ἐκτὸς εἰ μὴ εἰκῇ ἐπιστεύσατε, 1 Cor. 15, 2.), d. i. vergeblich auf Christi Tod und Auferstehung euer Vertrauen gesetzt habt (vgl. v. 3.), und: „Es gefiel Gott, durch thörichte Predigt die Glaubenden zu retten" (σῶσαι τοὺς πιστεύοντας, 1 Cor. 1, 21.), d. i. nicht blofs die davon Überzeugten, sondern die fest darauf Bauenden; denn der Tod Christi und seine Bedeutung war eben die thörichte Predigt, und nur die, welche ihr ganzes Vertrauen darauf setzten, sollten Vergebung der Sünden, d. i. Rettung, finden.

In dem **zweiten Corintherbriefe** nun, in welchem zuerst die δόξα τοῦ Χριστοῦ als der εἰκὼν τοῦ θεοῦ hervortritt (2 Cor. 4, 4.), und gesagt wird, dafs den Ungläubigen (ἀπίστοις) diese Herrlichkeit nicht strahle, liegt in der πίστις jetzt Beides in gleicher Stärke, die Überzeugung von der göttlichen Herrlichkeit Christi und das daraus folgende feste Bauen auf ihn zu unserm Heile. Und

da überdiefs der ganze Glaubensinhalt des Evangeliums dem Judenthum entgegengehalten, und seine Vorzüge vor demselben hervorgehoben werden (vgl. c. 3—5.), so bezeichnet πίστις zugleich auch den ganzen Inhalt der christlichen Glaubensüberzeugung, der jedoch nach Paulus gerade in der göttlichen Hoheit Christi und der Bedeutung seines Todes besteht. Die feste Überzeugung davon und das feste Bauen darauf liegen daher jetzt zugleich in der πίστις. So sagt er: „Nicht, dafs wir herrschen über euren Glauben (Überzeugung); denn ihr stehet ja fest im Glauben" (Überzeugung und Vertrauen) (2 Cor. 1, 24.); ferner: „Wir haben die Hoffnung, wenn euer Glaube (Überzeugung und Vertrauen) unter euch wächst, noch mehr vergröfsert zu werden" (2 Cor. 10, 15.). Dieselbe Bedeutung liegt in der πίστις, wenn er jetzt spricht: „Versuchet euch selbst, ob ihr im Glauben seid" (2 Cor. 13, 5.), wenn er von den Corinthern sagt, dafs sie ausgezeichnet sind in Glauben und Lehre und Erkenntnifs (2 Cor. 8, 7.), und von sich selbst, dafs er denselben Geist des Glaubens habe und darum rede (2 Cor. 4, 13.). Wenn er aber den Glauben entschieden dem Schauen gegenüberstellt (2 Cor. 5, 7.), zuvor aber die πίστις durch εἰδότες bezeichnet (v. 6.): so geht daraus zunächst hervor, welche durchaus zweifelsfreie Gewifsheit auch hier in der πίστις liegt; das aber zugleich darin liegende Vertrauen wird durch das θαῤῥοῦμεν (v. 8.) und θαῤῥοῦντες (v. 6.), als Folge der πίστις, ebenfalls hinreichend bezeichnet. Das Verbum aber hat, da es in derselben Verbindung der Gedanken vorkommt, wie πίστις (2 Cor. 4, 13.), durchaus denselben Sinn. Auch hier steht gleich danach das εἰδότες (v. 14.) und als Object desselben das, was eigentlich Inhalt des Glaubens ist, nämlich, dafs der, der den Herrn Jesum auferwecket hat, auch uns durch Jesum auferwecken werde.

In dem Galater- und Römerbriefe ist nun die eben dargelegte Bedeutung der πίστις keineswegs verschwunden; denn wiewohl jetzt die bestimmte Beziehung derselben auf den Tod Christi den Begriff des festen Vertrauens zu

dem vorherrschenden macht, so kommen doch in beiden Briefen auch noch Stellen vor, in denen die eben besprochene Bedeutung der πίστις wiederkehrt; so im Galaterbriefe, wenn der Apostel von sich selbst erzählt, dafs man gesagt: „Unser ehemaliger Verfolger verkündigt nun den Glauben, den er ehemals zerstörte" (Gal. 1, 23.). Hier erscheint die Glaubensüberzeugung, der Glaubensinhalt selbst, sogar schon objectivirt. Wenn er aber von den Verwandten oder Genossen des Glaubens (οἱ οἰκεῖοι τῆς πίστεως, Gal. 6, 10.) redet, so ist hier Glaube offenbar in demselben Sinne, wie oben, gebraucht. Im Römerbriefe aber sagt er, dafs der Glaube der römischen Gemeinde gerühmt werde in der ganzen Welt (Röm. 1, 8.), dafs er sich mit ihnen stärken wolle durch gemeinschaftlichen Glauben (Röm. 1, 12.), dafs sie bescheidentlich von sich denken sollen, sowie Gott einem Jeglichen das Mafs des Glaubens zugetheilt habe (Röm. 12, 3.), dafs, wer die Gabe der Prophezeiung habe, sie üben solle nach dem Verhältnifs des Glaubens (κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως, Röm. 12, 6.). In allen diesen Stellen tritt unverkennbar die im zweiten Corintherbriefe vorkommende Bedeutung der πίστις wieder auf, sowie denn auch das Verbum mit der Präposition εἰς (sc. Χριστόν, Röm. 10, 14.) dieselbe Bedeutung der festen Überzeugung, nämlich von der göttlichen Hoheit Christi, und zugleich des festen, zuversichtlichen Vertrauens zu ihm hat; denn das dabei stehende ἐπικαλεῖσθαι, d. i. betend anrufen, macht diese Bedeutung hier unzweifelhaft. Dafs nun aber in beiden Briefen die πίστις sowohl, als das πιστεύειν, viel häufiger, ja eigentlich durchaus constant den Begriff des zuversichtlichen Vertrauens ausdrückt, bedarf nach dem bereits oben (S. 646 ff.) darüber Gesagten kaum noch des Beweises. Die ganze Parallèle mit dem Glauben Abraham's weist unverkennbar darauf hin, ja einzelne Stellen, wie c. 4, 20. 9, 33. 10, 11. 6—8., heben den Begriff des zweifellosen Vertrauens besonders stark hervor. Wo daher von der Rechtfertigung durch den Glauben die Rede, da ist mit πίστις und πιστεύειν das zuversichtliche Bauen auf Christi Tod und durch ihn

auf Gott selbst gemeint. Die πίστις des Abraham wird nämlich als zuversichtliches Bauen auf Gottes Verheifsung deutlich charakterisirt: Röm. 4, 5. 9. 11. 17. 18. 19. 20. 21., vgl. Gal. 3, 6.; ja das in der citirten Stelle (1 Mos. 15, 6.) gebrauchte Hiphil von אָמַן, nämlich וְהֶאֱמִן בַּיהוָה, drückt recht eigentlich das Trauen und Vertrauen auf Gott aus; die πίστις der Christen aber wird in ihrem innern Wesen jener πίστις des Abraham durchaus gleichgestellt: Röm. 4, 11. 12. 13. 16. 23—24. Gal. 3, 7. 9.; sie ist also, da sie, wie dem Abraham die seine, von Gott zur Gerechtigkeit angerechnet wird (εἰς δικαιοσύνην λογίζεται, vgl. Röm. 4, 5.), das zweifellose Bauen und Vertrauen auf Gottes Gnade im Tode seines Sohnes. Wo sie also mit der δικαιοσύνη, die aus ihr folgt (διὰ πίστεως, ἐκ πίστεως) zusammengestellt ist, hat sie ohne Zweifel den oben bezeichneten Begriff. So Gal. 2, 16. 20. 3, 7. 8. 9. 11. 12. 14. 22. 24. 26. 5, 5. 6. Röm. 1, 17. 3, 22. 25. 26. 27. 28. 30. 31. 4, 9. 11. 12. 13. 16. 19. 20. 5, 1. 2. 9, 30. 32. Ebenso das πιστεύειν: Gal. 3, 6. 22. Röm. 1, 16. 3, 22. 4, 3. 5. 11. 17. 18. 24. 10, 4. Dafs aber Beides sich gerade auf den Tod Christi bezieht, den uns Gott in seinem Blute als ἱλαστήριον vorgestellt hat (προέθετο), zeigt Röm. 3, 25. unwiderleglich. Die Ausdrücke: πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ (Röm. 3, 22. Gal. 2, 16.), πίστις Ἰησοῦ (Röm. 3, 26., vgl. Gal. 2, 20.), πίστις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (Gal. 3, 26.), drücken daher in diesem Zusammenhange unzweifelhaft das feste Vertrauen auf Christi Tod aus; denn gerade von dieser πίστις wird ausdrücklich die auch bei jenen Ausdrücken erwähnte δικαιοσύνη abhängig gemacht.

Die so eben gezeigte Bedeutung der πίστις und des πιστεύειν wird nun vorzugsweise als die Paulinische angesehen, da keiner der übrigen Apostel den Glauben so bestimmt auf Christi Tod bezieht; allein auch beim Paulus ist diese Bedeutung nur im Galater- und Römerbriefe die herrschende; denn nur hier entwickelt er seine Lehre von der Rechtfertigung, und gerade diese folgt aus dem völligen Vertrauen auf Christi Tod. Anders dagegen ist es in seinen früheren Briefen, wo diese Lehre noch nicht so voll-

ständig entwickelt war, anders aber auch in seinen späteren, wo seine dogmatische Entwickelung weiter ging.

In dem nächsten Lebensabschnitte des Apostels, von dem uns Lucas **Act. 20—28.** berichtet, kommt in den von Paulus angeführten Reden das Wort πίστις nur ein Mal vor, und zwar in seiner Abschiedsrede an die Ephesinischen Ältesten. Es ist zusammengestellt mit den Worten: εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν (Act. 20, 21.), und die Präposition εἰς, wie der Zusammenhang weisen auf die noch vorherrschende Bedeutung des zuversichtlichen Bauens und Vertrauens hin; denn es geht dicht vorher die μετάνοια εἰς τὸν θεόν, und auf sie folgt nach der uns bekannten Paulinischen Dogmatik die Rechtfertigung durch den Glauben; eben diese ist daher durch die gleich folgende πίστις angedeutet, die danach hier keinen andern Begriff in sich schliefst, als den uns aus dem Galater- und Römerbriefe bekannten. Da aber auch dort das völlige Vertrauen auf Christi Tod gerade auf seiner göttlichen Hoheit beruhet, indem Gott seines eigenen Sohnes nicht verschonet, sondern für uns Alle dahingegeben hat (Röm. 8, 32.), so drückt auch hier das εἰς τὸν κύριον bei πίστις, wie vorher das εἰς τὸν θεόν bei μετάνοια, zugleich die Richtung des fest vertrauenden Herzens auf die göttliche Persönlichkeit Christi aus. Auch bei dem zweimaligen Gebrauch des πιστεύειν, in Bezug auf Gesetz und Propheten (Act. 24, 14. 26, 27.), erkennt man den Begriff des festen Bauens und Sichverlassens wieder. Die uns aus den zuletzt geschriebenen Briefen bekannte Bedeutung ist also auch hier noch zu finden.

Anders dagegen verhält es sich mit dem Gebrauch jener Wörter in den zu Rom geschriebenen Briefen, also in dem an die **Colosser, Epheser, den Philemon** und die **Philipper.** Hier ist die Lehre von der göttlichen Hoheit Christi bereits weiter entwickelt (s. S. 556 ff.), und die πίστις richtet sich als feste, zuversichtliche Überzeugung ebensowohl auf diese göttliche Hoheit Christi, als sie bei Erwähnung seines Todes wieder als festes Bauen und Vertrauen auftritt; ja in den meisten Stellen sind

beide Bedeutungen jetzt so innig verschmolzen, dafs man von einem Vorherrschen des einen oder andern Begriffs gar nicht mehr reden kann. So ist das Letztere unzweifelhaft der Fall, wenn der Apostel zu den Colossern spricht, dafs er gehört von ihrem Glauben in Christo Jesu (ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, Col. 1, 4.), und dasselbe auch den Ephesern (ἐν τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ, Eph. 1, 15.) und dem Philemon (ἣν ἔχεις πρὸς τὸν κύριον Ἰησοῦν, v. 5.) schreibt. Die Präposition ἐν drückt hier das Ruhen der Überzeugung wie des Vertrauens in der göttlichen Persönlichkeit Christi aus, und das πρός die Richtung, die das überzeugte und vertrauende Herz zu derselben Persönlichkeit hin nimmt (vgl. εἰς, Col. 2, 5.). Auch wenn der Apostel zu den Colossern sagt: „Wenn ihr im Glauben festgegründet und beständig bleibt (εἴ γε ἐπιμένετε τῇ πίστει τεθεμελιωμένοι καὶ ἑδραῖοι) und euch nicht wankend machen lasset in der Hoffnung des Evangeliums" (καὶ μὴ μετακινούμενοι ἀπὸ τῆς ἐλπίδος τοῦ εὐαγγελίου, Col. 1, 23.): so liegt darin nicht blofs die Festigkeit der Überzeugung von Christi Hoheit, die der Apostel kurz vorher erst bezeichnet hatte, sondern zugleich die Festigkeit des Vertrauens auf das, was wir durch Christus und seinen Tod empfangen haben; denn gerade von dem Tode Christi und seiner Wirkung redet der Apostel (v. 22.) und deutet auch hier durch das Wort ἐλπίς noch darauf hin. Ebenso ist es, wenn er von der Festigkeit des Glaubens an Christus, dem στερέωμα τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως (Col. 2, 5.), spricht und von den Colossern fordert, dafs sie sein sollen ἐῤῥιζωμένοι καὶ ἐποικοδομούμενοι ἐν αὐτῷ (Χριστῷ) καὶ βεβαιούμενοι ἐν τῇ πίστει (Col. 3, 7.). Beides, Überzeugung von der göttlichen Hoheit Christi und festes Vertrauen auf ihn, liegt ferner in der πίστις, wenn der Apostel den Ephesern wünscht, dafs Christus wohne durch den Glauben (διὰ τῆς πίστεως) in ihren Herzen (Eph. 3, 17.), wenn er von der Einheit des Glaubens (εἰς τὴν ἑνότητα τῆς πίστεως) und der Erkenntnifs des Sohnes Gottes spricht (Eph. 4, 13.), wenn er sagt, dafs Ein Herr, Ein Glaube und Eine

Taufe sei (Eph. 4, 5.); ferner wenn er zu Philemon von der Gemeinschaft seines **Glaubens** (*ἡ κοινωνία τῆς πίστεώς σου*, v. 6.) spricht, wenn er zu den Philippern sagt, dafs er noch am Leben bleiben werde zu ihrer Förderung und Freude im **Glauben** (Phil. 1, 25.), dafs er sich freue, auch wenn er als Trankopfer gespendet werde über dem Opfer und Dienste ihres **Glaubens** (*ἐπὶ τῇ θυσίᾳ καὶ λειτουργίᾳ τῆς πίστεως ὑμῶν*, Phil. 2, 17.), ja selbst, wenn er sie ermahnt, für den **Glauben** an das Evangelium mit ihm zu kämpfen (*τῇ πίστει τοῦ εὐαγγελίου*, Phil. 1, 27.); denn auch hier liegt in der *πίστις* Überzeugung und Vertrauen zugleich. Der Begriff des letztern, des zuversichtlichen Vertrauens, tritt dagegen wieder mehr hervor, wenn er von dem **Glauben** an die Wirksamkeit Gottes spricht (*πίστις τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ*, Col. 2, 12.) und Wirkungen erwähnt, die gerade der Glaube an den Tod Christi hervorbringt; so, wenn er den Ephesern sagt, dafs sie durch die Gnade gerettet sind mittelst des **Glaubens** (Eph. 2, 8.), und dafs sie Freudigkeit und Zutritt haben in Zuversicht durch den **Glauben** an ihn (*διὰ πίστεως αὐτοῦ*, Eph. 3, 12.). Hier ist offenbar vorzugsweise der Glaube an Christi Tod gemeint, und ebenso, wenn er zu den Philippern von der Gerechtigkeit durch den **Glauben** und um des **Glaubens** willen spricht (*διὰ πίστεως Χριστοῦ* und *ἐπὶ τῇ πίστει*, Phil. 3, 9.). Gerade diese letztern Beispiele zeigen, dafs mit der Wiedererwähnung der Sache auch die frühere Bedeutung des Wortes wiederkehrt. Der jetzt herrschende Gebrauch des Wortes aber ist der oben erörterte, wie denn auch das Verbum *πιστεύειν* jetzt denselben Sinn ausdrückt, nämlich: volle Überzeugung haben von der göttlichen Hoheit Christi und zugleich festes Vertrauen zu ihm; daher auch das *πιστεύειν εἰς αὐτόν* (Phil. 1, 29., vgl. Eph. 1, 19.).

Die eben besprochene Bedeutung der *πίστις* ist nun aber auch wirklich die bleibende; denn in den **drei Pastoralbriefen** tritt nur insofern noch eine bemerkenswerthe Eigenheit hervor, als bei schon länger bestehendem Christen-

glauben dieser nun häufiger auch objectivirt und als Lehre bezeichnet auftritt; daher jetzt die öfter vorkommenden Wörter διδασκαλία (1 Tim. 6, 1. Tit. 2, 7. 2 Tim. 3, 10.), mit dem Zusatze ἡ ὑγιαίνουσα (1 Tim. 1, 10. Tit. 1, 9. 2, 1. 2 Tim. 4, 3.) und ἡ καλή (1 Tim. 4, 6.), und οἱ ὑγιαίνοντες λόγοι (2 Tim. 1, 13. 1 Tim. 6, 3.); weshalb auch die πίστις selbst zwei Mal in diesem Sinne gebraucht wird (1 Tim. 3, 9. 4, 6.). Sonst aber erscheint dieselbe hier durchaus in der nun beim Apostel fixirten Bedeutung, in welcher Überzeugung und Vertrauen so innig zu Einem Begriff verschmolzen sind, dafs von einem Vorherrschen der einen oder anderen Bedeutung, wie früher, nicht mehr die Rede sein kann. Wo der Apostel daher das Überzeugtsein noch besonders betonen und hervorheben will, nimmt er jetzt das Passiv von πιστόω, also ein ganz anderes Verbum, als πιστεύειν (2 Tim. 3, 14.), ja er setzt dicht neben πιστεύειν, um den Begriff des Überzeugtseins noch besonders auszudrücken, das Wort πέπεισμαι, ich bin überzeugt (2 Tim. 1, 12.). Auch wo er hier von einem Abfallen (ἀφίστασθαι, 1 Tim. 4, 1.), Abirren (ἀποπλανᾶσθαι, 1 Tim. 6, 10.), Abweichen (ἀστοχεῖν, 1 Tim. 6, 21., vgl. c. 1, 6.) vom Glauben, Beharren (μένειν, 1 Tim. 2, 15.) im Glauben, von einem Schiffbruchleiden im Glauben (περὶ τὴν πίστιν ναυαγεῖν, 1 Tim. 1, 19.), von einem Verwirren des Glaubens (ἀνατρέπειν τὴν πίστιν, 2 Tim. 2, 18.), von einem Verwerflichsein am Glauben (ἀδόκιμοι περὶ τὴν πίστιν, 2 Tim. 3, 8.), von einem Gesundsein im Glauben (ὑγιαίνειν ἐν τῇ πίστει, Tit. 1, 13. 2, 2.) spricht, und man also zunächst an die Überzeugung oder selbst an den Inhalt derselben denkt, ist bei näherer Betrachtung doch immer auch das feste Sichverlassen und Vertrauen auf die erkannte Wahrheit, also auch auf die Göttlichkeit der Person Jesu und die Bedeutung seines Todes (denn das gerade ist der Hauptinhalt des Glaubens, wie er auch in diesen Briefen vorliegt) mitgemeint. Bestätigung aber erhält gerade dieser Begriff der πίστις, der Beides umfafst, durch viele, durchaus unzweideutige Stellen. So, wenn der Apostel dem Timotheus schreibt, dafs die heiligen Schriften

ihn unterweisen könnten zur **Seligkeit** mittelst des **Glaubens im Christo Jesu** (*διὰ πίστεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, 2 Tim. 3, 15.); ferner, wenn er von sich selbst sagt, dafs er den Lauf vollendet und **den Glauben bewahrt** habe (*τὴν πίστιν τετήρηκα*, 2 Tim. 4, 7.); wenn er den Timotheus auffordert, den schönen **Kampf des Glaubens** (*τὸν καλὸν ἀγῶνα τῆς πίστεως*) zu kämpfen (1 Tim. 6, 12.); wenn er ihn seinen **ächten Sohn im Glauben** (*γνήσιον τέκνον ἐν πίστει*) nennt (1 Tim. 1, 3.), von seinem **ungeheuchelten Glauben** (*ἀνυπόκριτος πίστις*, 2 Tim. 1, 5. 1 Tim. 1, 5.), der **Veranstaltung** Gottes **im Glauben** (*οἰκονομία θεοῦ ἡ ἐν πίστει*, 1 Tim. 1, 4.), dem **Glauben der Auserwählten** Gottes (*ἡ πίστις ἐκλεκτῶν θεοῦ*, Tit. 1, 1.), dem **gemeinschaftlichen Glauben** (*κοινὴ πίστις*, Tit. 1, 4.), von dem Glauben und **der Liebe** (1 Tim. 1, 14., vgl. 2 Tim. 1, 13. 3, 10.) und endlich **dem Lieben im Glauben** (*φιλεῖν ἐν πίστει*, Tit. 3, 15.) spricht. Die Stellen, wo die *πίστις* als Treue und christliche Tugend (1 Tim. 2, 7. Tit. 2, 10. 1 Tim. 4, 12. 6, 11. 2 Tim. 2, 22. 3, 10.) oder selbst als Treue gegen ein gegebenes Versprechen (1 Tim. 5, 12.) auftritt, kommen natürlich hier nicht in Betracht, sofern der Zusammenhang diese Bedeutung des Wortes rechtfertigt, ja fordert. Ganz analog liegt daher jetzt auch in dem *πιστεύειν* Beides auf's Innigste vereinigt: fest überzeugt sein und zugleich fest vertrauen; so in Bezug auf Christus, wenn der Apostel von denen spricht, die einst an ihn glauben würden **zum ewigen Leben** (*τῶν μελλόντων πιστεύειν ἐπ' αὐτῷ εἰς ζωὴν αἰώνιον*, 1 Tim. 1, 16.). Wenn es dagegen von Christus heifst, dafs er geglaubt sei in der Welt (*ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ*, 1 Tim. 3, 16.), dafs der Apostel wisse, an wen er glaube (*οἶδα γάρ, ᾧ πεπίστευκα*, 2 Tim. 1, 12.), und endlich, dafs die an Gott gläubig Gewordenen (*οἱ πεπιστευκότες τῷ θεῷ*) sich guter Werke befleifsigen sollen (Tit. 3, 8.): so wiegt, wie wir das oben selbst gezeigt haben, in dem ersten dieser drei Beispiele allerdings der Begriff des Überzeugtseins von der göttlichen Hoheit Christi, in den beiden letzteren dagegen der des Vertrauens wieder vor; allein, dafs diefs der Fall ist, kann

nach dem früheren Sprachgebrauch des Apostels um so weniger befremden, als in diesen Stellen die Gedanken den Apostel auf den früheren Gebrauch des Wortes zurückführen. Doch bleibt auch hier wohl zu beachten, wie die nicht vorwiegende Bedeutung keineswegs so zurücktritt, wie früher, sondern immer zugleich mitgemeint ist.

Überblicken wir nun noch ein Mal den ganzen Gang, den der Gebrauch der Wörter πίστις und πιστεύειν beim Paulus genommen, so ist es kurz dieser. Zuerst bezeichnen sie die feste Überzeugung, dafs Christus der erwartete Messias sei, dann das feste Vertrauen auf die in seinem Tode geoffenbarte Weisheit und Gnade Gottes, sodann Überzeugung von seiner göttlichen Hoheit und zugleich Vertrauen auf ihn und sein ganzes Werk, darauf ein Bauen und Sichverlassen auf seinen Tod und durch diesen auf Gottes Gnade zur Vergebung der Sünden, und endlich feste Überzeugung von der göttlichen Natur Christi und zugleich daraus fliefsendes und damit verbundenes volles Vertrauen auf ihn und die Macht seines Todes, die selbst die Geisterwelt mitumfafst (Col. 1, 20. Eph. 1, 10.). Führte aber der Geist Gottes den Apostel so immer weiter, und bewahrte er ihn hiermit vor jeder Einseitigkeit in der Auffassung und dem Gebrauch der die Seele alles christlichen Lebens bildenden πίστις, so finden wir doch zugleich hier auch ein Zeugnifs, wie der fortschreitende Gebrauch des Wortes mit der fortschreitenden Erkenntnifs der christlichen Wahrheit beim Apostel Hand in Hand geht, und die immer klarer hervortretende und zuletzt bleibende und herrschende Bedeutung des Wortes auf der göttlichen Persönlichkeit Christi beruhet. Gerade diefs aber zu erkennen, war für unsern Zweck die Hauptsache.

§. 29.

Fortsetzung 3.

4) Wenden wir uns zuletzt noch zu den eigenthümlich jüdisch-messianischen Vorstellungen, wie sie auch beim Apostel Paulus noch hervortreten, so ist bereits schon oben gezeigt, wie die nahe Wiederkunft Christi und

die Todtenauferstehung hier auf Erden Anfangs den Hauptinhalt seiner Überzeugung bildeten, wie jedoch vom zweiten Corintherbriefe an die erstere in immer weitere Ferne hinausrückte, die letztere aber der Überzeugung von dem unmittelbaren Fortleben nach dem Tode bei Christo Raum gab. Ehe wir jedoch darauf eingehen, zu zeigen, wie späterhin jene frühere Erwartung des Apostels sich gestaltete, und was davon noch immer bei ihm zurückblieb, haben wir zunächst seine Ansicht vom A. T. und die Art, wie er dasselbe in seinen Lehrvorträgen und Schriften benutzte, näher zu charakterisiren.

Auch Paulus ist fest überzeugt, dafs im A. T. der Geist Gottes redet und darin Leben, Schicksal und Hoheit des Erlösers zuvor verkündet hat. Denn er nennt ausdrücklich jegliche Schrift (*πᾶσα γραφή*), welche zu den heiligen Schriften (*τὰ ἱερὰ γράμματα*) gehört, von denen er eben redet, gottbegeistert (*θεόπνευστος*), d. i. von dem göttlichen Geiste herrührend (2 Tim. 3, 15 — 16.). Darum sagt er nicht blofs, dafs die Aussprüche Gottes (*τὰ λόγια τοῦ θεοῦ*, Röm. 3, 2.) den Israeliten anvertraut seien, sondern er sagt von der Schrift selbst, dafs sie voraussah (*προϊδοῦσα δὲ ἡ γραφή*, Gal. 3, 8.), welche Voraussicht doch nur dem in ihr redenden Geiste zugeschrieben werden kann. Was daher zuvor geschrieben worden (*ὅσα γὰρ προεγράφη*), erklärt er, das ist zu unserer Belehrung zuvor geschrieben (*εἰς ἡμετέραν διδασκαλίαν προεγράφη*), auf dafs wir durch Standhaftigkeit und durch den Trost der Schrift (*διὰ τῆς παρακλήσεως τῶν γραφῶν*) die Hoffnung behalten (Röm. 15, 4.). Die dicht vorhergehende Anwendung einer Schriftstelle auf Christus (v. 3.) zeigt aber deutlich, wie der Apostel das „zur Belehrung zuvor geschrieben" meint. Denn er sieht durch Christus die zuvor an die Väter ergangene Verheifsung erfüllt (*τὴν πρὸς τοὺς πατέρας ἐπαγγελίαν γενομένην ὁ θεὸς ἐκπεπλήρωκε*, Act. 13, 32. 23. 26, 6. 7.); es ist Alles vollendet, was von ihm geschrieben steht (*ὡς δὲ ἐτέλεσαν ἅπαντα τὰ περὶ αὐτοῦ γεγραμμένα*, Act. 13, 29.). Darum sagt er, dafs er von Christo

nichts Anderes lehre, als wovon die **Propheten** geredet, dafs es geschehen solle, und **Moses** (Act. 26, 22—23.). Aus dem Gesetz **Mose** und den **Propheten** suchte er daher zu überzeugen von Jesu (Act. 28, 23., vgl. c. 24, 14. 26, 27.), und aus der Schrift nahm er die Beweise, dafs Jesus der Christ sei (Act. 17, 2—3. 11. 18, 4. 19, 8.). Ja, er erklärt ausdrücklich, dafs Gott sein Evangelium vorherverheifsen durch seine **Propheten** in den **heiligen Schriften** (*εὐαγγέλιον θεοῦ, ὃ προεπηγγείλατο διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ ἐν γραφαῖς ἁγίαις*) (Röm. 1, 1—2.). Darum sagt er denn auch zu Rom, wegen der Hoffnung Israels (*ἕνεκεν γὰρ τῆς ἐλπίδος τοῦ Ἰσραήλ*) trage er die Kette (Act. 28, 20.); denn er sah jene in Christo nun erfüllt, da alle Verheifsungen Gottes (*ὅσαι γὰρ ἐπαγγελίαι θεοῦ*) in ihm Ja und in ihm Amen seien (*ἐν αὐτῷ τὸ ναὶ καὶ ἐν αὐτῷ τὸ ἀμήν*, 2 Cor. 1, 20.). Was daher der trug-lose Gott vor ewigen Zeiten verheifsen, das ewige Leben (*ἣν ἐπηγγείλατο ὁ ἀψευδὴς θεὸς πρὸ χρόνων αἰωνίων* — sc. *ζωὴν αἰώνιον*, Tit. 1, 2.), das werde jetzt verkündet, und zwar nach Offenbarung des in ewigen Zeiten verschwiegenen Geheimnisses, das aber jetzt geoffenbart und durch die prophetischen Schriften (sofern diese nämlich jetzt erfüllt sind und also besser verstanden werden) allen Völkern verkündet werde (*φανερωθέντος δὲ νῦν διά τε γραφῶν προφητικῶν — εἰς πάντα τὰ ἔθνη γνωρισθέντος*, Röm. 16, 26.). Bei den Juden bleibt daher, so spricht er ferner, wenn sie nicht an den Erlöser glauben, dieselbe Decke auf der Lesung des alten Bundes (*τὸ αὐτὸ κάλυμμα ἐπὶ τῇ ἀναγνώσει τῆς παλαιᾶς διαθήκης μένει*), und wenn Mose gelesen wird, liegt eine Decke auf ihrem Herzen (*ἡνίκα ἀναγινώσκεται Μωσῆς, κάλυμμα ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτῶν κεῖται*); denn erst, wenn sie sich zum Herrn bekehren, wird die Decke weggenommen (*περιαιρεῖται τὸ κάλυμμα*), erst durch Christus wird sie vernichtet (*ἐν Χριστῷ καταργεῖται*) (2 Cor. 3, 14—16.).

Gerade aus diesen letzten Äufserungen des Apostels wird nun klar, wie er im A. T. Verheifsungen und Weis-

sagungen, die in Christo ihre Erfüllung gefunden, erblickte. Denn da die unbekehrten Juden sie nicht zu finden und zu entdecken vermochten, weil bei Lesung des A. T. gleichsam eine Decke auf ihren Augen und Herzen lag, so konnten nach des Apostels eigener Überzeugung jene Weissagungen des A. T. nicht an sich schon verständlich sein, sondern wurden es erst durch den Glauben an Christus. Erst mit diesem wurde jene Decke weggenommen, und man erblickte Weissagungen auf die Person und das Werk Christi, wo man dem natürlichen, d. i. grammatisch-historischen, Sinne nach dieselben nicht zu entdecken vermochte. Selbst in den schon als messianisch anerkannten Stellen des A. T. sah man darum keine Beziehung auf Christus, weil man den Sinn nicht verstand, der eben in Christo seine Erfüllung gefunden. Der Geist Gottes mufste also auch nach Paulus einen Sinn in jene Stellen gelegt haben, der erst dem gläubigen Auge und Herzen sich erschlofs; und von dieser Ansicht aus sehen wir denn den Paulus einen Gebrauch vom A. T. machen, der ihm blofs von seiner christlichen Überzeugung eingegeben wird, ohne dafs er nach dem ursprünglichen, d. i. historischen, Sinne derselben frägt. Wohl führte ihn diefs in der allegorischen Deutung mancher Worte, wie wir weiter unten sehen werden, ziemlich weit, da seine pharisäische Bildung und frühere Schriftauslegung, verbunden mit dem zunächst ihm vorliegenden Zwecke, ihn zuweilen dazu veranlafste; allein der Kanon, nach dem er überhaupt bei Auslegung und Anwendung des A. T. verfuhr, ist und bleibt nichts desto weniger derselbe, wie wir ihn beim Petrus und Johannes, ja beim Erlöser selbst erkannt haben (s. oben).

Zunächst ist es das Leiden und der Tod Jesu, die er durch Moses und die Propheten vorherverkündigt sieht; denn er sagt, dafs die Obersten der Juden die Aussprüche der Propheten, die an jedem Sabbath vorgelesen würden, durch Jesu Verurtheilung erfüllt hätten (κρίναντες ἐπλήρωσαν, Act. 13, 27.). Er redet ferner zu Thessalonich drei Sabbathe hindurch aus der Schrift (διελέγετο αὐτοῖς ἀπὸ τῶν

γραφῶν), indem er Aufschluſs gab und darlegte, daſs der Christus habe leiden und auferstehen müssen von den Todten (Act. 17, 2—3., vgl. Act. 26, 22—23.). Er wendet auf Christi Leiden aus Ps. 96, 10. die Worte an: „Der dich Höhnenden Hohn ist auf mich gefallen" (Röm. 15, 3.), und auf die Schmach Christi am Kreuz aus 5 Mos. 21, 23. den Ausspruch: „Verflucht ist, wer am Holze hängt" (Gal. 3, 13.). Die Auferweckung Christi von den Todten aber ist es vorzugsweise, auf die er zu Anfang seiner apostolischen Thätigkeit hinweist, als auf die Erfüllung dessen, was Gott den Vätern (Act. 13, 32.) und auch dem David (v. 34.) verheiſsen; denn in der Auferstehung Christi sieht er den Hauptbeweis der messianischen Würde Jesu und weist daher wiederholt aus der Schrift nach, wie sie zuvor verkündet sei (Act. 17, 2—3. 26, 6. 7. 22—23.). Ganz bestimmt aber bezieht er auf sie die bekannten Worte aus Ps. 2, 7: „Du bist mein Sohn; heute habe ich dich gezeugt" (Act. 13, 33.). Gerade diese Beziehung und Deutung der Worte auf die Auferstehung des Erlösers, nicht aber auf seine höhere, göttliche Natur, steht in vollkommenem Einklange mit der anfänglichen, oben nachgewiesenen Überzeugung des Apostels. Erst später bezieht er Worte, in denen Gott selbst das Subject ist, und wo von Jehova selbst etwas ausgesagt wird, auf die Person Christi (Röm. 10, 13. Eph. 4, 8. 2 Tim. 2, 19.). Anfangs, wo noch die Nähe des messianischen Gerichts und der Todtenauferstehung von ihm verkündet wird, wendet er auf diese eine Stelle aus Habakuk an (c. 1, 5. Act. 13, 40—41.), wo der Prophet mit dem göttlichen Strafgericht durch die Chaldäer drohet. Seine Hoffnung auf die Todtenauferstehung selbst aber nennt er die Hoffnung auf die an die Väter geschehene Verheiſsung (Act. 26, 6.). Auch in den Thessalonicherbriefen, und das ist jedenfalls bedeutungsvoll und stimmt mit der oben gegebenen Darstellung der allmählichen Entwickelung der Paulinischen Überzeugung vollkommen überein, findet sich noch nicht eine einzige Stelle des A. T. auf des Erlösers

Hoheit gedeutet. Noch im ersten Corintherbriefe (c. 15, 27.) wendet der Apostel nur die ursprünglich auf die Hoheit des Menschen gehende Stelle aus Ps. 8, 7: „Alles hat er unter seine Füfse gethan," auf die messianische Herrschaft des Erlösers bei seiner Wiederkunft an und erklärt auch diese noch für endlich (v. 28.). Dagegen wendet er später, als die göttliche Natur Christi bestimmt von ihm erkannt und gelehrt wird, die auf Jehova selbst gehenden Worte aus Joel 3, 5: „Jeder, der den Namen des Herrn anrufet, wird gerettet werden", auf den Erlöser an (Röm. 10, 13.), und um die Weltherrschaft desselben zu bezeichnen, führt er aus Jesaias 11, 10. die Worte an: „Es wird sein der Sprölsling Isai's und der sich erhebet, die Völker zu beherrschen: auf ihn werden die Völker hoffen" (Röm. 15, 12.). Im Epheserbriefe aber deutet er, was in Ps. 68, 19. von Gottes Hinaufsteigen auf den Berg Zion gesagt ist, auf Christi Hinaufsteigen zum Himmel (Eph. 4, 8.), und im zweiten Briefe an den Timotheus (2 Tim. 2, 19.), was von Gott 4 Mos. 16, 5. gesagt ist, nämlich: „Der Herr kennt die Seinen," und ebenso (vgl. 4 Mos. 16, 27. Jes. 52, 11.): „Es stehe ab von Ungerechtigkeit, wer den Namen des Herrn nennet!" auf die Person des Erlösers.

Bei der reichen Schriftkenntnifs des Apostels stehen ihm nun aber auch überall, wo er christliche Wahrheit lehrt, Citate aus dem A. T. in Menge zu Gebote, und es giebt nicht leicht eine Grundlehre der christlichen Dogmatik, die er nicht mit Stellen des A. T. zu belegen weifs. Von der Heidenbekehrung, von der im A. T., namentlich in den Propheten, vielfach die Rede ist (s. oben), führt er in folgenden Stellen höchst treffende alttestamentliche Citate an: Act. 13, 47. 26, 23. Gal. 3, 8. Röm. 4, 17. 18. 9, 25—26. 10, 13. 18—20. 14, 11. 15, 9—11. 20—21.*); von der Widerspenstigkeit der Juden gegen das Evangelium

*) Die an diesen Orten citirten Stellen des A. T. sind hier darum nicht einzeln noch angegeben, weil sie schon in Luther's Bibel an den bezeichneten Stellen angemerkt sind.

nicht minder in folgenden Stellen: Act. 28, 25—27. 1 Cor. 14, 21—22. 2 Cor. 3, 13—14. Röm. 9, 27. 29. 10, 19. 21. 11, 4. 8. 9.; von der Bekehrung des ganzen Israels: Röm. 11, 26—27. Fragen wir aber nach einzelnen dogmatischen Lehrsätzen, die er aus dem A. T. seinen Lesern anschaulich und begreiflich zu machen und zugleich zu stützen und zu erweisen sucht, so ist es zunächst die Grundlehre von der Gerechtigkeit aus dem Glauben, von welcher er selbst sagt, dafs von ihr Zeugnifs gegeben werde von dem Gesetz und den Propheten (Röm. 3, 21.). Er erweist sie zuerst durch die Stelle aus Habakuk (c. 2, 4.): „Der Gerechte wird durch Glauben leben" (Röm. 1, 17. Gal. 3, 11.). Wohl heifst es im Grundtext: „Der Gerechte wird durch seine Redlichkeit leben" (בֶּאֱמוּנָתוֹ יִחְיֶה); allein das hebräische Wort heifst auch Treue und kann daher sehr wohl auch durch πίστις wiedergegeben werden. Vor Allem aber ist es das Beispiel des Abraham (Gal. 3, 8. Röm. 4, 3. 17. 18.), das der Apostel überaus treffend anführt. Auch die Worte David's über die Sündenvergebung werden von ihm citirt (Röm. 4, 7.). Die göttliche Weisheit aber, die sich gerade im Tode Christi offenbart und die menschliche vereitelt, hat er durch Stellen aus Jesaias (c. 29, 14.), Hiob (c. 5, 13.) und einem Psalme (Ps. 94, 12.) durchaus angemessen bezeichnet (1 Cor. 1, 19. 3, 19. 20.). Dafs so aber Ungeahnetes durch das Evangelium geoffenbart sei, bestätigt er durch Jes. 64, 4. (1 Cor. 2, 9.). Für die Lehre von der menschlichen Verderbnifs führt er ebenfalls höchst treffende Stellen an (Röm. 3, 10—12.). Die Erwählung aber, als freien Act der göttlichen Gnade, macht er durch das Beispiel des Isaak und des Jacob, sowie durch die Worte Gottes an Moses und an Pharao, anschaulich (Röm. 9, 9, 12. 15. 17.). Einzelne Lehren, die er aufserdem durch alttestamentliche Citate belegt, sind: die von der Festigkeit und Gewifsheit des Glaubens (Röm. 10, 8.), von der Auferstehung (1 Cor. 15, 54. 55., vgl. v. 45.), von der sittlichen Reinigung (2 Cor. 6, 17.), von der christlichen Freiheit, Alles zu essen (1 Cor. 10, 26.), von der Wohlthätigkeit (2 Cor.

8, 15. 9, 9.), von der Pflicht, die Lehrer des Evangeliums zu erhalten (1 Cor. 9, 9. 1 Tim. 5, 18.), und endlich die Warnung vor dem Götzendienst (1 Cor. 10, 7.). Auch einzelne Erscheinungen und Zustände weifs er durch Stellen des A. T. zu bezeichnen, so das Reden mit Zungen (1 Cor. 14, 21.), das den Corinthern durch das Evangelium widerfahrene Heil (2 Cor. 6, 2.), das Verhältnifs zwischen Juden- und Christenthum (Gal. 4, 22 ff.), die Verfolgung der Christen (Röm. 8, 36.) und die Verkündigung des Evangeliums selbst (Röm. 10, 15. 16. 18.). Auf sich selbst endlich wendet er Stellen des A. T. an, indem er sagt, dafs er rede, weil er glaube (2 Cor. 4, 13.), dafs er predige, wo das Evangelium noch nicht bekannt sei (Röm. 15, 21.), und dafs er mit seiner Predigt bei den Juden auf völlige Blindheit und Verstocktheit gestofsen sei (Act. 28, 25—27.). Zu seiner Entschuldigung im hohen Rathe zu Jerusalem führt er endlich ebenfalls eine Stelle aus Moses (2 Mos. 22, 27.) an (Act. 23, 5.).

Haben wir aber hiermit im Allgemeinen die Personen und Gegenstände bezeichnet, auf die der Apostel alttestamentliche Stellen anwendet, so mufs nun auch die Art, wie er sie citirt, näher bezeichnet werden. Er führt sie fast ohne Ausnahme nach der griechischen Übersetzung der LXX. an; aber auch seine Anführung nach diesen ist eine durchaus freie und blofs aus dem Gedächtnifs entnommene. Daher kommen Veränderungen der Worte, Einschiebungen und Weglassungen vor, die zum Theil Gedächtnifsfehlern, zum Theil aber der besondern Absicht des Apostels zuzuschreiben sind und den ursprünglichen Sinn der Worte zuweilen ganz verändern. Einige Beispiele werden dieſs klar und zur Genüge darthun. 1 Cor. 3, 19. vertauscht er in der Stelle aus Hiob 5, 13. das *καταλαμβάνων* der LXX. (für לֹכֵד) mit *δρασσόμενος*, das ungefähr denselben Sinn ausdrückt; 1 Cor. 3, 20. aber setzt er in der Stelle aus Ps. 94, 12: „Der Herr kennt der Weisen Gedanken, dafs sie nichtig sind," das Wort *σοφῶν* geradezu für das in den LXX. stehende Wort *ἀνθρώπων* (אָדָם), weil

jenes besser in seinen Gedankengang pafst. Die Worte 1 Cor. 15, 54: „Der Tod ist verschlungen in den Sieg" (*κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῖκος*), die aus Jes. 25, 8. sind, weichen sowohl von den LXX., als dem Hebräischen ganz ab; denn in den LXX. lauten sie: *κατίσχυσεν ὁ θάνατος ἰσχύσας*, und im Hebräischen: בִּלַּע הַמָּוֶת לָנֶצַח, d. i. er vernichtet den Tod auf ewig. Hier ist das Activum nicht blofs durch das Passivum *κατεπόθη*, sondern auch das לָנֶצַח, auf ewig, das die LXX. hier durch *ἰσχύσας* ausdrücken, durch *εἰς νῖκος* wiedergegeben, weil das hebräische Wort von den LXX. einige Mal (vgl. 2 Sam. 2, 26.) durch *εἰς νῖκος* übersetzt wird. Auch in den gleich folgenden Worten aus Hosea 13, 14: „Wo ist, o Tod, dein Stachel? wo ist, o Unterwelt, dein Sieg?" (*ποῦ σου, θάνατε, τὸ κέντρον; ποῦ σου, ᾅδη, τὸ νῖκος;* (1 Cor. 15, 55.), herrscht vollständige Abweichung von den Worten des hebräischen Textes, wie der LXX.; denn die ersteren lauten: אֱהִי דְבָרֶיךָ מָוֶת אֱהִי קָטָבְךָ שְׁאוֹל, d. i. Wo sind deine Pesten, Tod? wo deine Seuche, Unterwelt? die letztern aber: *ποῦ ἡ δίκη σου, θάνατε; ποῦ τὸ κέντρον σου, ᾅδη;* Abgesehen von der Umstellung der Worte, wonach *τὸ κέντρον* vom Apostel zuerst gesetzt ist, so ist das *δίκη* der LXX., womit ungenau das hebräische דְּבָרֶיךָ von דֶּבֶר, Verderben, Pest, wiedergegeben ist, hier gar durch *νῖκος* ausgedrückt, wozu vielleicht das hebräische קָטָבְךָ von קֶטֶב oder קֹטֶב, Verderben, Seuche, weil es auch Niederlage heifsen kann (vgl. Gesen. u. d. W.), irgend wie Veranlassung gegeben haben mag. In der Stelle aus 1 Mos. 2, 7: „Es ward der erste Mensch Adam eine lebendige Seele" (1 Cor. 15, 45.), ist in die Worte der LXX.: *καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν*, nicht blofs das Wort *πρῶτος*, sondern auch *Ἀδάμ* durchaus frei eingeschoben, weil gerade dem ersten Adam der letzte Adam, nämlich Christus, entgegengesetzt wird. Weggelassen aber sind aus der Stelle 5 Mos. 21, 23: „Verflucht ist, wer am Holze hängt" (Gal. 3, 13.), die gewichtigen Worte *ὑπὸ θεοῦ*, weil der Apostel gerade diefs nicht sagen will, dafs Christus von Gott verflucht sei (s. die Erklärung dieser Stelle S. 611—613.). Ebenso sind in der Stelle aus 1 Mos. 21, 20: „Treibe die Magd aus und ihren Sohn; denn

nicht erben soll der Sohn der Magd mit dem Sohne der Freien" (Gal. 4, 30.), aus den Worten der LXX. nicht blofs die Wörter *ταύτην* nach *παιδίσκην* und *ταύτης* nach *παιδίσκης* weggelassen, sondern für die Worte der LXX.: *μετὰ τοῦ υἱοῦ μου Ἰσαάκ*, setzt der Apostel frei: *μετὰ τοῦ υἱοῦ τῆς ἐλευθέρας*, weil er auf den Begriff der Freien, deren Kinder wir sind (v. 31.), gerade den Accent legt. Einen ganz entgegengesetzten Sinn aber bringt der Apostel aus den Worten des Ps. 68, 19. heraus; denn er sagt: „Er stieg hinauf zur Höhe, führte Gefangene und gab Geschenke den Menschen" (Eph. 4, 8.). Im Urtexte nämlich ist hier von Jehova die Rede, welcher siegreich auf den Berg Zion oder zum Himmel zurückkehrt, und von dem es daher heifst: עָלִיתָ לַמָּרוֹם שָׁבִיתָ שֶׁבִי לָקַחְתָּ מַתָּנוֹת בָּאָדָם, d. i. „Du steigst zum hohen Sitz, führest Gefangene, empfängst Geschenke an Menschen." Diefs nun geben die LXX. also wieder: *ἀναβὰς εἰς ὕψος ᾐχμαλώτευσας αἰχμαλωσίαν, ἔλαβες δόματα ἐν ἀνθρώποις*. Die letzten Worte nun ändert Paulus hier also, dafs gerade das Gegentheil herauskommt; denn statt *ἔλαβε* sagt er *ἔδωκε* und statt *ἐν ἀνθρώποις* setzt er den blofsen Dativ *τοῖς ἀνθρώποις*. Gerade hierin aber liegt die von ihm beabsichtigte beweisende Kraft; denn das *ἐδόθη ἡ χάρις* und die *δωρεὰ τοῦ Χριστοῦ* (v. 7.) will er eben beweisen, und darum ist ihm das *ἔδωκε* die Hauptsache. Entweder also liegt hier ein Gedächtnifsfehler beim Paulus vor, oder er änderte mit vollkommener Freiheit die Worte absichtlich so, dafs sie zu seiner Beweisführung pafsten. Ebenso benutzt der Apostel die Stelle Ps. 116, 10: „Ich glaubte, darum redete ich" (2 Cor. 4, 13.), ohne alle Berücksichtigung des Zusammenhangs; denn nach dem Grundtexte heifsen die Worte: „Ich vertrauete, wenn ich auch sprach: Viel mufs ich leiden." Das כִּי im Hebräischen, vollständig גַּם כִּי, wenngleich, obschon, ist hier durch *διό* wiedergegeben und so der Sinn durchaus verändert, abgesehen davon, dafs das Folgende, das eigentliche Object des Redens oder Sprechens, ganz weggelassen ist, weil es in den Gedankengang des Apostels nicht pafste. Vollständig verändert dagegen und darum im A. T. gar nicht mehr nach-

zuweisen ist das Citat: „Wache auf, der du schläfst, und stehe auf von den Todten, so wird dich Christus erleuchten" (Eph. 5, 14.). Einige Ausleger glauben daher, hier an Jesaias 60, 1. denken zu müssen, wo es in den LXX. heifst: φωτίζου, φωτίζου, Ἰερουσαλήμ, ἥκει γάρ σου τὸ φῶς καὶ ἡ δόξα κυρίου ἐπὶ σὲ ἀνατέταλκεν; andere meinen, es habe dem Apostel Jes. 26, 19., wo von der Auferstehung der Todten die Rede ist, vorgeschwebt; noch andere aber halten die Stelle gar für ein Citat aus irgend einer apokryphischen Schrift. Auch die Stelle: „Es stehe ab von Ungerechtigkeit, wer den Namen des Herrn nennet!" (2 Tim. 2, 19.), läfst sich so im A. T. nirgends nachweisen, und man vermuthet nur, dafs Stellen wie 4 Mos. 16, 26. und Jes. 52, 11. dem Apostel vielleicht dabei vorgeschwebt haben.

Die typisch-allegorische Anwendung einzelner alttestamentlicher Worte aber, wie wir sie zuweilen noch beim Paulus finden, gehört ohne Zweifel seiner früheren pharisäischen Auslegekunst ausschliefslich an und kann um so weniger auf allgemeine Billigung Anspruch machen, als zwar Witz und Scharfsinn, jedoch auch reine Willkür darin sichtbar ist. Dahin gehört unstreitig, dafs der Durchgang der Israeliten durch das rothe Meer und ihr Zug unter der Wolkensäule als eine Taufe derselben auf Moses bezeichnet wird (1 Cor. 10, 1—2.), dafs ferner der Felsen in der Wüste Christus gewesen sei (v. 4.), dafs Hagar und Sara das Juden- und Christenthum bedeuten (Gal. 4, 24 ff.) u. s. w. Die letztere Allegorie hält schon Luther in seiner Auslegung des 1. B. Mose (Halle, W. I. 1731.) für „zu schwach im Stich, denn sie weichet ab vom historischen Verstand." Paulus aber gebraucht hier selbst das Wort ἀλληγορεῖν; denn er sagt von den dem Abraham geborenen beiden Söhnen, dem einen von der Magd, dem andern von der Freien: Ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα (v. 24.), und meint damit, es sei allegorisch gesagt. Er hält also ausdrücklich neben dem historischen Sinne des A. T. auch noch, wie er es als Pharisäer gelernt, einen allegorischen fest, und hierin kommt er, wie

durch seine dialektische Gewandtheit, zuweilen zu Beweisführungen, die wohl jüdisch-christlichen Lesern zusagen konnten, uns aber nicht mehr befriedigen, da sie der wirklichen Beweiskraft völlig ermangeln. So wird nämlich von ihm dialektisch aus dem Singular τὸ σπέρμα (Gal. 3, 16 ff.) in der dem Abraham gegebenen Verheifsung gefolgert, es sei damit Christus bezeichnet, da ja nicht τοῖς σπέρμασι stehe, also nicht Mehrere damit gemeint wären. Der Collectivbegriff in dem Worte σπέρμα, wie in dem Hebräischen זֶרַע, wird dabei also geflissentlich ignorirt*). Aus dem Worte ἀναβάς aber, das er aus Ps. 68, 19. citirt und auf Christus bezieht, folgert er ebenfalls dialektisch (Eph. 4, 8—9.), dafs Christus zuerst müsse heruntergestiegen sein in die niedern Räume der Erde, obwohl ein Hinaufsteigen keineswegs ein vorhergegangenes Heruntersteigen nöthig macht oder zur nothwendigen Voraussetzung hat.

Nach dieser Bezeichnung der Citationsweise des Apostels überhaupt bleibt nur noch zu bemerken übrig, dafs er bei weitem die meisten Citate aus Jesaias, den Psalmen und dem ersten und fünften Buche Mosis entnimmt, woraus wohl nicht mit Unrecht der Schlufs zu ziehen ist, dafs in jenen Büchern nicht blofs am häufigsten messianische Stellen vom Apostel gefunden wurden, sondern dafs er auch gerade mit diesen Büchern am vertrautesten war.

Kommen wir nun zu der eigenthümlich jüdischen Erwartung von der Ankunft des Messias und den sie beglei-

*) Wenn dagegen Dr. Tholuck (Theolog. Anzeiger 1834. No. 31—34. und das A. T. im N. T. 1836. S. 52 ff.) sich bemühet, zu zeigen, Christus, als das σπέρμα, sei hier von der ganzen gläubigen Nachkommenschaft des Abraham, welche in Christo ihre persönliche Einheit habe, zu verstehen, so widerspricht diese Erklärung geradezu dem einfachen und offen daliegenden Sinne der apostolischen Worte, ja schiebt dem Apostel den Pluralbegriff, den er eben entschieden zurückweist, auf geschickte Weise wieder unter (s. aufserdem de Wette gegen diese Erklärung im Commentar zum Galaterbriefe). Solche Exegese, wenngleich aus der ehrenwerthen Absicht hervorgegangen, den Apostel überall nur zu Billigendes sagen zu lassen, kann den Unbefangenen unmöglich überzeugen und befriedigen.

tenden Umständen, aus denen der Apostel seine frühere Erwartung von der baldigen Wiederkunft Christi und der dann erst erfolgenden Todtenauferstehung und dem Gericht schöpfte, so haben wir zu der oben gegebenen Darstellung dieser Erwartung hier zunächst nur noch auf Einen Punkt aufmerksam zu machen, der bei der obigen Darstellung nur nebenbei berührt werden konnte, und der doch gerade die jüdisch-artige Erwartung des Apostels, wie sie in der ersten Zeit seines Wirkens hervortritt, in besonders helles Licht setzt.

a) Es ist dieſs die Erwartung und Bezeichnung des sogenannten Antichristes, wie sie im zweiten Thessalonicherbriefe c. 2. enthalten ist. Die Farben des hier gegebenen Bildes, wie die einzelnen Züge desselben, sind nämlich unverkennbar aus dem Propheten Daniel entlehnt. Gerade dieser Prophet galt den Juden und namentlich den Pharisäern zu Christi Zeit als Hauptverkündiger der messianischen Zeit und dessen, was ihr voraufgehen müsse. Ist nun aber das Buch Daniel, wie dieſs gründliche Untersuchungen zur Genüge darthun, zur Zeit der Maccabäer entstanden, und wird darin der syrische König Antiochus IV. Epiphanes, ohne genannt zu sein, deutlich als der der messianischen Zeit voraufgehende Bösewicht geschildert, da Alles, was durch ihn Abscheuliches gethan wird, zur Zeit des Endes (vgl. Dan. 11, 35. 40.), d. i. kurz vor Beginn der messianischen Zeit, geschieht: so mufste natürlich, als man später die Danielische Verkündigung von der Erscheinung des Messias und seines Reiches vorzugsweise festhielt, auch die voraufgehende Erscheinung jenes Bösewichtes erst erwartet werden, ehe man auf den Eintritt des messianischen Reiches selbst hoffen durfte. Die Sache verhält sich also einfach so: Als das Buch Daniel geschrieben ward, hoffte man die Ankunft des Messias in kurzer Zeit; denn die durch jenen Antiochus über die Juden gekommenen Drangsale hielt man für die bestimmten Vorzeichen jener Ankunft, für die sogenannten Messiaswehen. Nun aber legt der Verfasser des Buches seine bestimmten Verheifsungen von der Nähe der messianischen Zeit dem schon zur Zeit des Exils lebenden Propheten Daniel in den

Mund und läfst ihn mit historischer Treue und Genauigkeit die von da ab auf einander folgenden Weltreiche und zuletzt die Geschichte des macedonischen Reiches bis auf Antiochus IV. in Visionen schildern, um so der sich daran schliefsenden Verheifsung des nun gewifs eintretenden messianischen Reiches um so mehr Glauben zu verschaffen und seinem von den Grausamkeiten und Abscheulichkeiten des Antiochus eben heimgesuchten Volke in dieser Verheifsung Trost und Muth zum Ausharren in seinen Leiden und in der Treue gegen die väterliche Religion zu geben. Indefs ging die Zeit nach Antiochus, ohne die Erfüllung jener Verheifsung zu bringen, vorüber. Das Buch Daniel aber blieb, eben weil die Weissagungen darin in Visionen gekleidet und so verschiedener Deutung und Auslegung fähig waren, immerdar für die Bezeichnung der Erscheinung des Messias und des dann gehofften Weltreiches der Juden von der gröfsten Wichtigkeit. Zu Christi Zeit hielt man nun für die vierte Weltmonarchie, die Daniel als die zuletzt der Erscheinung des Messias voraufgehende bezeichnet hatte, das grofse Römerreich (so Josephus und auch noch die Kirchenväter). Das Bestehen dieses Reiches war nur noch das Hindernifs, das den gehofften Eintritt der messianischen Zeit aufhielt. War diefs Reich gefallen, dann erschien der Messias und mit ihm das Weltreich der Juden, das von unvergänglicher Dauer war. Paulus nun, als früherer Pharisäer, hatte diese Erwartung gleichfalls in sich aufgenommen. Was er aber von der Ankunft des Messias früher geglaubt, das trug er später auf die Wiederkunft Christi über, und wie im Daniel jener Bösewicht der messianischen Zeit kurz vorhergeht und das letzte Vorzeichen der nahen Ankunft des Messias ist, so ist ihm auch jener Verruchte, den er 2 Thess. c. 2. schildert, das letzte Vorzeichen der Wiederkunft Christi. Er beschreibt ihn daher ganz nach dem Muster des im Daniel stehenden Bildes vom Antiochus. Wie dieser Viele zum Abfall von Gott verleitet, und zwar die am Bunde Frevelnden (Dan. 11, 32. 34.), so verführt nach Paulus der Antichrist die Verlorenen, und der Abfall von Gott und der Wahrheit kommt durch ihn

(2 Thess. 2, 10—11. 3., vgl. v. 4. 9—12.); wie im Buch Daniel jener sich auflehnt und erhebt wider alle Gottheit und wider den Gott der Götter Ungeheures redet (Dan. 11, 36—37.), so lehnt sich nach Paulus der Antichrist auf gegen Alles, was Gott oder anbetungswürdig heifst, ja setzt sich selbst als Gott in den Tempel und will sich ausweisen, dafs er Gott sei (2 Thess. 2, 4.). Wie im Buch Daniel jener als Schänder des Heiligthums, als Verderber der Heiligen, voll Frechheit und Hinterlist erscheint (Dan. 8, 23—24.), so wird vom Paulus der Antichrist bezeichnet als Sohn des Verderbens, als Mensch der Sünde, mit allerlei Trug und Ruchlosigkeit, mit allerlei mächtigen Thaten und Zeichen und Wundern der Lüge, vermöge der Wirksamkeit des Satans (2 Thess. 2, 3. 10. 9.). Wie endlich nach Daniel das Alles zur Zeit des Endes geschieht und bis auf die bestimmte Zeit noch verzieht (Dan. 11, 35., vgl. v. 40.), so ist auch nach Paulus das Alles erst kurz vor dem Ende zu erwarten; denn dieses kommt erst, wenn jener Abfall geschehen, und der Antichrist geoffenbart ist (2 Thess. 2, 3.); denn dann, heifst es, wird Christus selbst ihn durch die Erscheinung seiner Wiederkunft vernichten und mit dem Hauche seines Mundes vertilgen, worauf dann das Gericht folgt (2 Thess. 2, 8. 12.). Aber auch nach Paulus verzieht das Alles noch; denn erst zu seiner Zeit (ἐν τῷ ἑαυτοῦ καιρῷ) wird der Antichrist geoffenbart werden, und obgleich schon jetzt die geheime Gottlosigkeit wirkt, so ist doch noch Etwas, was den Antichrist aufhält (τὸ κατέχον); erst mufs der ihn noch Aufhaltende (ὁ κατέχων) aus dem Wege sein (2 Thess. 2, 6. 7.). Gerade diefs doppelte Geschlecht in der Bezeichnung des noch vorhandenen Hindernisses, das erst hinweg sein mufs, ehe der Antichrist kommt, weist auf die noch bestehende Weltherrschaft der Römer und den Beherrscher derselben hin. Erst wenn Beides hinweg ist, soll der nicht mehr ferne Antichrist und darauf Christus und sein Reich erscheinen. Stammt nun aber diese ganze Vorstellung unbedenklich noch aus der früheren jüdisch-messianischen Erwartung des Apostels, und kann sie daher in der individuellen Fassung, in der sie vorliegt, unmöglich als rein christ-

liche, noch bis in die einzelnsten Züge zu realisirende Wahrheit angesehen werden: so hat der Geist Gottes doch auch hier in des Apostels Worten die wichtige Wahrheit verkündet, dafs, ehe nach Gottes Rath das Ende aller Dinge kommt, auch das Böse erst den letzten, gewaltigen Kampf kämpfen wird und endlich dem Reiche des Herrn weichen mufs. Von jener individuellen, jüdisch-messianischen Fassung dieser Wahrheit aber führt derselbe Geist Gottes den Apostel später ganz zurück; denn nie erwähnt er wieder jenen Antichrist und die von ihm speciell ausgesagten Dinge; ja der grofse allgemeine Abfall, den er früher durch den Antichrist erwartete, erscheint später in den Einiger verwandelt, und statt des Antichristes nennt er falsche Begeisterte und lügnerische Lehrer, die in den letzten Zeiten (*ἐν ὑστέροις καιροῖς*) zum Abfall verleiten würden; denn er sagt: „Der Geist aber sagt ausdrücklich (*ῥητῶς*), dafs in den letzten Zeiten Etliche vom Glauben abfallen werden (*ἀποστήσονταί τινες τῆς πίστεως*), achtend auf falsche Begeisterte (*προσέχοντες πνεύμασι πλάνοις*) und Lehren böser Geister (*καὶ διδασκαλίαις δαιμονίων*), wegen Heuchelei lügnerischer Lehrer (*ἐν ὑποκρίσει ψευδολόγων*), die gebrandmarkt sind am eigenen Gewissen" (1 Tim. 4, 1—2.). Ebenso erklärt er in seinem letzten Briefe, dafs in den letzten Tagen (*ἐν ἐσχάταις ἡμέραις*) schlimme Zeiten eintreten werden (*ἐνστήσονται καιροὶ χαλεποί*), worauf er die sittliche Verdorbenheit der dann lebenden Menschen schildert, ohne irgend eine Andeutung von der Einwirkung oder Erscheinung des Antichristes zu geben.

b) Wie aber hier die in alle Wahrheit leitende Einwirkung des göttlichen Geistes sichtbar wird, so nicht minder in der ganzen Vorstellung des Apostels von den letzten Dingen. Hatte er früher seine jüdisch-messianische Erwartung von der Ankunft des Messias, der Todtenauferstehung und dem Gericht ganz auf Christus übertragen und dessen Wiederkunft gerade so geschildert, wie die Juden sich die Ankunft des Messias dachten: so führte ihn der Geist

Gottes auch davon allmählich zurück. Die oben gegebene Darstellung der Lehre des Apostels in den Thessalonicherbriefen und dem ersten Briefe an die Corinther zeigt uns die anfängliche Erwartung desselben in ihrer jüdischartigen Form und Fassung. Die vom zweiten Corintherbriefe an auftretende gewisse Überzeugung des Apostels von einer unmittelbar nach dem Tode folgenden seligen Unsterblichkeit bei Christo im Himmel äufsert unverkennbar auf jene frühere Erwartung ihren berichtigenden Einfluſs, und wir haben darauf ebenfalls schon oben aufmerksam gemacht. Hier nun handelt es sich darum, zu zeigen, was von jener jüdischartigen Erwartung des Apostels auch in seinen späteren Briefen, vom zweiten Corintherbriefe an, noch immer vorkommt, und wie sich auch in der allmählichen Verklärung dieser apostolischen Vorstellungen die Einwirkung des göttlichen Geistes offenbart.

α) Achten wir zunächst auf die Erwähnung der Wiederkunft Christi selbst, so kommt zwar im zweiten Corinther- und Galaterbriefe eine solche nicht mehr vor; wohl aber zeigt die Stelle Röm. 8, 19—21., wo der Apostel von dem Harren und Seufzen der ganzen Schöpfung nach der Befreiung von der Knechtschaft der Vergänglichkeit spricht, daſs die mit der Ankunft des Messias erwartete Umbildung der ganzen sichtbaren Schöpfung, also auch die als Bedingung voraufgehende Ankunft Christi selbst, noch immer von ihm erwartet wurde. Es liegt aber darin auch unverkennbar die von Christo selbst verkündete Wahrheit, daſs einst das Ende aller Dinge kommen, und er über alle dann noch Lebenden das letzte Gericht halten werde (s. oben). Wie wenig aber der Apostel selbst sich dieſs jetzt noch als ganz nahe bevorstehend denkt, zeigt die in demselben Briefe von ihm ausgesprochene Überzeugung, daſs erst alle Heiden bekehrt werden müſsten, ehe das ganze Israel bekehrt und gerettet werden würde (Röm. 11, 25—26.). Wenn daher jetzt der Apostel spricht: „Unser Heil (*σωτηρία*) ist jetzt näher, denn da wir es glaubten," oder, wie de Wette übersetzt, „denn da wir gläubig wurden" (*ἢ ὅτε ἐπιστεύσαμεν*), und kurz vorher: „Ihr kennet die Zeit (*εἰδότες*

τὸν καιρόν), dafs die Stunde da ist, dafs wir nun aus dem Schlafe erwachen," und endlich: „Die Nacht ist vorgerückt, und der Tag hat sich genähert" (Röm. 13, 11—12.): so kann hierin unmöglich im Widerspruche mit der eben angeführten Überzeugung des Apostels dennoch die Nähe der Wiederkunft Christi ausgedrückt sein. Die Bekehrung aller Heiden und des ganzen Israels rückt offenbar das Ende der Dinge, und zwar auch nach des Apostels Ansicht, so weit hinaus, dafs an eine so nahe Wiederkunft Christi, wie sie jene Worte bezeichnen würden, wenn sie sich darauf bezögen, gar nicht zu denken ist. Sie stimmen im Gegentheil ganz mit der so vielfach im Römerbriefe ausgesprochenen, dem Apostel jetzt vollkommen gewissen Überzeugung überein, dafs mit dem Tode schon die Entscheidung des ewigen Schicksals eintrete, und dafs mithin den gläubigen Christen das Heil jetzt näher sei, als da sie erst gläubig geworden, oder als sie es selbst früher geglaubt. Die Ermahnung zur Wachsamkeit und zur Ablegung der Werke der Finsternifs (v. 12.) ist daher ganz gerechtfertigt. Will man jedoch dessenungeachtet jene Worte auf die Wiederkunft Christi beziehen und dahin vielleicht auch noch die Worte deuten: „Der Gott des Friedens wird den Satan unter euren Füfsen zermalmen **in Kurzem**" (ἐν τάχει) (Röm. 16, 20.): so würde der Apostel auch hier noch immer an eine sehr nahe Wiederkunft Christi gedacht und trotz seiner oben ausgesprochenen Überzeugung von der Heidenbekehrung immer noch dieselbe Ansicht, wie früher, festgehalten haben, was jedoch die Leitung des göttlichen Geistes geradezu verkennen heifst; denn in dieser Nähe ist nun ein Mal die Wiederkunft Christi nicht erfolgt, und der Geist Gottes hätte ihn also von diesem seinem Irrthume nicht befreiet.

Wenden wir uns nun zu den folgenden Briefen, so erscheint im Colosserbriefe wieder eine Äufserung des Apostels, welche auf die Wiederkunft Christi bezogen werden kann. Sie lautet: „Wenn Christus erschienen sein wird, unser Leben, alsdann werdet auch ihr mit ihm erscheinen in Herrlichkeit" (Col.

3, 4.). Ganz abgesehen davon, dafs diese Worte einen Gegensatz bilden zu dem auf Erden mit Christo in Gott (σὺν Χριστῷ ἐν τῷ θεῷ) verborgenen Leben der Christen (v. 3.), so dafs dem auf Erden verborgenen das im Himmel bei und mit Christo öffenbare und herrliche Leben entgegengesetzt ist, so zeigen doch auch die Worte, wenn man die Parusie darin finden will, dafs erstlich von einer Nähe derselben gar nichts mehr erwähnt ist, und zwar darum nicht, weil der Apostel nach Abfassung des Römerbriefes schon zu den Ephesinischen Ältesten von seinem Tode gesprochen (Act. 20, 24. 25. 29. 38.) und also selbst die Parusie nicht mehr zu erleben hoffte. Sie erschien ihm also in der That nicht mehr so nahe. Darum das einfache ὅταν und τότε, als unbestimmtere Zeitbestimmung. Sodann wird zweitens hier eine gleichzeitige herrliche Erscheinung der Christen und Christi selbst erwähnt, so dafs also nicht erst eine Erweckung der ersteren aus der Erde und ein Hinrücken derselben in die Luft, Christo entgegen, gelehrt wird; im Gegentheil erscheinen sie schon ἐν δόξῃ mit dem erscheinenden Christus; sie kommen mit ihm also aus der unsichtbaren Welt, wo sie bei ihm und mit ihm schon zuvor gewesen; denn das ist jetzt entschiedene Lehre des Apostels, dafs die Christen mit dem Tode das himmlische Erbe erhalten und bei Christo im Himmel sind (vgl. Col. 1, 5. 3, 1. 24. Eph. 1, 3. 18. 2, 5. 5, 5.); weshalb er auch schon den Todestag den Tag der Erlösung nennt (Eph. 4, 30.). Später nun, im Philipperbriefe, finden wir die wichtige Stelle: „Unser Wandel ist im Himmel, von woher wir auch als Retter den Herrn Jesum Christum erwarten, welcher unsern elenden Leib umbilden wird, dafs er ähnlich werde seinem herrlichen Leibe" (Phil. 3, 20—21.). Diese Worte bezieht man gewöhnlich nur darum auf die Parusie, weil dieselbe früher vom Apostel gelehrt ward, bedenkt aber nicht, dafs damit der Apostel gerade in diesem Briefe sich selbst widersprechen würde. Denn er erwartet hier gerade nicht mehr, die Parusie zu erleben, und spricht von seinem Tode und seiner Auferstehung (Phil. 1, 23. 21. 3, 11.), ja hofft, unmittelbar nach

dem Tode bei Christo im Himmel zu sein; er konnte sich selbst also danach unmöglich noch unter die jene Parusie hier Erwartenden (ἀπεκδεχόμεθα) rechnen und die bloſse Umbildung seines dann noch nicht verstorbenen Leibes aussprechen. Das nun thut er mit jenen Worten auch in der That nicht, und man übersieht gewöhnlich die dicht vorhergehenden Worte: Unser Wandel ist im Himmel, eigentlich aber: unser Bürgerrecht oder Bürgerthum (πολίτευμα) ist im Himmel (ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει). Ist dieſs aber des Apostels Überzeugung, so geben die folgenden Worte nicht an, wie unser irdischer Leib zu einem neuen Leben hier auf der Erde bei der Todtenauferstehung umgebildet werden soll, sondern wie er für das πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς, ähnlich dem herrlichen Leibe Christi, der im Himmel ist, eine Umwandlung, und zwar durch Christus selbst, erfahren soll. Wir erwarten also, ist des Apostels Meinung, bei und mit dem Tode die Umbildung unseres niedern oder elenden Leibes (τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν) durch Christus, der dazu vom Himmel, wohin er uns führen will, kommen wird, so daſs wir also einst im Himmel, wo unser πολίτευμα ist, einen ähnlichen herrlichen Leib haben werden, wie Christus selbst. Man sieht leicht, wie sich der Apostel, der seinen Tod hier erwartete, so in dem ἀπεκδεχόμεθα mit einschlieſsen konnte, und wie diese ganze Erwartung zu der in diesem Briefe ausgesprochenen, auf alle Christen bezogenen ἄνω κλῆσις (Phil. 3, 14.) vollkommen paſst. Die Worte: „Der Herr ist nahe" (ὁ κύριος ἐγγύς, Phil. 4, 5.), sind daher in gleichem Sinne zu fassen; denn mit dem Tode ist er für Alle als ewiger Richter da; darum stehen diese Worte als Zusatz zu der Ermahnung: „Eure Milde werde allen Menschen kund"; denn schon mit dem Tode tritt das Gericht vor dem Herrn ein, und Hartherzigkeit und Unbarmherzigkeit finden bei ihm ein strenges Urtheil.

In den letzten Briefen nun, und das ist besonders wichtig, vermeidet der Apostel sichtbar das in den früheren Briefen so oft gebrauchte Wort παρουσία (vgl. 1 Thess. 2, 19. 3, 13. 4, 15. 5, 23. 2 Thess. 2, 1. 8. 1 Cor. 15, 23.) und gebraucht dafür ἐπιφάνεια. Dazu aber hatte

er gewifs seinen guten Grund; denn die παρουσία, so wie er sie früher erwartet hatte, lag nicht mehr in seiner Erwartung, wohl aber die herrliche Sichtbarwerdung oder Erscheinung des Herrn, die auch schon mit dem Tode eintritt. Während die παρουσία nur die Ankunft des Herrn hier auf Erden bezeichnet, liegt in der ἐπιφάνεια offenbar ein weiterer Begriff; denn die Erscheinung des Herrn kann ein Mal seine erste Erscheinung auf Erden bei seiner Geburt, sodann seine herrliche Erscheinung in jenem Leben und endlich seine Wiederkunft hier am Ende der Welt bezeichnen, und so finden wir das Wort wirklich vom Apostel gebraucht. Die erste Bedeutung liegt nämlich offen vor in der Äufserung des Apostels, dafs die Gnade Gottes geoffenbart sei durch die Erscheinung (διὰ τῆς ἐπιφανείας) unseres Heilandes Jesu Christi (2 Tim. 1, 10.), und darum auch in den Worten, dafs der Herr die Krone der Gerechtigkeit Allen geben werde, die seine Erscheinung lieb gewonnen hätten und liebten (πᾶσι τοῖς ἠγαπηκόσι τὴν ἐπιφάνειαν αὐτοῦ, 2 Tim. 4, 8.). Die zweite Bedeutung aber liegt in den Worten, dafs die Christen harren der seligen Hoffnung und der Erscheinung der Herrlichkeit (ἐπιφάνειαν τῆς δόξης) des grofsen Gottes und unseres Heilandes Jesu Christi (Tit. 2, 13.); denn durch den Zusatz: des grofsen Gottes (τοῦ μεγάλου θεοῦ), wird sichtbar auf die zukünftige Welt, auf den Himmel, hingewiesen, wo Gott und Christus in ihrer Herrlichkeit uns erscheinen werden; denn bei der Erscheinung Christi auf Erden wird nirgends zugleich eine Erscheinung des grofsen Gottes gelehrt, und das Wort ἐπιφάνεια in einem andern Sinne hier auf Gott, nämlich als allgemeine Verherrlichung Gottes, in einem andern Sinne aber auf Christus, nämlich als wirkliche Erscheinung desselben hier auf Erden bei seiner Wiederkunft, zu beziehen, verbietet die grammatische Verbindung der beiden Genitive mit demselben Hauptwort, das also auch in demselben Sinne auf beide gehen mufs und die wirkliche Erscheinung Beider in jenem Leben bezeichnet. Auch 1 Tim. 6, 14. 15. kann in diesem Sinne von der Erscheinung Christi

nach dem Tode verstanden werden; denn der Apostel ermahnt den Timotheus, das Gebot unsträflich und unbefleckt zu halten bis zur Erscheinung des Herrn Jesu Christi, die zu seiner Zeit Gott werde schauen lassen. Sehen wir daher auch in dieser Stelle noch nicht unzweifelhaft die dritte Bedeutung der ἐπιφάνεια, deutlicher scheint diese doch noch immer in den Worten zu liegen, dafs Christus richten werde die Lebendigen und die Todten bei seiner Erscheinung (κατὰ τὴν ἐπιφ.) und seinem Reiche (2 Tim. 4, 1.). Durch die Erwähnung des Gerichtes über Lebendige und Todte scheint der Apostel hier näher bezeichnet zu haben, an welche ἐπιφάνεια er dachte; es ist die Erscheinung Christi am Ende der Welt, die der Apostel als christliche Wahrheit noch immer festhielt. Nur achte man hier auf das κατά, das nicht geradezu für ἐν mit dem Dativ steht, sondern eine gewisse Unbestimmtheit in der Zeitbestimmung auszudrücken scheint, da es „gemäfs seiner Erscheinung," d. i. je nachdem seine Erscheinung einst eintreten wird, übersetzt werden mufs. Dafs aber wirklich der Apostel auch jetzt noch das Ende der Welt nicht allzu fern mehr glaubte, beweisen die von ihm noch immer gebrauchten Ausdrücke: ἐν ἐσχάταις ἡμέραις (2 Tim. 3, 1.) und ἐν ὑστέροις καιροῖς (1 Tim. 4, 1.); nur weisen die dabei von ihm gebrauchten Futura (ἐνστήσονται und ἀποστήσονται) doch immer auf eine fernere Zukunft hin, die er selbst nicht mehr zu erleben glaubte, wohl aber Timotheus, dem er defshalb die daran geknüpfte Warnung giebt (vgl. 2 Tim. 3, 5.); ja selbst schon jener Ausdruck, ἐν ὑστέροις καιροῖς, in späteren Zeiten, deutet jetzt auf eine spätere Zukunft hin, wo er selbst schon in das himmlische Reich Christi eingegangen zu sein hofft (2 Tim. 4, 18.).

Überblicken wir also den in der apostolischen Erwartung von der Wiederkunft Christi vorliegenden Fortschritt, so ist es dieser: 1) Von der früher geschilderten glänzenden Parusie in der Luft und unter Feuerflammen und Posaunenhall sagt der Apostel später kein Wort mehr. 2) Die Nähe der Parusie rückt in immer weitere Ferne

hinaus. 3) Der Apostel, der sie früher selbst zu erleben glaubte, macht sein Schicksal nicht mehr von ihr abhängig, sondern glaubt, unmittelbar nach dem Tode in das himmlische Reich Christi einzugehen. 4) Es giebt auch eine Erscheinung Christi, die für Jeden mit dem Tode eintritt. 5) Das Ende der Welt, wo Christus wirklich hier wieder erscheint, ist in unbestimmte Ferne hinausgerückt, wenngleich dasselbe noch immer nicht allzu fern vom Apostel gedacht ward.

β) Fragen wir nun zweitens nach der Todtenauferstehung, die der Apostel früher ganz nach jüdisch-messianischer Vorstellung mit der Parusie verband, so haben wir ebenfalls bereits oben nachgewiesen, wie der Glaube an einen Schlaf bis zur Auferstehung oder an einen Aufenthalt im Hades vom zweiten Corintherbriefe an der gewissen Überzeugung von einem Daheimsein bei Christo nach dem Tode Raum giebt. Was aber, so frägt sich, lehrte der Apostel auch nach jener Überzeugung noch immer von einer Auferstehung der Todten? Er gebraucht unläugbar mehrmals noch denselben Ausdruck: auferwecken (ἐγείρειν), und ein Mal auch das Hauptwort: Auferstehung (ἐξανάστασις). Ob er aber damit noch ein Auferstehen hier auf Erden am Ende der Welt, bei der Wiederkunft Christi, oder nicht vielmehr ein Auferstehen für den Himmel und das himmlische Reich Christi unmittelbar nach dem Tode meint, das ist hier vor Allem die Frage. Die erste Äußerung der Art finden wir da, wo er von seiner Lebensgefahr in Ephesus spricht und sagt, daſs er in sich selbst die Antwort des Todes gehabt, damit er nicht auf sich selbst vertrauete, sondern auf Gott, der die Todten auferwecket (ἐπὶ τῷ θεῷ ἐγείροντι τοὺς νεκρούς, 2 Cor. 1, 9.). Wohl bezieht man diese Worte auf Rettung aus Todesgefahr überhaupt, weil v. 10. davon redet, und θάνατος daselbst wirklich für Todesgefahr steht; allein das ist kein Grund, zu läugnen, daſs v. 9. der Apostel an wirkliche Auferweckung vom Tode gedacht habe. Weil er seinen Tod vor Augen sah, hoffte er allein noch auf Auferweckung vom Tode und vertraute deſshalb auf Gott allein, von dem er sie hoffte. Ge-

rade dieſs Ereigniſs zu Ephesus aber führte den Apostel wahrscheinlich zuerst auf den Gedanken des unmittelbaren, seligen Fortlebens nach dem Tode, indem der Geist Gottes ihm hierin den wahren und allein stichhaltigen Trost in der Todesgefahr darbot; denn in diesem Briefe (c. 5, 1.) spricht der Apostel nicht bloſs zuerst jene Wahrheit aus, sondern bezeugt zugleich die Gewiſsheit, die er nun davon habe (s. Unsterblichkeitslehre, S. 128—130.). Wohl kann er daher mit jenen Worten auch schon die Wahrheit bezeugen, die ihm in seiner Todesgefahr den wahren und rechten Trost gab. Dachte er nämlich früher nur an eine Todtenauferweckung am Ende der Welt bei Christi Wiederkunft, so lernte er jetzt auf Gott vertrauen, der die Todten auch gleich nach dem Tode zu neuem Leben auferweckt. Eben darum aber, weil c. 5, 1. der Apostel so bestimmt von einem unmittelbaren Leben nach dem Tode im Himmel, und zwar mit einem neuen Leibe (*οἰκοδομὴν ἐκ θεοῦ ἔχομεν, οἰκίαν ἀχειροποίητον, αἰώνιον, ἐν τοῖς οὐρανοῖς*), spricht, können seine kurz zuvor gesprochenen Worte, daſs er wohl wisse, daſs der, so den Herrn Jesum auferwecket habe, auch ihn durch Jesum auferwecken und lebendig darstellen werde sammt den Corinthern (2 Cor. 4, 14.), keinen andern Sinn haben, als den, daſs Gott ihn unmittelbar nach dem Tode durch Christum zu dem neuen Leben im Himmel auferwecken werde. Denn es wäre ja ein offenbarer Widerspruch, wenn der Apostel gemeint hätte, daſs er, der unmittelbar nach dem Tode im Himmel leben werde, erst am Ende der Welt zum Leben auferweckt werden solle, ja noch mehr, daſs er, der einen neuen Leib, und zwar einen ewigen, bereits im Himmel empfangen, denselben erst am Ende der Welt bei einer allgemeinen Auferweckung bekommen werde. Darum, wie Gott Christum, und zwar kurz nach seinem Tode, auferweckt habe, so hofft jetzt der Apostel, von Gott durch Christum auferweckt zu werden.

Im Römerbriefe nun, wo die Hoffnung auf selige Unsterblichkeit an so vielen Stellen ausgesprochen wird (vgl. z. B. c. 6, 8. 8, 10. 13. 38., besonders c. 14, 7—8.; s. Un-

sterblichkeitslehre, S. 133—138.), drückt es der Apostel nur noch deutlicher aus, wie er auch die Auferstehung des Leibes nicht am Ende der Welt, sondern gleich nach dem Tode eintreten läfst. Denn er sagt: „Wenn nun der Geist dessen, der Jesum auferweckte von den Todten, in euch wohnet, so wird er, der Christum auferweckte von den Todten, auch eure sterblichen Leiber lebendig machen durch den in euch wohnenden Geist" (Röm. 8, 11.). Hier an das Ende der Welt zu denken, geht darum nicht, weil der Geist Gottes, der die Auferweckung der sterblichen Leiber bewirkt, als schon in ihnen („in euch") wohnend bezeichnet wird, und gerade diefs zwei Mal hervorgehobene Wohnen des göttlichen Geistes in ihnen nicht undeutlich als der Grund der Auferweckung auch der Leiber bezeichnet ist. Es kann aber jener Geist nicht erst auf unbestimmte Zeit aus ihnen weggehend gedacht werden, um später, nämlich am Ende der Welt, die Auferweckung zu bewirken, sondern, weil er schon jetzt in den Christen, also auch in ihren Leibern, wohnt, wird er sich auch bei deren Tode wirksam beweisen zu ihrer Auferweckung. Wenn aber der Apostel die Christen Erben Gottes und Miterben Christi nennt (Röm. 8, 17., vgl. Gal. 4, 6.) und sagt, dafs sie gleich sein sollen dem Bilde seines Sohnes, dafs er der Erstgeborene sei unter vielen Brüdern (Röm. 8, 29.), so liegt darin doch unläugbar auch die Verheifsung, dafs sie mit verklärten Leibern angethan werden sollen, wie der Herr selbst, ja dafs sie auferstehen sollen, wie der Herr, aus den Gräbern; denn das liegt in dem: Erstgeborenen unter vielen Brüdern. Zugleich aber ist der Himmel selbst als ihr Wohnort zu denken; denn da ist Gottes und Christi Wohnung. Dafs sie aber nicht erst am Ende der Welt, sondern gleich nach ihrem Tode Miterben Christi sein werden, das folgt schon aus dem so oft wiederholten Gegensatze zwischen Tod und ewigem Leben, welches letztere als Folge der Erlösung durch Christum hervorgehoben und dem Tode als Folge der Sünde entgegengesetzt ist (vgl. Röm. 6, 21. 22. 23.

5, 21. 3, 7—10. 8, 6. 13.), sowie aus den ganz bestimmten Worten: „Wenn wir aber gestorben sind mit Christo, so glauben wir, dafs wir auch mit ihm leben werden" (Röm. 6, 8.). Diese Worte bildlich zu fassen, geht darum nicht, weil die Worte: so glauben wir, offenbar auf das wirkliche künftige Leben hinweisen. Nun aber ist sterben mit Christo und leben mit ihm hier so nahe und innig verbunden, dafs an eine lange Zwischenzeit bis zu einer einstigen Auferstehung am Ende der Welt gar nicht gedacht werden kann. Wenn daher der Apostel spricht: „Wenn Christus in euch ist, so ist zwar der Leib des Todes theilhaftig um der Sünde willen" (Röm. 8, 10.), so sagt er damit nur, dafs der Tod des Leibes die gewisse Folge der Sünde sei, wie er das öfters bezeugt (vgl. Röm. 5, 12.), und der Zusatz: „Der Geist aber lebet um der Gerechtigkeit willen," schliefst die Wiederbelebung des sterblichen Leibes in verklärter Gestalt keineswegs aus, wie wir das oben gesehen. Der Unterschied ist nur der: Während der sterbliche Leib wirklich den Tod erleidet und erst durch Gottes Geist wieder belebt wird, damit wir so gleich werden dem Bilde seines Sohnes, wird das Leben des Geistes durch den Tod gar nicht unterbrochen. Dafs aber für den fortlebenden Geist auch der todte Leib als Organ in verklärter Gestalt wieder belebt wird oder nach dem schönen Bilde im ersten Corintherbriefe sich aus dem Tode gleich dem verwesenden Samenkorn zu neuem Leben entfaltet, ist Lehre des Erlösers selbst (Joh. 12, 24.), und nur das Hinausschieben dieser Wiederbelebung bis an's Ende der Welt, wie der Apostel früher gethan, ist im Römerbriefe nirgends mehr zu finden.

Im Colosser- und Epheserbriefe erwähnt nun der Apostel selbst das Wort auferwecken nicht mehr und spricht nur von der im Himmel aufgehobenen Hoffnung der Christen (Col. 1, 5., vgl. Eph. 1, 3.). Nur im Philipperbriefe kommt noch ein Mal das Wort Auferstehung in der Äufserung vor, dafs der Apostel Alles für gering geachtet, um Christum zu gewinnen „und,"

setzt er hinzu, „um ihn zu erkennen und die Kraft seiner Auferstehung und die Gemeinschaft seiner Leiden, gleichgestaltet seinem Tode (*συμμορφούμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ*), ob ich etwa zur Auferstehung der Todten gelangen möge" (*εἴ πως καταντήσω εἰς τὴν ἐξανάστασιν τῶν νεκρῶν*) (Phil. 3, 10—11.). Wenn irgendwo, so zeigt sich hier, was der Apostel mit der Auferstehung jetzt meint; denn nicht blofs die hier vorliegende Hinweisung auf Christi Auferstehung und die daran sich knüpfende Vergleichung des apostolischen Lebens mit dem Leiden und dem Tode Christi weist hin auf die baldige Auferstehung, wie sie Christus nach seinem Tode erfahren, und zu welcher der Apostel nun auch zu gelangen hofft, ja die er als Ziel seines Strebens hinstellt (vgl. *εἴ πως καταντήσω*), sondern in den gleich folgenden Versen bezeichnet er als dasselbe Ziel den Siegespreis der himmlischen Berufung (*τὸ βραβεῖον τῆς ἄνω κλήσεως*, v. 14.) und stellt diesen in dem Bilde von der Rennbahn unverkennbar an das Ende seines irdischen Lebens. Auferstehung also und Siegespreis der himmlischen Berufung, nach welcher der Apostel wie nach einem Ziele jagt (*κατὰ σκοπὸν διώκω*), sind ihm jetzt verwandte oder vielmehr synonyme Begriffe, und die Stelle Phil. 3, 21., wo er sagt, dafs Christus unsern elenden Leib umbilden werde, dafs er ähnlich werde seinem herrlichen Leibe, giebt, wie wir oben gezeigt, nur an, wie der Apostel sich diese Umbildung des Leibes für das himmlische *πολίτευμα* (v. 20.) im Tode dachte. Ist diese Auffassung der Worte aber die richtige und streitet dagegen auch die Erwähnung der *καταχθονίοι*, als der unter der Erde Liegenden, d. i. der Todten, nicht, die jetzt ebenfalls Christum als ihren Herrn anerkennen und preisen (Phil. 2, 10.), so ist es vollkommen erklärlich, warum der Apostel von nun an die Worte *ἐγείρειν* und *ἀνάστασις* auch nicht ein einziges Mal mehr gebraucht.

In seinen drei letzten Briefen nämlich bleibt er durchaus dabei stehen, dafs Leben und unvergängliches Wesen (*ζωὴ καὶ ἀφθαρσία*) durch das Evangelium

an das Licht gebracht sei (2 Tim. 1, 10.). Er unterscheidet daher auch nur noch ein doppeltes Leben, das gegenwärtige hier auf der Erde und das zukünftige im Himmel oder im himmlischen Reiche Christi (ζωὴ ἡ νῦν καὶ ἡ μέλλουσα, 1 Tim. 4, 8., vgl. 2 Tim. 4, 18.), und ermahnt, das ewige Leben zu erfassen (1 Tim. 6, 12., vgl. v. 19.) und sich Schätze zu sammeln, als gute Grundlage für das Zukünftige (εἰς τὸ μέλλον, 1 Tim. 6, 19.). Für sich selbst aber sieht er nach Vollendung seines Laufes, d. i. mit dem Tode, die Krone des ewigen Lebens bereit (2 Tim. 4, 8.) und erwartet den gewissen Eingang in das himmlische Reich Christi (2 Tim. 4, 18.). Bei dieser Überzeugung aber ist ihm der Tod als Schreckensgewalt bereits durch Christus vernichtet (2 Tim. 1, 10.), und es bedarf folglich keiner Auferweckung vom Tode mehr am Ende der Welt; denn die Christen leben bereits bei Christo in seinem himmlischen Reiche und sind dem Tode nicht mehr unterworfen. Wenn er daher früher ganz nach jüdischer Erwartung die Vernichtung des Todes erst bei Christi Wiederkunft und der Todtenauferstehung als letzten Act der Herrschaft Christi erwartete, so ist davon jetzt um so weniger bei ihm die Rede, als er nun weifs, dafs der Tod keine Gewalt mehr über die Christen hat, d. i. sie nicht mehr in den Hades hinabbringt, wie er früher geglaubt. Aus demselben Grunde ist ihm aber auch die allgemeine Herrschaft Christi nicht, wie früher, eine erst bei seiner Wiederkunft beginnende und nach Besiegung aller seiner Feinde wieder aufhörende, sondern er herrscht bereits sowohl über Lebende, als über Todte (Röm. 14, 7—9.); Gott hat ihn schon zum Herrn über Alles gesetzt, hat Alles unter seine Füfse gethan (Eph. 1, 21—23. Col. 2, 10.); ja die Zeit ist bereits erfüllt, wo Gott Alles wieder in ihm zusammenfafst, sowohl was im Himmel, als was auf der Erde ist (Eph. 1, 10., vgl. Gal. 4, 4.). Er ist daher bereits der Herr, den Alle anerkennen müssen zur Ehre Gottes, des Vaters (Phil. 2, 9—11.). Darum aber, weil also Christus bereits der Herr ist, und

ein Ende seiner Herrschaft nirgends wieder erwähnt wird, macht der Apostel die letztere auch nirgends wieder von seiner Wiederkunft abhängig und schliefst die Hauptwahrheiten des Evangeliums jetzt mit den bedeutungsvollen Worten von Christo: Aufgehoben in Herrlichkeit (1 Tim. 3, 16. ἀνελήφθη ἐν δόξῃ). Auch die früher mit der Wiederkunft Christi und der Todtenauferstehung in Verbindung stehende Idee von einem Richteramt, das die Auferstandenen über die Welt und selbst über die Engel ausüben würden (1 Cor. 6, 2—3.), erscheint in den späteren Briefen des Apostels verklärt zu der Vorstellung des Herrschens mit Christo in jenem Leben; denn er sagt, dafs sie im (seligen) Leben herrschen werden durch Jesum Christum (Röm. 5, 17.), und dafs wir, wenn wir mit ihm gestorben, auch mit ihm leben, wenn wir dulden, auch mit ihm herrschen werden (2 Tim. 2, 12.), worin, wenn nicht die Idee einer allgemeinen Verherrlichung und Ehre bei und mit Christo, doch gewifs der Übergang zu einer solchen vorliegt.

Übersehen wir nun die Vorstellung von der Todtenauferstehung, wie sie sich beim Apostel allmählich gestaltete, so finden wir: 1) Von der früheren Idee eines Schlafes bis zur Wiederkunft Christi ist nicht die leiseste Spur mehr zu finden. 2) Von einer plötzlichen Erweckung der Todten bei Christi Ankunft ist gleichfalls keine Rede wieder. 3) Die Auferstehung geht in die Idee des unmittelbaren Fortlebens nach dem Tode, der Auferstehung für das künftige Leben, über. 4) Für dieses Leben wird auch der sterbliche Leib wieder lebendig gemacht, d. i. verklärt, und zwar durch Christus oder den Geist Gottes. 5) Der Tod ist auf diese Weise für die Christen vernichtet; denn sie kommen durch Christus zum Leben und zur Unsterblichkeit und herrschen mit ihm.

γ) Hiernach bleibt uns noch übrig, auch nach dem Gericht zu fragen, das der Apostel früher nach jüdisch-messianischer Vorstellung erst bei der Wiederkunft Christi erwartete. Auch hierüber haben wir bereits oben nachgewiesen, wie der Apostel vom zweiten Corintherbriefe an auch ein

Gericht vor Christo unmittelbar nach dem Tode lehrte, und es frägt sich hier nur, was von seiner früheren Vorstellung etwa noch in seinen späteren Briefen vorkommt. Dafs er noch immer, so lange er die Wiederkunft Christi festhält, und das ist bis zuletzt der Fall, auch einen grofsen Gerichtstag hier auf Erden erwartet, ist unläugbar, und wir haben schon oben erwähnt, wie auch darin christliche Wahrheit, wie der Herr selbst sie gelehrt, enthalten ist. Er nennt jenen Tag aber ἡμέρα ὀργῆς (Röm. 2, 5.), weil der Zorn Gottes vom Himmel geoffenbart (Röm. 1, 18.) und die Offenbarung des gerechten Gerichtes Gottes (Röm. 2, 5.) kommen werde. Hierin liegt zugleich der Beweis, dafs jener Gerichtstag auf Erden stattfinden wird; denn es heifst: ἀποκαλύπτεται ἀπ' οὐρανοῦ. Gott aber wird dann, heifst es, einem Jeglichen vergelten nach seinen Werken (Röm. 2, 6—10.); er wird die Welt richten (Röm. 3, 6.), aber, und das ist nicht zu übersehen, durch Jesum Christum; denn der Apostel bezeichnet jenen Tag als den, wo Gott das Verborgene der Menschen richten wird nach seinem Evangelium durch Jesum Christum (Röm. 2, 16.); darum wird jener Tag auch von ihm bezeichnet als ἡμέρα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ (2 Cor. 1, 14.). Da nun aber der Apostel nach erlangter Überzeugung von einem Daheimsein bei Christo nach dem Tode auch von einem Richterstuhl Christi spricht, vor den wir Alle treten werden (πάντες παραστησόμεθα τῷ βήματι τοῦ Χριστοῦ), vor dem wir Alle erscheinen müssen (πάντας ἡμᾶς φανερωθῆναι δεῖ ἔμπροσθεν τοῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ) (Röm. 14, 10. 2 Cor. 5, 10.), damit ein Jeglicher von uns Gott von sich Rechenschaft ablege (ἄρα οὖν ἕκαστος ἡμῶν περὶ ἑαυτοῦ λόγον δώσει τῷ θεῷ, Röm. 14, 12.), damit ein Jeglicher vergolten empfange das bei Leibes Leben Gethane, je nachdem er gehandelt hat, es sei Gutes oder Böses (ἵνα κομίσηται ἕκαστος τὰ διὰ τοῦ σώματος, πρὸς ἃ ἔπραξεν, εἴτε ἀγαθὸν εἴτε κακόν, 2 Cor. 5, 10.): so ist es mindestens zweifelhaft, ob der noch öfter erwähnte Tag Jesu Christi oder Tag Christi

oder jener Tag (Phil. 1, 6. 10. 2 Tim. 1, 12. 18. 4, 8.) den Tag des allgemeinen Weltgerichtes am Ende der Welt oder den Tag des Gerichtes in jener Welt bezeichnen soll. Die beiden aus dem Philipperbriefe angeführten Stellen scheinen mehr auf den erstern hinzuweisen, da der Apostel den Philippern schreibt, dafs der, so in ihnen angefangen das gute Werke, es vollenden werde zum Tage Jesu Christi (Phil. 1, 6.), und sie ermahnt, zu prüfen, was recht und unrecht sei (*τὰ διαφέροντα*), damit sie lauter und tadellos seien auf den Tag Christi (Phil. 1, 10.); doch ist die Beziehung auch dieser Stellen auf den Tag des Gerichtes im Himmel vor Christo nicht undenkbar. Deutlicher hingegen scheinen die aus dem letzten Briefe des Apostels angeführten Stellen auf das Gericht im Himmel sich zu beziehen; denn die *ἐκείνη ἡ ἡμέρα*, wie in allen drei Stellen dieses Briefes der Tag des Gerichtes genannt ist, wird 2 Tim. 4, 8. vom Apostel unmittelbar nach Erwähnung seines Todes angeführt; er sagt nämlich: „Denn ich werde bald geopfert, und die Zeit meines Hinscheidens steht bevor. Den schönen Kampf habe ich gekämpfet, den Lauf vollendet, den Glauben bewahret. **Fortan** (*λοιπόν*) liegt mir bereit die Krone der Gerechtigkeit (*ἀπόκειταί μοι ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος*), welche mir der Herr verleihen wird an **jenem Tage**, der gerechte Richter" (2 Tim. 4, 6—8.). Hier drückt das *λοιπόν* die unmittelbare Folge der Zeit aus, nämlich von jetzt an (vgl. 1 Cor. 7, 29.), wie es denn sehr häufig sogar für *ἤδη*, schon, steht (s. Passow u. d. W.). Danach also sieht der Apostel unmittelbar nach dem Schlusse seines irdischen Lebens die himmlische Krone für sich bereit, und er erwartet sie von dem Herrn, als dem gerechten Richter, an dem Tage, wo er vor ihm zum Gericht erscheint, d. i. an jenem Tage, wo er im Himmel von Christus gerichtet wird. Wenn er daher auch dem Onesiphorus wünscht, für seine Liebe zum Apostel Barmherzigkeit zu finden beim Herrn an jenem Tage (2 Tim. 1, 18.), und von sich selbst sagt, dafs der Herr ihm seine Hinterlage zu bewahren vermöge bis auf jenen Tag

(2 Tim. 1, 12.): so ist mindestens die Beziehung dieser Worte auf das Gericht vor dem Herrn nach dem Tode, der obigen Äufserung des Apostels nach, nicht ungerechtfertigt. Dafs er indessen auch jetzt noch immer zugleich die Idee eines allgemeinen Weltgerichts am Ende aller Dinge festgehalten, diefs also eine von Anfang an bis zuletzt feststehende Überzeugung seiner Seele geblieben, zeigt die Äufserung, dafs Christus richten werde die Lebendigen und die Todten bei seiner Erscheinung und seinem Reiche (2 Tim. 4, 1.). Wie sich diefs nun aber vereinigen läfst mit der Überzeugung des Apostels, dafs für die Todten unmittelbar nach dem Tode schon die Entscheidung ihres Schicksals und also ein Gericht über sie durch Christus erfolge, ist nicht so schwer einzusehen, wie man gewöhnlich glaubt, wenn man bedenkt, dafs der Apostel nach seiner früheren jüdisch-messianischen Vorstellung von der Todtenauferstehung unter den Todten hier gewifs alle diejenigen Verstorbenen verstand, die als Nichtchristen noch nicht eingegangen waren in das himmlische Reich Christi, wie ja auch die Juden die Auferstehung der Heiden erst später erwarteten, nachdem sie selbst schon längere Zeit mit dem Messias in dem messianischen Reiche gelebt haben würden. Wohl scheint diefs mit der Erwartung des Apostels von der Bekehrung aller Heiden und des ganzen Israels (Röm. 11, 25—26.) zu streiten; allein unzählige Heiden waren ja bereits gestorben, und bis zur Realisirung jener Hoffnung mufsten ja unter Juden und Heiden noch Viele sterben, die nicht in das himmlische Reich Christi kamen. Wie sich der Apostel nun aber das Loos dieser bis zur Auferstehung und dem allgemeinen Weltgericht, dachte, sagt er nirgends. Nur dafs auch über sie Christus richten werde, ist die ewige Wahrheit, die hier festzuhalten ist, da nach des Erlösers eigenen Worten ihm alles Gericht übergeben ist (Joh. 5, 22.). Dafs diefs Gericht aber erst und nur am Ende der Welt stattfinden werde, sagt Christus eben nicht (s. oben), und es ist also diese Ansicht des Paulus nur dem Einflusse jüdisch-messianischer Vorstellung zuzuschreiben, die bis auf diesen kleinen Überrest sonst ganz beim Apostel verschwunden ist.

Der Überblick über diesen Punkt der apostolischen Er-

wartung zeigt uns also: 1) Die Vorstellung von einem allgemeinen Weltgericht hier auf Erden bei Christi Wiederkunft bleibt bis zuletzt in des Apostels Seele. 2) Es tritt dessenungeachtet die Vorstellung von einem unmittelbar nach dem Tode folgenden Gericht bei ihm hervor. 3) Christus ist der Richter bei dem einen, wie bei dem andern. 4) Er richtet im Namen oder Auftrage Gottes, oder, was dasselbe ist, Gott richtet durch ihn. 5) Die zweite jener Vorstellungen modificirt die erste dahin, dafs über die bereits verstorbenen Christen am Ende der Welt kein Gericht mehr kommen kann; denn sie sind bereits unmittelbar nach ihrem Tode durch den Herrn gerichtet, und die Guten leben bereits in seinem Reich und sind daheim bei ihm.

Fragen wir nun am Schlusse unserer ganzen Untersuchung über die Lehre des Apostels Paulus von der Person Christi nach dem gefundenen Resultat, so ist es mit wenigen Worten dieses: Der Geist Gottes führte ihn sichtbar zu immer hellerer Erkenntnifs der Herrlichkeit Christi, so dafs er mit Zuversicht endlich erkannte und lehrte: 1) Christus ist im metaphysischen Sinne Gottes eigener Sohn, d. h. er ist vor der Schöpfung der sichtbaren, wie der unsichtbaren Welt aus Gottes eigenem Wesen hervorgegangen und bei Gott gewesen. 2) Er war daher Gott gleich; denn er war in Gottes eigener Daseinsform, und auch später, auf Erden, war die Gesammtheit der göttlichen Eigenschaften und Lebenskräfte leibhaftig in ihm. 3) Nichts desto weniger war er dem Vater auch schon vor der Welt Gründung untergeordnet; denn dieser schuf durch ihn die Welt, die nun in ihm und für ihn besteht, und bestimmte ihn zugleich von Ewigkeit her zum Heiland und Retter derselben. 4) Zu bestimmter Zeit ward er defshalb von Gott herabgesandt auf die Erde, dafs er, als Mensch geboren und am Kreuze sterbend, der ganzen Menschen- und Geisterwelt die Erlösung von aller Sünde brächte. 5) Der Glaube an ihn ist daher die feste Überzeugung von seiner göttlichen Hoheit und zugleich das feste Bauen und Vertrauen auf seinen Tod, der als entscheidende Thatsache uns die Gnade Gottes zur Vergebung aller Schuld erst gewifs macht. 6) Er ist nach seiner Rückkehr

zum Vater von diesem zum Herrn über Alles und zum Richter über Alle gesetzt, und in sein himmlisches Reich gehen mit dem Tode Alle ein, die im obigen Sinne an ihn glauben. 7) Im A. T. hat Gottes Geist sein Leben, Schicksal und ganzes Erlösungswerk vorausverkündigt; doch nur denen, die an ihn glauben, wird bei Lesung des A. T. die Decke von den Augen genommen. 8) Auch am Ende aller Dinge erscheint er als Richter über Lebendige und Todte, und dieſs Ende ist, wenngleich nicht nahe, doch auch nicht allzu fern. — Die beiden Punkte also, die Gottheit Christi und sein Tod am Kreuze, die hier auf's Innigste mit einander verbunden erscheinen, sind der Nerv der ganzen Paulinischen Dogmatik, und auf ihre gründliche Auseinandersetzung und die des auf sie gerichteten Glaubens verwendet der Apostel allen Fleiſs; denn er lebt und webt in der felsenfesten Überzeugung, daſs nur der Glaube hieran die sonst verlorene Seele jedes Einzelnen retten könne und retten werde. Die Eigenthümlichkeit des Paulus ist und bleibt demnach die strengere, wissenschaftlichere Fassung des ganzen Erlösungsbegriffs, der sich im Tode Christi concentrirt, sowie der göttlichen Natur Christi, die jenem Begriffe erst Grund und Haltung giebt und bei keinem Apostel in so bestimmt ausgeprägter, dem menschlichen Verstande faſslicher Form vorliegt. Paulus geht hierin, wie wir gezeigt, selbst weiter, als der Apostel Johannes, und es ist dieſs vor Allem auch seiner gelehrten, an begriffsmäſsiges Auffassen und Denken mehr gewöhnten Bildung zuzuschreiben. Da nun aber jene beiden Begriffe nur mit dem Glauben aufzufassen und durch ihn erst wirksam sind, so ist der Glaube, wie wir ihn oben bezeichnet, dem Apostel auch das Lebenselement des ganzen Christenthums, und wie er gerade hierin mit dem Erlöser selbst vollkommen harmonirt, bedarf nach dem, was wir oben bei der Lehre Christi selbst sahen, keines weiteren Beweises; die Leitung des göttlichen Geistes, die wir überall beim Apostel erkannten, tritt gerade auch hierin mit überzeugender Gewalt vor unser Auge und unser Herz.

§. 30.

IV. Jacobus.

Wenn unser Luther den Brief des Jacobus „eine rechte ströherne Epistel" nennt, ja ihn gar nicht für das Werk eines Apostels ansehen zu können meint*), so hat ihm bekanntlich nur seine dogmatische Ansicht dieß Urtheil eingegeben. Wenn dagegen in neuerer Zeit gerade von rationalistischer Seite her diesem Briefe ganz besonderer Beifall geschenkt, und des Jacobus Glaubensansicht wohl gar als die rationalistische oder doch als die eine solche ganz besonders begünstigende angesehen wird: so hat auch hier dogmatisches Vorurtheil die Gunst hervorgerufen, deren sich der Brief bei Manchem erfreut. Auch Luts in seiner biblischen Dogmatik (S. 336—337.) erkennt in diesem Briefe nur einen niedern Standpunkt der Auffassung von der Person und dem Werke Christi an und meint, Jesus werde hier nur als Lehrer und Richter aufgefaßt, und er erscheine nur als ein großer Prophet, der das Gesetz auf die wahre Weise, nämlich mit Freiheit, erfüllen lehre. Die scheinbare Berechtigung zu allen diesen Urtheilen liegt offenbar darin, daß Jacobus erstlich nur eine rein praktische Tendenz vor Augen hat und über die Person Christi sich nur gelegentlich äußert, sodann darin, daß der Gegensatz gegen die Paulinische Rechtfertigungslehre, den man bei ihm zu finden meint, ihm auch in der Lehre von der Person Christi einen andern Standpunkt anzuweisen scheint, und endlich darin, daß die mehr Petrinische, also judenchristliche, Auffassung von der Person und dem Werke Christi wirklich bei ihm vorliegt, und man von dieser letztern immer niedriger zu denken gewohnt ist, als sie es in der That und Wahrheit verdient. Schon beim Petrus erkannten wir, wie er trotz seiner mehr judaisirenden Richtung dennoch von der Person des Erlösers

*) S. Luther's Werke, herausg. v. Walch, Thl. 14. S. 105. 148., vgl. Thl. 22. S. 2077.; auch *de captiv. Babyl. Tom. II. Fol.* 284., wo er schon im Jahre 1520 sagt: *Hanc epistolam non esse apostoli Iacobi nec apostolico spiritu dignam multi valde probabiliter asserunt.*

eine hocherhabene Vorstellung hat und ihn weit über jede menschliche Persönlichkeit erhebt. Ebenso ist es nun beim Jacobus der Fall, der sich unter den uns bekannten Aposteln dem Petrus am meisten anschliefst, ja in seiner praktischen Richtung und seiner die Ausübung des Gesetzes und ein thätiges Christenthum fordernden Weise noch über den Petrus hinausgeht und darum auch zu Jerusalem und überhaupt in den ersten aus Judenchristen gebildeten Gemeinden vor den übrigen Aposteln in besonders hohem Ansehen stand (s. Act. 12, 17. 15, 13 ff. 21, 18. Gal. 2, 9. 12.; vgl. m. Einleit. S. 522—523.). So wenig nämlich auch Jacobus Veranlassung findet, in seinem Briefe seine Ansicht von der Person Christi ausführlich darzulegen, so zeigen doch seine gelegentlichen Äufserungen darüber, sowie seine ganze Anschauung von dem Verhältnifs, in welchem Christen zu Gott stehen, dafs seine Vorstellung von der Person des Erlösers keineswegs eine so niedere war, wie es auf den ersten Blick scheinen mag, und dafs er ebensowohl, wie Petrus, dem Erlöser eine höhere, als blofs menschliche, Natur zuschreibt, wenngleich die weiter entwickelte, schärfer gefafste und mit Hülfe der Logosidee bestimmter ausgeprägte Vorstellung des Johannes und Paulus ihm noch fern gelegen zu haben scheint. Aus dem Umstande nämlich, dafs er nirgends die menschliche Natur des Erlösers besonders erwähnt und ihr gegenüber zugleich eine höhere, göttliche hervorhebt, den Schlufs zu ziehen, als habe er eben nur eine menschliche Natur in Christo gekannt, kann keinem Unbefangenen als richtig erscheinen, und doch ist es gerade dieser Schlufs, den man bewufst oder unbewufst gewöhnlich macht, um dem Jacobus jene niedere Vorstellung von der Person Christi zuzuschreiben. Wenden wir uns daher jetzt zu der Erforschung seiner wahren Überzeugung, soweit sie aus seinem Briefe irgend erkennbar ist!

1) Die Natur und das Wesen Christi, wie es Jacobus fafste, wird, wie wir schon oben bemerkt, nur aus gelegentlichen, kurzen Äufserungen desselben erkannt; auf diese also mufs hier um so mehr geachtet werden. Schon die Anfangsworte des Briefes, in denen sich Jacobus Glei-

tes und des Herrn Jesu Christi Knecht nennt (Jac. 1, 1.), sind hier von Bedeutung; denn nicht blofs stellt hier Jacobus Gott und Christus eng zusammen und erklärt sich ganz in demselben Sinne für einen Knecht Christi, wie für einen Knecht Gottes, sondern in dieser Erklärung, dafs er Christi Knecht sei, liegt zugleich, dafs dieser als Herr auch fort und fort über ihn Macht habe, von seinem Dienste wisse, sein Denken und Thun in jedem Augenblick kenne, ihn zur Rechenschaft ziehen und belohnen, wie bestrafen könne. Denn von einem blofsen Menschen sagt man nicht, wenn er verstorben ist, dafs man sein Diener sei, sondern nur, dafs man es gewesen. Jacobus mufste sich also den Erlöser nicht blofs fortlebend, sondern von seinen Dienern fortwährend Kenntnifs nehmend und mit Herrlichkeit und Macht bekleidet denken; darum nennt er ihn nicht blofs hier den Herrn, sondern spricht noch viel bezeichnender von dem Glauben an unsern Herrn der Herrlichkeit, Jesum Christum (ἡ πίστις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης, Jac. 2, 1.). Mit dieser δόξα, die hiernach Christus nicht etwa erst bei seiner Wiederkunft erhalten soll, sondern die er schon jetzt besitzt, ist jedenfalls höhere, himmlische Macht und Ehre bezeichnet, und die πίστις dabei drückt ohne Zweifel mit aus, dafs man im irdischen Leben darauf vollkommen bauen und sich verlassen könne. Wohl sagt Jacobus nirgends, ob er Christo diese δόξα erst in Folge seiner Erhebung zu Gott oder schon vor seiner Erscheinung auf Erden zuschreibe; allein so manche Andeutung scheint doch dafür zu sprechen, dafs er in Christo wirklich den Sohn Gottes im metaphysischen Sinne erblickte; denn er bezeichnet Gott nicht blofs ausdrücklich als den Vater (Jac. 1, 27. 3, 9.), sondern spricht auch von dem schönen Namen, wonach seine Leser als Christen genannt sind (Jac. 2, 7.); denn das καλὸν ὄνομα bezeichnet nach 1 Petr. 4, 16. offenbar den Namen Christen, und dieser konnte dem Jacobus doch nur insofern als καλόν erscheinen, als er Christum selbst für den Sohn Gottes anerkannte, und die Christen folglich nach dem Sohne Gottes selbst benannt wurden, so dafs sie nun als Kinder Gottes anzu-

sehen waren. Darum auch seine so oft wiederholte Anrede: Meine Brüder (Jac. 1, 2. 2, 1. 14. 3, 1. 10. 12. 5, 10. 12.), meine geliebten Brüder (c. 1, 16. 19. 2, 5.), oder kurz Brüder (c. 4, 11. 5, 7. 9. 10. Act. 15, 14.), ja die durchgehende Bezeichnung jedes Einzelnen durch Bruder (c. 1, 9. 2, 15. 4, 11.). Nehmen wir nun dazu, dafs er von einem Retten der Seelen (σῶσαι τὰς ψυχὰς ὑμῶν) spricht (Jac. 1, 21.), und zwar durch das Wort der Wahrheit (λόγῳ ἀληθείας), durch welches Gott nach seinem gnädigen Willen uns gezeugt hat (βουληθεὶς ἀπεκύησεν ἡμᾶς, Jac. 1, 18.), von einer βασιλεία, die Gott verheifsen denen, die ihn lieben (Jac. 2, 5.), von dem göttlichen Geiste, der in uns Wohnung genommen (Jac. 4, 5.), von dem Erretten einer Seele vom Tode (σώσει ψυχὴν ἐκ θανάτου), wenn man einen Sünder von seinem Irrwege (ἐκ πλάνης ὁδοῦ αὐτοῦ) zurückführt (Jac. 5, 19.): so weist dies Alles auf eine Erkenntnifs hin, welche die Sendung Christi von oben her, von wo er das Wort der Wahrheit herabgebracht, Gott die βασιλεία durch ihn verheifsen, der Geist Gottes nun wirklich nach der Verheifsung Jesu in die Herzen gekommen, und die Errettung vom Tode durch die ewige Wahrheit nun gewifs wird, voraussetzt. Dafs aber Jacobus auch wirklich so gedacht, läfst sich nach den Worten, die er aus des Erlösers eigenem Munde gehört, mit Zuversicht erwarten; er müfste denn ganz gegen das Beispiel der übrigen Apostel alle jene Worte anders gefafst und andere gedeutet haben, was gerade von einem so in jüdischer Anschauung und in jüdischen Erwartungen stehenden Manne, wie er, am wenigsten denkbar ist. Haben daher die übrigen Apostel Jesu höhere Natur, wenn auch in verschiedenem Grade, unzweifelhaft anerkannt und gelehrt, dann gewifs auch Jacobus; weshalb er auch klar und deutlich von der Parusie des Herrn spricht (Jac. 5, 7. 8.) und ihn bestimmt als künftigen Richter (κριτὴς πρὸ τῶν θυρῶν ἕστηκεν, Jac. 5, 9.) bezeichnet. Schon hierin liegt die Anerkennung der höheren Natur Christi; denn nur vermöge seiner übermenschlichen, göttlichen Macht konnte er als kommender Richter über Alle gedacht werden. Finden wir also auch beim Jacobus nicht die Logosidee benutzt, um die Herrlichkeit Christi dadurch

hier zu machen, diese Herrlichkeit selbst, die δόξα τοῦ κυρίου, wird auch von ihm gelehrt, und Christus selbst steht ihm erhaben über alle Menschen, neben Gott dem Vater, von dem er ihn auch als Richter der Welt erwartet.

2) Blicken wir nun aber auf das Werk Christi, so ist des Jacobus Auffassung auch davon von der der übrigen Apostel keineswegs so verschieden, wie man oft meint. Bewahrt er nämlich auch hierin seine besondere Eigenthümlichkeit, so ist doch in allen Grundzügen die Übereinstimmung mit den übrigen Aposteln unverkennbar. Seine Ansicht von der menschlichen Natur liegt offen da. Wenngleich er nämlich auch jetzt noch die Menschen nach dem Bilde Gottes geschaffen nennt (τοὺς ἀνθρώπους τοὺς καθ' ὁμοίωσιν θεοῦ γεγονότας, Jac. 3, 9.) und also auch jetzt noch das göttliche Ebenbild in ihnen findet, so erkennt er doch die Sündhaftigkeit Aller, gleichwie Paulus, vollkommen an; denn er sagt ausdrücklich: „Mannichfaltig fehlen wir Alle" (πολλὰ γὰρ πταίομεν ἅπαντες, Jac. 3, 2.), und spricht von den Lüsten oder Begierden (τῶν ἡδονῶν), die da streiten in den Gliedern (τῶν στρατευομένων ἐν τοῖς μέλεσιν ὑμῶν, Jac. 4, 1.). Hier ist offenbar ganz die Paulinische und auch Petrinische Vorstellung und Redeweise wiederzufinden (vgl. Röm. 6, 13.), und der innere Widerstreit der Begierden mit dem bessern Selbst, dem νοῦς oder dem πνεῦμα, gemeint (vgl. Röm. 7, 23. 1 Petr. 2, 11.). Der Welt Freundschaft, äußert er daher auch, ganz wie Johannes (1 Joh. 2, 15—16.), ist Gottes Feindschaft, und: „Wer der Welt Freund sein will, der wird Gottes Feind" (Jac. 4, 4.). Von der Sünde aber giebt er selbst die Erklärung ab: „Wer da weiß, Gutes zu thun, und thut es nicht, dem ist es Sünde" (Jac. 4, 17.), und von der Verschuldung durch Übertretung eines einzigen Gebotes sagt er: „Wer das ganze Gesetz hielte, aber wider eins verstieße, ist aller schuldig geworden," d. i. der Übertretung aller (Jac. 2, 10.); denn die Quelle aller Gebote ist der Wille Gottes; wer daher auch nur eins übertritt, handelt gegen den Willen Gottes und macht sich der Strafe schuldig, die auf

die Übertretung aller Gebote gesetzt ist. Als diese Strafe aber sieht auch Jacobus den Tod, und zwar den ewigen, an; denn er sagt, dafs, wer einen Sünder von seinem Irrwege zurückführt, eine Seele vom Tode erretten werde (σώσει ψυχὴν ἐκ θανάτου, Jac. 5, 20.). Das Retten der Seelen (σῶσαι τὰς ψυχάς, Jac. 1, 21.) ist daher auch ihm bei seiner Überzeugung von der Natur und dem Zustande des Menschen das Hauptwerk des Erlösers. Wohl sieht er dieſs nicht, wie Paulus, vor Allem im Tode Christi, wenigstens erwähnt er desselben niemals, auch nicht da, wo er von der Sündenvergebung spricht (Jac. 2, 14. 24. 4, 8—10. 5, 15—16. 20.), sondern er macht die Rettung überhaupt von dem Worte der Wahrheit, das die Seelen retten könne (Jac. 1, 18. 21. 5, 19.), sowie von dem vollkommenen Gesetze der Freiheit (νόμος τέλειος τῆς ἐλευθερίας, Jac. 1, 25. 2, 12.) abhängig. Denn durch Christus ist ihm dieſs Wort der Wahrheit vom Himmel herabgebracht, und dadurch das Joch der Knechtschaft unter dem mosaischen Gesetze aufgehoben, so dafs dafür freie Liebe zu dem Vater und zur Erfüllung seiner Gebote in's Herz gebracht ist; ja durch Christus wird das Gesetz Gottes, d. i. hier das Sittengesetz, selbst erst als ein vollkommenes erkannt und mit der vollen Freiheit der Liebe geübt. Darum wird derjenige, sagt er, der hineingeblicket und dabei beharret hat, der nicht ein vergeſslicher Hörer, sondern ein Thäter des Werkes geworden ist, selig sein in seinem Thun (Jac. 1, 25.), d. i. ein Solcher wird nicht bloſs hier sich selig fühlen, sondern auch durch seine Werke (ἐξ ἔργων) vor Gott gerechtfertigt (δικαιοῦται, Jac. 2, 24., vgl. v. 14.) und folglich des ewigen Lebens Erbe. Denn die bloſsen Hörer des Wortes, die nicht zugleich Thäter desselben sind, betrügen sich selbst (παραλογιζόμενοι ἑαυτούς, Jac. 1, 22.). Wenn aber auch Jacobus sich hierin mehr der jüdischen Auffassung von der Rechtfertigung vor Gott durch Werke anschlieſst, so ist doch ein Mal nicht zu übersehen, wie diese Werke ihrer innersten Natur nach ganz andere sind, als die, welche das Judenthum zur Rechtfertigung für nöthig hielt; sodann aber, und das ist

hier die Hauptsache, verwirft dabei Jacobus keineswegs den Glauben, ja er behandelt ihn auch nicht ein Mal als Nebensache, sondern jene freie Liebe zur Erfüllung der göttlichen Gebote, jenes thätige Ausüben des göttlichen Gesetzes, entspringt auch nach seiner Überzeugung aus dem Glauben, wenngleich nicht aus dem Paulinischen, so doch aus dem an die Sendung und die Herrlichkeit Christi, so dafs ein Bauen hierauf und auf die Verheifsungen, die Gott durch Christus gegeben (Jac. 1, 12. 2, 5.), jene thätige Liebe zu Gott erst in den Herzen erzeugt. Darum sagt er ausdrücklich, dafs Gott die Armen der Welt auserwählet als reich im Glauben und Erben des Reichs, das er denen, die ihn lieben, verheifsen habe (Jac. 2, 5.). Hier zeigt die Verbindung des „reich im Glauben" und „Erben des Reichs", wie auch Jacobus vor Allem den Glauben als die Bedingung der Rettung ansah; denn die Gott Liebenden, denen das Reich verheifsen ist, sind nach dem Zusammenhange hier gerade die, welche reich im Glauben sind, und die eben deshalb hier auch als Erben des Reiches bezeichnet werden. Auch der Gegensatz gegen die Rechtfertigung aus dem Glauben allein (Jac. 2, 14—26.) beweist, wie hoch Jacobus den Glauben stellte, wenn er der nach seiner Überzeugung allein wahre, nämlich der lebendige, sei. Dafs er aber ausdrücklich auch Sündenvergebung von dem Gebet des Glaubens abhängig macht, zeigen seine Worte: „Und das Gebet des Glaubens (ἡ εὐχὴ τῆς πίστεως) wird dem Kranken helfen, und der Herr wird ihn aufrichten, und wenn er Sünden begangen hat, so wird ihm vergeben werden" (ἀφεθήσεται αὐτῷ, Jac. 5, 15.). Wohl ist hier Glaube die feste Zuversicht auf Gottes Gnade und darum auch auf Erhörung des Gebets; allein das Bauen auf Gottes Gnade ist ja auch das Wesentliche in der Paulinischen Lehre vom Glauben an den Tod Christi. Wenn daher auch Jacobus nicht, wie Paulus, die Bedeutung des Todes Christi hervorhebt, ja ihn überhaupt nicht erwähnt, so ist nichts desto weniger auch bei ihm der Glaube an Christus und durch ihn an Gottes Liebe und Gnade die Quelle alles Heils. Denn er ermahnt: „In

Sanftmuth nehmet auf das (euch) eingepflanzte Wort, welches eure Seelen retten kann" (ἐν πραΰτητι δέξασθε τὸν ἔμφυτον λόγον τὸν δυνάμενον σῶσαι τὰς ψυχὰς ὑμῶν, Jac. 1, 21.). Hier ist das δέξασθαι doch offenbar ein An- und Aufnehmen mit dem Herzen, das ohne Glauben rein unmöglich ist; daher hier auch nur das also aufgenommene, d. i. geglaubte, Wort als das die Seelen rettende bezeichnet wird. Die zu diesem Glauben Gekommenen aber, welche durch ihn Erben des Reiches sind (s. oben), werden auch von Jacobus als Auserwählte bezeichnet; denn er sagt, daſs Gott sie auserwählt habe (ὁ θεὸς ἐξελέξατο, Jac. 2, 5.). Das Reich aber (βασιλεία), das ihnen verheifsen ist, die Krone des Lebens (ὁ στέφανος τῆς ζωῆς), die sie empfangen sollen, wenn sie bewährt sind (Jac. 1, 12.), ist die Seligkeit des Himmels, in die sie unmittelbar nach dem Tode eingehen sollen; denn darauf führt das Bild selbst von dem Siegeskranze, der unmittelbar nach vollendetem Lauf in der Rennbahn ertheilt ward (s. Unsterblichkeitslehre, S. 86—87.). Die Aufgabe der Christen für dieses Leben ist daher, durch Liebe zu Gott sich ihrer Erwählung und jenes Siegeskranzes würdig zu machen; denn nur denen ist er verheifsen, die Gott lieben (Jac. 1, 12. 2, 5.). Sie haben also danach zu streben, daſs sie vollkommen und vollendet sind (τέλειοι καὶ ὁλόκληροι, Jac. 1, 4.), vor Allem aber, daſs sie Liebe üben; denn das Gericht ist unbarmherzig gegen den, der nicht Liebe geübt hat (Jac. 2, 13.); daſs sie für Wittwen und Waisen in ihrer Noth sorgen und sich von der Welt unbefleckt bewahren (Jac. 1, 27.), daſs sie den guten Wandel beweisen durch ihre Werke in Sanftmuth der Weisheit (Jac. 3, 13.), daſs sie nicht die irdische, sondern die von oben herabkommende Weisheit haben, die rein, friedlich, mild, folgsam, voll Liebe und guten Früchte, unzweifelhaft und ungeheuchelt sei (Jac. 3, 15—17.), daſs sie sich vor Gott immerdar demüthigen und Buſse thun (Jac. 4, 7—10.). Daſs sie das Alles aber können, dazu hat der Geist Gottes in ihnen

Wohnung genommen (Jac. 4, 5.). Wer daher von diesem thätigen Glauben abgeirrt ist, der ist von der Wahrheit abgeirrt, und auf seinem Irrwege ist seine Seele dem Tode verfallen. Denn wer einen solchen Sünder (*ἁμαρτωλόν*) von seinem Irrwege (*ἐκ πλάνης ὁδοῦ αὐτοῦ*) zurückführt, der wird eine Seele vom Tode erretten und eine Menge von Sünden bedecken (*καλύψει πλῆθος ἁμαρτιῶν*, Jac. 5, 19—20.), d. i. wird durch seine Bekehrung seine Seele retten, indem er ihm Vergebung vieler Sünden bei Gott verschafft.

Wenn nach dieser Darstellung Jacobus offenbar mehr der praktischen Richtung huldigt und das Erlösungswerk Christi vorzugsweise in der Befreiung von einem sündhaften Leben findet, die Vergebung der Sünden aber besonders von der freien und reinen Gesetzeserfüllung, welche Christus als Wort der Wahrheit von oben herabgebracht habe, abhängig macht: so darf doch dabei nicht aufser Acht gelassen werden: 1) dafs ihn gerade der Gegensatz gegen die bereits mifsverstandene Paulinische Lehre vom Glauben auf die Werke, d. i. die Früchte des Glaubens, den Hauptaccent legen liefs; 2) dafs der Glaube auch nach seiner Überzeugung das Fundament alles christlichen Lebens und Wandels ist; denn er sagt in dem Beispiele von Abraham ausdrücklich, dafs der Glaube zu seinen Werken nicht blofs mitwirkte (*συνήργει τοῖς ἔργοις αὐτοῦ*), sondern durch die Werke erst vollkommen ward (*ἐτελειώθη*, Jac. 2, 22.); 3) dafs die Rechtfertigung und folglich Sündenvergebung auch nach ihm nur dann durch Werke errungen wird, wenn diese aus dem Glauben fliefsen, und das Bauen und Vertrauen auf Gottes Gnade dabei nicht fehlt. Wenn daher Lutz sagt (S. 337.), Jacobus spreche von der Sündenvergebung nur nach den Begriffen des A. T. und knüpfe sie nicht an den Tod Jesu, so ist nur das Letztere richtig, das Erstere aber nach der oben gegebenen Darstellung keineswegs; denn auch die Gesetzeserfüllung, die Jacobus als zur Sündenvergebung nothwendig lehrt, ist die vom Glauben getragene und ohne Glauben nicht unmöglich; es ist dies aber der Glaube, dafs Jesus

das Wort der Wahrheit gebracht (Jac. 1, 21.), und Gott die Verheifsung des ewigen Lebens durch ihn gegeben hat (Jac. 1, 12. 2, 5.).

3) Der Gebrauch des Wortes πίστις ist nämlich beim Jacobus offenbar ein dreifacher, und wir haben wohl darauf zu achten, um theils seine Überzeugung von der Person Christi besser zu erkennen, theils seine Polemik gegen Paulus überhaupt zu verstehen. Für das blofse Meinen oder Wähnen wählt auch er nicht das Wort πιστεύειν, sondern οἴεσθαι (Jac. 1, 7.), und von dem erstern schliefst auch er ausdrücklich jedes Zweifeln, διακρίνεσθαι, aus (Jac. 1, 6.). Danach ist auch ihm das πιστεύειν und die πίστις das zweifelsfreie Überzeugtsein, das vollkommen sichere Bauen und Sichverlassen auf Jemand oder Etwas. Nun aber treten folgende Modificationen des Wortes πίστις deutlich bei ihm hervor. 1) In Bezug auf Gott herrscht unverkennbar der Begriff des Vertrauens vor, gerade wie beim Paulus; denn er sagt von dem zu Gott Betenden: „Er bitte aber im Glauben, ohne zu zweifeln" (ἐν πίστει, μηδὲν διακρινόμενος, Jac. 1, 6.), und aus dem Folgenden, wo er vom Zweifler sagt, dafs dieser nicht wähnen solle, etwas vom Herrn zu empfangen (v. 7.), erhellt deutlich, dafs er mit dem Glauben hier das zweifelsfreie Vertrauen zu Gottes Allmacht und Liebe meint; zu letzterer aber ohne allen Zweifel darum, weil sie uns in Christo zur klarsten Anschauung gekommen. In demselben Sinne sagt er, dafs das Gebet des Glaubens (ἡ εὐχὴ τῆς πίστεως) dem Kranken helfen und der Herr ihn aufrichten werde, und wenn er Sünden begangen habe, so werde ihm vergeben werden (Jac. 5, 15.). Auch hier ist volles Vertrauen zu Gottes Allmacht, Liebe und Gnade mit der πίστις bezeichnet. Ein Gebet mit solcher πίστις ist aber wieder nicht anders denkbar, als wenn man in Christo die Liebe und Gnade Gottes vor Augen und mit der Aufnahme seines Wortes die πίστις an jene auch im Herzen hat. Wenn daher der Apostel gleich zu Anfang sagt, dafs die Prüfung des Glaubens (τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως) Standhaftigkeit bewirke (Jac. 1, 3.), so ist auch hier vor Allem das durch

Christus gewonnene sichere Vertrauen zu Gottes Vaterliebe gemeint, das gerade in der durch Leiden herbeigeführten Prüfung jene Standhaftigkeit oder Geduld (ὑπομονή) erzeugt, von welcher der Apostel redet. Indem er aber dem in solcher Prüfung bewährten Manne (δόκιμος γενόμενος) die Krone des Lebens verheifst (v. 12.), giebt er dadurch auch zu erkennen, wie diese eben der bewährten πίστις zu Theil wird; denn die, welche Gott lieben, und denen die Krone des Lebens verheifsen ist, sind eben keine Andern, als die, welche ihre Liebe zu Gott in dem unerschütterlichen Bauen und Vertrauen auf Gott, in dem treuen Festhalten an ihm unter allen Umständen des Lebens bewiesen und bewährt haben, so dafs also im Grunde jene Liebe und jene Bewährung, der die Krone verheifsen ist, die bewährte πίστις selbst ist oder doch ohne sie nicht gedacht werden kann. 2) In Bezug auf Christus tritt dagegen in der πίστις neben dem Begriff des Vertrauens auch der der festen Überzeugung von seiner Herrlichkeit hervor, ja dieser dient dem erstern zur eigentlichen Basis; daher wird er zuletzt auch der ausschliefsliche Begriff, gegen den die Polemik des Jacobus sich wendet. Wenn nämlich der Apostel von dem Glauben an unsern Herrn der Herrlichkeit, Jesum Christum (πίστις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης, Jac. 2, 1.), redet, so hängt offenbar der Genitiv τῆς δόξης von dem τοῦ κυρίου ab, und der Glaube an Christus ist hiernach sowohl die Überzeugung, dafs er wirklich der Herr der Herrlichkeit sei, als auch das sichere Bauen und Vertrauen auf ihn, eben weil er jenes ist. Wer ihn aber also kennt und an ihn glaubt, von ihm also auch sich aus seiner Niedrigkeit zu seliger Hoffnung hoch erhoben fühlt (vgl. Jac. 1, 9.), ja auch sein ewiges Schicksal von ihm, als Richter, einst erwartet (Jac. 5, 8. 9.), der kann nicht Ansehen der Person üben und die reicheren Christen den ärmern vorziehen wollen. Davor aber warnt gerade der Apostel und sagt seinen Lesern, sie möchten doch nicht wähnen, bei Ansehen der Person den Glauben zu haben an den Herrn der Herrlichkeit. Wenn aber darauf Jacobus gerade die Armen dieser Welt reich im Glauben (πλουσίους ἐν πίστει) und Er-

ben des Reiches nennt (Jac. 2, 5.), so ist auch hier die πίστις der Glaube an Christus; denn in diesem Glauben fühlen sich auch die Armen reich (vgl. Jac. 1, 9.); denn auch sie sind durch Christus Erben des Reiches. Die πίστις ist daher auch hier sowohl Überzeugung von der Hoheit und göttlichen Macht Christi, als auch festes und freudiges Vertrauen auf ihn und seine Verheifsung. 3) Die letzte, schon oben angedeutete Bedeutung der πίστις, nämlich die der blofsen Überzeugung, tritt endlich deutlich in der ganzen Polemik des Jacobus gegen die mifsverstandene Paulinische Lehre vom Glauben hervor. Hier hat nicht blofs das Substantiv, sondern auch das Verbum augenscheinlich nur den Begriff des theoretischen Glaubens, d. i. der nackten, kahlen Überzeugung von der Wahrheit der christlichen Religion, ohne dafs damit im mindesten eine Einwirkung dieser Überzeugung auf das Herz und das Leben verbunden gedacht wird. Dafs diese letztere von dem πιστεύειν hier wirklich ganz hinweggedacht ist, zeigt des Apostels Äufserung, dafs auch die bösen Geister glauben (nämlich, dafs Gott Einer sei) und schaudern (Jac. 2, 19.). Hier ist von dem sonst in dem πιστεύειν liegenden festen Vertrauen im guten Sinne offenbar nichts mehr zu finden; es heifst nur: auch die bösen Geister sind vollständig überzeugt, dafs es nur Einen Gott giebt. Wenn daher der Apostel sagt: „Es kann der Glaube doch nicht selig machen? (σῶσαι, Jac. 2, 14.) Der Glaube, wenn er keine Werke hat, ist an und für sich todt (νεκρά ἐστι καθ' ἑαυτήν, Jac. 2, 17. 20. 26.); du hast Glauben, ich aber habe Werke: beweise mir deinen Glauben ohne deine Werke; ich aber will dir aus meinen Werken meinen Glauben beweisen (Jac. 2, 18.). Ihr sehet, dafs durch Werke der Mensch gerechtfertigt wird, und nicht durch Glauben allein" (Jac. 2, 24.): so zeigt sich in allen diesen Stellen, wie hier die πίστις nur als nackte, einflufslose theoretische Überzeugung gedacht ist, ja als ein vollkommen lebloses Wesen, das der Apostel mit einem Leichnam vergleicht; denn gleichwie der Leib ohne Geist

todt ist, sagt er, also ist auch der Glaube ohne Werke todt (Jac. 2, 26.). Hier aber zeigt sich zugleich der gewaltige Unterschied, der zwischen der Paulinischen πίστις und der hier vom Jacobus bezeichneten stattfindet. Denn 1) beim Paulus ist das zuversichtliche Bauen und Vertrauen auf den Tod Christi gemeint, wenn er von der Rechtfertigung redet; hier ist weder vom Tode Christi, noch überhaupt von seiner Person speciell die Rede, sondern nur die allgemeine Überzeugung von der Wahrheit des Evangeliums gemeint. 2) Beim Paulus ist die πίστις eine den ganzen Menschen durchdringende, ihn zu allem Guten treibende Lebenskraft, sie ist, da sie die Liebe weckt, das Element alles christlichen Lebens; hier ist sie ohne allen Einfluſs auf das Leben gedacht, ein todtes, nichts wirkendes Fürwahrhalten, das selbst die bösen Geister theilen. 3) Beim Paulus ist das Gefühl der Sündhaftigkeit und Unwürdigkeit vor Gott das der πίστις nothwendig voraufgehende Grundgefühl des Herzens; hier ist davon nicht im entferntesten die Rede. 4) Beim Paulus bewirkt die πίστις durch Rechtfertigung vor Gott auch den Frieden des Herzens mit Gott; hier ist mit der πίστις weder eine Rechtfertigung aus Gnaden, noch der daraus flieſsende Frieden mit Gott in Verbindung gedacht, sondern beim Jacobus ist die Rechtfertigung eine wirklich sittliche, d. i. eine in einem frommen, guten Leben, in wahrhaft guten Werken bestehende und daraus folgende, ganz wie Matth. 12, 37. das δικαιοῦσθαι vom Erlöster selbst gebraucht ist. Die Idee einer Rechtfertigung aus Gnaden ist ihm ganz fremd. Was daher Paulus unter den Werken versteht, die den Menschen nicht zu rechtfertigen vermögen, ist ebenfalls etwas ganz Anderes, als was Jacobus damit meint. Während sie beim Paulus Werke des Gesetzes sind, auch des Sittengesetzes, durch welche der Mensch sich ein Verdienst vor Gott zu erwerben und die Seligkeit zu verdienen meint, sind sie beim Jacobus die aus freier Liebe zu Gott entspringenden, wahrhaft guten Thaten, ein reines sittliches Leben, ein treues Erfüllen des göttlichen Willens, das allein in der Liebe zu Gott seinen Quell hat. Gerade hieraus aber erhellt auch, wie die Pe-

lemik des Jacobus die eigentliche Lehre des Paulus selbst gar nicht trifft; denn solche Werke, wie sie Jacobus meint, will auch Paulus; sie sind bei ihm die Früchte der Gerechtigkeit (Phil. 1, 11.), die auch nach seiner Überzeugung aus Liebe, die aus dem Glauben stammt, entspringen. Ebenso wenig kämpft Jacobus, wie wir gesehen, gegen die eigentliche *πίστις* des Paulus; denn die von ihm bekämpfte kam dem Paulus gar nicht in den Sinn. Es kann mithin nur das Mifsverständnifs, das die Paulinische Lehre vom Glauben bereits gefunden, und das dem Jacobus als wirkliche Thatsache vorlag, sein, gegen welches er seinen Angriff und seine Belehrung richtet. Man hatte nämlich die Lehre des Paulus gerade so, wie Jacobus hier die Lehre von der *πίστις* voraussetzt, mifsverstanden; denn dafs gerade die Paulinische Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben es war, die man mifsverstanden hatte, zeigt deutlich die Wahl der Worte und Beispiele, die Jacobus offenbar der Paulinischen Darstellung entlehnt, um mit den eigenen Worten des Paulus das vorhandene Mifsverständnifs zu bekämpfen; denn nicht blofs gebraucht er drei Mal das Paulinische *δικαιοῦσθαι* (Jac. 2, 21. 24. 25.), mit dem Zusatze: *ἐξ ἔργων*, und dem entschiedenen Gegensatze: *οὐκ ἐκ πίστεως μόνον* (v. 24.), sondern auch das *χωρὶς τῶν ἔργων*, das Paulus Röm. 3, 28. accentuirt, wird von ihm polemisch wiederholt (v. 26.), sowie auch das von Paulus gewählte Beispiel des Abraham (Röm. 4, 3.) selbst mit denselben Worten wiedergegeben ist, so dafs auch das *ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην* nicht fehlt (v. 23., vgl. 1 Mos. 15, 6.). Um aber seine Ansicht noch mehr zu begründen, bleibt er nicht bei dem Beispiel des Abraham stehen, von dessen *πίστις* er zeigt, wie sie erst durch die Werke vollendet ward (*ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη*, v. 22.), sondern er fügt selbst noch ein neues in der Rahab hinzu, die ebenfalls durch ihre Werke gerechtfertigt sei (*οὐκ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη*; v. 25.).

Aus dem Allen aber ersehen wir, wie Jacobus gegen die wirkliche Lehre des Paulus selbst gar nicht streitet, da er gegen einen ganz andern Begriff der *πίστις* kämpft, als

ihn Paulus hat; sodann aber, dafs er aufser dem hier vorliegenden Begriff der πίστις noch zwei andere Bedeutungen des Wortes kennt, von denen die eine ganz entschieden auf die göttliche Hoheit und Herrlichkeit des Erlösers geht und Überzeugung davon und Vertrauen darauf in sich begreift, so dafs von dieser πίστις das kindliche Vertrauen zu Gott, das gleichfalls πίστις heifst, und die Liebe zu Gott selbst getragen werden, und sich folglich auch Jacobus mit allen Aposteln des Herrn in wesentlicher Harmonie befindet.

4) Dasselbe zeigt sich in seiner Benutzung des A. T. und in seiner Erwartung einer ganz nahen Wiederkunft des Herrn, in welcher letztern er wieder dem Petrus am nächsten steht. Auch seiner Überzeugung nach haben die Propheten im Namen des Herrn geredet (ἐλάλησαν τῷ ὀνόματι κυρίου, Jac. 5, 10.); weshalb er auf dem Apostelconcil zu Jerusalem, um die Bekehrung und Aufnahme der Heiden zu rechtfertigen, die Worte aus Amos (c. 9, 11—12.) anführt (Act. 15, 15—18.), in denen die Wiederherstellung des Davidischen Königshauses und die Eroberung Edom's und aller Völker, die nach dem Namen Jehova's genannt werden, verheifsen wird. Aus dieser Anführung erhellt aber auch zugleich, wie Jacobus in seinen Citaten ebenfalls den LXX. folgte; denn diese weichen hier vom Grundtexte auffallend ab und hatten ohne Zweifel eine ganz andere Lesart vor Augen, so dafs sie für אֲדוֹם, Edomiter, אָדָם, Menschen, und für יִירְשׁוּ, sie werden erobern, יִדְרְשׁוּ, sie werden suchen, lasen; weshalb auch Jacobus spricht: ὅπως ἂν ἐκζητήσωσιν οἱ κατάλοιποι τῶν ἀνθρώπων τὸν κύριον (v. 17.), auf dafs die übrigen der Menschen den Herrn suchen, während es in dem Grundtexte heifst: „Auf dafs sie erobern den Rest von Edom," und das אֵת יִתְרַת, τὸν κύριον, welches hier gar keinen Sinn geben würde, ganz fehlt. Man sieht, dafs nur der Text der LXX. zu der Beweisführung des Jacobus pafste. Merkwürdig indefs und zugleich klares Zeugnifs ablegend für die Stellung des Jacobus zu dem mosaischen Gesetz ist sein hier auf dem Apostelconcil abgegebener Rath, dem auch die übrigen Apostel beistimmen, den bekehrten Heiden nicht

das ganze Gesetz, sondern nur die drei Punkte, das Verbot des Götzendienstes, der Unzucht und des Genusses von Erstücktem und Blut, vorzuschreiben (Act. 15, 19—20.). Hieraus erhellt, wie er die für alle Menschen gültige Wahrheit des Evangeliums mit vollkommen freiem Geiste anerkannte, jedoch die Hauptpunkte des mosaischen Gesetzes als Fundamente der Sittlichkeit festhielt; weshalb er denn auch in seinem Briefe vor Allem auf die Erfüllung des Sittengesetzes mit aller Kraft dringt, dabei aber verlangt, dafs diese nicht, wie früher, eine sclavische, sondern eine durch den Glauben an Christum von freier Liebe eingegebene und getragene sei. Darum nennt er denn auch das Gebot der Nächstenliebe (3 Mos. 19, 18.) das königliche Gesetz der Schrift (*νόμον βασιλικὸν κατὰ τὴν γραφήν*, Jac. 2, 8.) und führt, um seinen Ermahnungen zu einem wahrhaft christlichen Leben um so mehr Nachdruck zu geben, aus dem A. T. das Beispiel der Standhaftigkeit Hiob's (*τὴν ὑπομονὴν Ἰώβ*, Jac. 5, 11.), das Vorbild des Leidens und der Geduld (*τῆς κακοπαθείας καὶ τῆς μακροθυμίας*), das die Propheten gegeben (Jac. 5, 10.), sowie die Wirksamkeit des Gebetes vom Elias (Jac. 5, 17.) an. Auch die Beispiele von Abraham und der Rahab (Jac. 2, 23. u. 25.) dienen ihm zu dem Zweck, die Nothwendigkeit wahrhaft guter Werke darzuthun, sowie er denn auch, um zur Demuth zu ermahnen, die Worte der Schrift anführt: „Gott widerstehet den Hoffärtigen, aber den Demüthigen giebt er Gnade" (Jac. 4, 6., vgl. Proverb. 3, 34.). Dafs aber auch Jacobus in seinen Citaten sich nicht immer streng an den Text des A. T. bindet, zeigt theils das oben angeführte Beispiel, theils das nirgends im A. T. zu findende Citat: „Oder meinet ihr, dafs die Schrift umsonst sagt: Eifersüchtig begehret (uns) der Geist (Gottes) (*πρὸς φθόνον ἐπιποθεῖ τὸ πνεῦμα*), der in uns Wohnung genommen (*ὃ κατῴκησεν ἐν ἡμῖν*), giebt aber (desto) gröfsere Gnade?" (*μείζονα δὲ δίδωσι χάριν*) (Jac. 4, 5—6.). Wenn nun de Wette meint, es sei hier kein Citat, sondern nur eine Rückbeziehung auf v. 4. zu finden, so stehen dem ganz bestimmt die einleitenden

Worte: *ἡ γραφὴ λέγει*, entgegen, wonach gewifs Jedermann ein Citat erwartet, ebenso wie in v. 6. nach *διὸ λέγει* (sc. *ἡ γραφή*) ein wirkliches Citat folgt. Wenn dagegen Bretschneider die Worte als ein Citat aus einem verlorenen *ἀπόκρυφον* ansieht und origineller Weise *τὸ πνεῦμα* auf den Satan bezieht, wozu v. 7. und Hermas *Past.* 2, 12, 5. citirt wird: so spricht dagegen offenbar das *ὃ κατῴκησεν ἐν ἡμῖν*, was Jacobus auch nach v. 7. nicht vom Teufel gesagt haben kann, und noch mehr das nothwendig dazu gehörige *μείζονα δὲ δίδωσι χάριν*, was sich augenscheinlich nur auf den Geist Gottes oder Gott selbst beziehen kann; denn ein anderes Subject, als das voraufgehende *τὸ πνεῦμα* oder das folgende *ὁ θεός*, ist gar nicht vorhanden. Bezieht es sich aber, was das Natürlichere ist, auf *τὸ πνεῦμα*, so ist damit völlig entschieden, dafs der göttliche Geist allein damit bezeichnet ist.

Was nun die jüdisch-messianische Erwartung einer Wiederkunft Christi betrifft, so läfst auch Jacobus nicht den mindesten Zweifel darüber, dafs er sie als ganz nahe bevorstehend dachte. Trotz seiner Überzeugung von einer unmittelbar nach dem Tode folgenden Vergeltung (s. S. 710.) hält er fest, dafs die Parusie Christi und mit ihr das hier zu haltende Gericht noch zu Lebzeiten seiner Leser bevorstehe. Denn er ermahnt sie mit den Worten: „So seid nun geduldig, Brüder, **bis zur Ankunft des Herrn**" (*ἕως τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου*, Jac. 5, 7.); ja er setzt bestimmt hinzu: „Denn **die Ankunft des Herrn ist nahe**" (*ἡ παρουσία τοῦ κυρίου ἤγγικε*, Jac. 5, 8.), und noch bestimmter: „Der Richter **stehet vor der Thür**" (*κριτὴς πρὸ τῶν θυρῶν ἕστηκεν*, Jac. 5, 9.). Nach diesen Worten kann kein Unbefangener zweifeln, dafs er sich die Wiederkunft Christi und das Gericht durch ihn als nahe bevorstehend dachte. Wie Petrus sagt: Das Ende aller Dinge ist nahe (1 Petr. 4, 7., vgl. v. 13.), so sieht Jacobus die Sache gleichfalls an und gebraucht dasselbe Wort, *ἤγγικε*. Häufig erwähnt er daher des so nahe bevorstehenden Gerichtes (Jac. 2, 12. 13. 3, 1. 5, 9. 12.) und sagt den Reichen: „Ihr habt euch Schätze gesammelt **in dem letzten Tagen**" (*ἐν*

ἐσχάταις ἡμέραις, Jac. 5, 3.), und: „Ihr habt eure Herzen gemästet wie am Schlachttage" (ἐν ἡμέρᾳ σφαγῆς, Jac. 5, 5.). Zwar erkennt er als höchsten Richter den Herrn Zebaoth an (vgl. Jac. 5, 4.); allein da er auch Christum den κριτής, wenngleich nur bei seiner Wiederkunft, nennt, so erscheint auch bei ihm in der Hülle jüdisch-messianischer Erwartung immer doch die grofse christliche Wahrheit, dafs Christus Herr und Richter ist über Alle, und dafs Gott durch ihn am Ende aller Dinge das letzte Gericht halten wird.

Fassen wir nun zusammen, was wir als Lehre des Jacobus von der Person Christi erkannt haben, so ist es kurz dieses: 1) Christus ist der Herr der Herrlichkeit und hat das Wort der Wahrheit von oben herabgebracht. 2) Wer danach thut und lebt, wird gerettet. 3) Dazu aber ist der Glaube an den Herrn der Herrlichkeit nothwendig; denn nur so erkennt man erst das Gesetz der Freiheit, blickt hinein und beharret darin. 4) Jede bloſse Überzeugung von der Wahrheit des Evangeliums ist und bleibt eine todte, d. i. sie kann nicht retten, wenn sie nicht wirklich zu Werken der Liebe treibt. 5) Die Wiederkunft Christi, als des Richters, steht nahe bevor, und folglich auch die Strafe für Alle, die nicht leben nach dem Worte der Wahrheit (vgl. c. 5, 5. 9.). — Wir erkennen hieraus deutlich, wie die Person des Erlösers auch auf Jacobus den Eindruck einer höheren Natur gemacht haben muſs; denn von einem bloſsen Menschen konnte der Apostel nicht also denken und lehren, wie er es thut. Wenn er daher auch nicht, wie Johannes und Paulus, über diese höhere Natur Christi reflectirt, da er sich mehr dem praktischen Interesse zuwendet, so ist doch die Gewiſsheit hier von grofser Wichtigkeit, dafs auch er in Christo mehr, als einen bloſsen Menschen, sieht, und dafs folglich die historische Thatsache, wie Christus auf Alle, die um ihn gewesen, den entschiedenen Eindruck eines höheren, göttlichen Wesens gemacht, auch durch das Zeugniſs des Jacobus nur bekräftigt wird.

§. 31.

V. Judas.

Wenngleich Judas, als Verfasser des uns aufbehaltenen kurzen Briefes, sich ganz bestimmt „von den Aposteln unseres Herrn Jesu Christi" unterscheidet (v. 17.), so ist doch sein Verhältnifs zum Jacobus, als dessen Bruder er sich bezeichnet (v. 1.), vollkommen hinreichend, um auch auf seine Überzeugung von der Person Christi ein grofses Gewicht zu legen. Wohl ist es zweifelhaft, ob jener Jacobus, der hier als Bruder bezeichnet ist, der Apostel Jacobus, der Sohn des Alphäus, oder ein leiblicher Bruder des Herrn selbst ist, so dafs nach der letztern Annahme auch Judas ein leiblicher Bruder Christi wäre; allein mag das Eine oder Andere der Fall sein, immer bleibt doch auch die Ansicht des Judas, als eines Zeitgenossen, ja mehr noch, als eines Augenzeugen des Lebens und Wirkens Jesu, von der gröfsten Wichtigkeit. Denn mag auch die Benutzung des Buches Henoch, das erst in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts, vielleicht während des ersten jüdischen Krieges oder nach demselben, geschrieben ist (s. Lücke, Einleitung in die Offenbarung Joh. S. 54—66.), die Abfassung unseres Briefes ziemlich weit herabrücken, so ist doch auch dieſs, selbst nach dem Urtheil des de Wette (s. Commentar zum Judas, S. 61.), kein Hinderniſs, den uns erhaltenen Brief als das wirkliche Werk des Judas, sei es des leiblichen Bruders Christi, sei es des Bruders Jacobi, des Sohnes Alphäi, anzusehen. Nun aber schliefst sich auch Judas, gerade wie der Apostel Jacobus, der Petrinischen Auffassung und Lehre von der Person Christi am meisten an, ja die judenchristliche Färbung tritt in seinem Briefe durch die Benutzung des Buches Henoch, die Anführung der jüdischen Fabel vom Streite des Erzengels Michael mit dem Teufel, sowie durch seine ganze Vorstellung von dem Hades und den darin aufbewahrten bösen Geistern noch viel entschiedener hervor. Die Person Christi, als des messianischen Richters, ist daher vorzugsweise auch nur in Bezug auf seine Wiederkunft berührt, zumal die Tendenz des Briefes gerade dahin geht,

vor bösen, lasterhaften Menschen durch die Hinweisung auf das kommende Gericht und ihre unausbleibliche Strafe zu warnen; allein nichts desto weniger wird auch hier aus gelegentlichen Äußerungen hinreichend klar, welch hocherhabenes, über jede menschliche Persönlichkeit weit hinausragendes Wesen auch Judas im Erlöser erkannte. Achten wir jetzt hierauf!

1) Die Natur und das Wesen Christi liegt auch beim Judas schon angedeutet in der bedeutungsvollen Bezeichnung seiner eigenen Person als eines Knechtes Jesu Christi (v. 1.), und wir haben hier nicht zu wiederholen, was wir schon oben (S. 704 f.) beim Jacobus darüber gesagt. Auch ihm ist Christus der um Alles wissende, die Seinen kennende und sie einst richtende κύριος (v. 4. 17. 21. 25.); auch er verbindet den einzigen Herrscher, Gott, und unsern Herrn Jesum Christum auf's Innigste mit einander (v. 4.) und bezeichnet Gott als den Vater (v. 1.). Indem er aber ganz wie Paulus (1 Tim. 1, 1. 2, 3. Tit. 1, 3. 2, 10. 3, 4.) Gott den Heiland (σωτήρ) nennt, setzt er hinzu: „durch Jesum Christum unsern Herrn" (v. 25.). Danach, das ist der nicht zu verkennende Sinn der Worte, rettet uns Gott durch den uns zum Herrn gegebenen und von uns fort und fort als Herrn anzusehenden und zu verehrenden Jesum Christum, und zwar von dem durch unsere Sünden verdienten und sonst nicht zu entgehenden Verderben, der ἀπώλεια. Gott hat ihn also dazu bestimmt und gesandt, und das ewige Leben ist nicht anders, als durch ihn, zu erlangen. Darum sagt er auch: „Harret der Barmherzigkeit unseres Herrn Jesu Christi zum ewigen Leben!" (v. 21.) Weist er auch mit dem Harren (προσδέχεσθαι) auf die Wiederkunft Christi hin, so hängt doch offenbar von dem Erbarmen (ἔλεος) Christi die Ertheilung der ζωὴ αἰώνιος, d. i. die Theilnahme an seinem ewigen Reiche, ab. Mithin steht ihm Christus als Weg zur Seligkeit und als einstiger Entscheider über dieselbe hoch über der ganzen Menschenwelt. Wohl ordnet er dabei Christum doch immer Gott unter; denn er unterscheidet ihn ganz bestimmt von Gott, als dem einzi-

gen Herrscher (τὸν μόνον δεσπότην θεόν, v. 4.) und dem einzigen weisen Gott (μόνῳ σοφῷ θεῷ, v. 25.); allein darin hat er nicht blofs sämmtliche Apostel, sondern den Herrn selbst für sich, und es kann diefs kein Beweis dafür sein, dafs er nur Menschliches oder eine blofs verklärte menschliche Person in ihm sah. Zwar giebt auch er nicht ausdrücklich an, ob Christus erst in Folge seiner Erhöhung zu Gott jene höhere, himmlische Macht erhalten, oder ob er schon vor seiner Erscheinung auf Erden bei Gott gewesen, da die Logosidee auch von ihm nicht berührt wird; allein seine Äufserung, dafs Gott durch ihn unser Heiland sei (v. 25.), sowie seine ganze Anschauung von dem Werke Christi lassen kaum daran zweifeln, dafs auch nach seiner Überzeugung Christus aus der unsichtbaren Welt herabgesandt und schon früher eines höheren, himmlischen Wesens theilhaftig gewesen sei.

2) Blicken wir nämlich auf das Werk Christi nach Judas, so ist aus seinen kurzen Äufserungen darüber klar, dafs durch Christus allen Christen ein gemeinschaftliches Heil (κοινὴ σωτηρία) zu Theil geworden (v. 3.); und da er von den Gottlosen sagt, dafs sie die Gnade unseres Gottes (τὴν τοῦ θεοῦ ἡμῶν χάριν) zur Ausschweifung mifsbrauchen (v. 4.), so geht daraus hervor, dafs in Christo nicht blofs die Gnade Gottes erschienen, sondern dafs sie auch in ihm und durch ihn zu finden sei; denn jene Gottlosen mifsbrauchen sie (μετατιθέντες, sc. τὴν χάριν), sie müssen sie also auch als Christen gefunden, d. i. Vergebung für ihre Sünden erhalten haben, mifsbrauchen aber die so empfangene Gnade, indem sie sich neuen Sünden und einem durchaus lasterhaften Leben (v. 12.) hingeben; ja selbst wenn in dem μετατιθέναι nur ein Verkehren oder Mifsdeuten der Lehre von der Gnade liegen sollte, so dafs jene Ruchlosen auch bei ihrem ruchlosen Leben immer noch Gnade in Christo zu finden meinten: so ist doch immer bei dem Ausdruck nothwendig vorausgesetzt, dafs in Christo und durch ihn die Gnade Gottes zu finden sei. Ebenso weist die Ermahnung: „Erhaltet euch in der Liebe Gottes!" (ἑαυτοὺς ἐν ἀγάπῃ θεοῦ τηρήσατε,

v. 21.), entweder auf die Liebe zu Gott hin, welche durch Christus erst in das Herz kommt, indem wir durch ihn Gnade bei Gott finden, oder auf die Liebe Gottes zu uns, die er durch die Sendung Christi geoffenbart hat, und in der wir bleiben, wenn wir seine Gebote halten (vgl. Joh. 15, 9.). Darum auch zu Anfang des Briefes die bedeutungsvollen, ganz an den Paulinischen Segenswunsch erinnernden Worte: „Erbarmen euch und Friede und Liebe in Fülle!" (ἔλεος ὑμῖν καὶ εἰρήνη καὶ ἀγάπη πληθυνθείη, v. 2.). Indem nämlich Judas seinen Lesern hier Erbarmen (ἔλεος, dem Sinne nach soviel als χάρις) wünscht, erkennt auch er den Zustand der menschlichen Seele, d. i. ihre Sündhaftigkeit, die des Erbarmens oder der Gnade bedürftig ist, vollkommen an; der Zusatz Friede (εἰρήνη) zeigt aber, wie aus dem Erbarmen Gottes der wahre Friede, das wahre Heil entspringt; die Liebe (ἀγάπη) endlich wird auch von ihm als die nothwendige Frucht jenes Erbarmens hinzugefügt, so dafs wir hier die unverkennbare Spur davon finden, was auch nach seiner Überzeugung der Christ in und mit Christo von Gott empfangen hat. Darum sind auch ihm die zu diesem Heil in Christo Gekommenen Berufene (κλητοί, v. 1.), und zwar in Gott dem Vater Geheiligte (ἐν θεῷ πατρὶ ἡγιασμένοι), d. i. durch ihre Verbindung mit Gott und durch ihr Leben in Gott von Sünden Gereinigte und für ein sündenreines Leben Bestimmte, die er darum auch Heilige (ἅγιοι, v. 3.) nennt. Die Voraussetzung, dafs sie gerade durch Christus das Erbarmen gefunden und, von Sünden befreit, nun Gott als Vater lieben und nach einem heiligen Leben trachten, erscheint hier so natürlich, ja nothwendig, dafs die Worte des Judas ohne sie gar nicht zu verstehen wären. Auch seine Aufforderung, im heiligen Geiste zu beten (ἐν πνεύματι ἁγίῳ προσευχόμενοι, v. 20.), zeigt, wie auch er durch den Glauben an Christus die Mittheilung des heiligen Geistes vermittelt sieht, so dafs wir nun durch diesen und mit ihm als Kinder Gottes zu Gott als Vater beten können; denn kurz vorher ermahnt er gerade dazu, sich durch den Glauben oder vielmehr auf denselben zu erbauen (τῇ πίστει ἐποικοδομοῦντες ἑαυτούς). Hat aber Judas nach

allen diesen Andeutungen eine den übrigen Aposteln durchaus analoge Vorstellung von dem Werke Christi, so ist es bei unbefangenem Urtheil rein unmöglich, zu läugnen, dafs er in Christo ein höheres, als blofs menschliches, Wesen erblickt haben müsse; denn einem blofsen Menschen kann Niemand die Wirkungen zuschreiben, die hier nach Allem auch Judas von Christo ausgegangen sieht.

3) Wenn daher auch nur zwei Mal die πίστις von Judas genannt ist (v. 3. u. 20.), und beide Male im objectiven Sinne für Heilslehre oder Evangelium: so zeigen doch die dabei gebrauchten Worte, was er gerade in dieser Heilslehre erblickte. Er ermahnt nämlich, zu kämpfen für den den Heiligen ein Mal mitgetheilten Glauben (ἐπαγωνίζεσθαι τῇ ἅπαξ παραδοθείσῃ τοῖς ἁγίοις πίστει, v. 3.). Mag man nun das παραδιδόναι auf die unmittelbare Mittheilung durch Gott beziehen, so dafs Gott den Glauben, d. i. das Evangelium, geoffenbart und den Christen mitgetheilt habe, oder mag man es auf die Mittheilung durch die Apostel deuten, von denen die Christen die Lehre des Evangeliums empfangen hatten: immer drückt das dabei stehende ἅπαξ eine Unwandelbarkeit und damit zugleich zuversichtliche Gewifsheit dieses Glaubens aus; er ist ein Mal übergeben oder mitgetheilt, und sowie er ein Mal gegeben, so bleibt er für immer; darum die Aufforderung zum Kampf für denselben; denn der Christ weifs nun, dafs er für etwas Unvergängliches, Unwandelbares kämpft, und gerade das giebt ihm die zum Kampfe nöthige Zuversicht und heilige Kraft. Sah aber Judas diese Unwandelbarkeit und ewige Dauer in der überlieferten Lehre, so konnte er sie nicht für menschlich halten; das ist die natürliche Folge; und ferner, weil er die unwandelbare Natur des Evangeliums erkannte, so ermahnt er dazu, sich auf dieser πίστις, als einem unwandelbaren Fundamente, zu erbauen; denn er sagt: „Ihr aber, Geliebte, erbauet euch auf eurem heiligsten Glauben!" (ὑμεῖς δέ, ἀγαπητοί, τῇ ἁγιωτάτῃ ὑμῶν πίστει ἐποικοδομοῦντες ἑαυτούς, v. 20.). Wie sonst Christus das Fundament ist, auf dem die Christen sich zu einem Tempel Gottes erbauen (1 Cor. 3, 12. Col. 2, 7.,

vgl. Eph. 2, 20.), so ist hier der Glaube, d. i. die Lehre von Christo, als solches bezeichnet. Das aber könnte nicht sein, wenn nicht Judas in dieser Lehre etwas Ewiges erblickt hätte; der Superlativ ἁγιωτάτῃ aber würde ebenfalls nicht von ihm gewählt sein, wenn er nicht in der Lehre von Christo neben dem Ewigen zugleich das Höchste und Heiligste gefunden hätte. So führen denn also auch diese Äufserungen des Judas über die πίστις darauf zurück, dafs er in Christo nothwendig mehr, als einen Menschen, dafs er, gleich den übrigen Aposteln, ihn von Gott auf die Erde zur Rettung Aller herabgesandt sah, und zwar für ewige Zeiten.

4) Blicken wir nun aber zuletzt auf die jüdisch-messianischen Vorstellungen des Judas, so zeigt sich hier, wie wir schon oben bemerkt, die jüdische Färbung seiner Überzeugung in besonders auffallender Weise. Während er nämlich aus dem A. T. keine einzige Stelle wörtlich citirt, sondern nur auf die Vertilgung der Ungläubigen in der Wüste (v. 5., vgl. 4 Mos. 14.), auf die Beispiele Kain's (v. 11., vgl. 1 Mos. 4, 7.), Bileam's (v. 11., vgl. 4 Mos. 31, 16. 22, 22—23.) und der Rotte Korah's (v. 11.) hinweist, finden sich fast gleichlautend Worte aus dem apokryphischen Buche Henoch angeführt (v. 14., vgl. Henoch c. II. Übersetsung v. Hoffmann I. S. 90.), wonach Gott selbst mit seinen heiligen Myriaden von Engeln erscheinen werde, um Gericht zu halten über die Gottlosen und Sünder. Auch der im Buche Henoch (cap. X., bei Hoffmann I. S. 99.) weiter ausgeführte Mythus, dafs die Engelfürsten ihre Herrschaft, d. i. ihre Ämter, nicht bewahrt, sondern ihre Behausung, den Himmel, verlassen hätten, um den Töchtern der Erde nachzugehen (vgl. 1 Mos. 6, 2.), wird hier (v. 6.) benutzt, um mit dem Beispiel der an jenen Engeln vollzogenen Strafe das dem Lasterhaften bevorstehende Schicksal anzudeuten. Dazu endlich kommt selbst die Anführung einer jüdischen Fabel von einem Streit und Wortwechsel des Schutzengels der Juden, Michael's, mit dem Satan über die Leiche des Moses, deren Begräbnifs Gott dem Michael überlassen hatte, dem sich aber der Teufel widersetste, indem er gegen Moses wegen des Mordes jenes Ägyptiers Anklage erhob und ihn des

ehrenvollen Begräbnisses für unwürdig erklärte. Judas nun setzt diese ganze Fabel, die in einem damals viel gelesenen apokryphischen Buche, der *ἀνάβασις τοῦ Μωϋσέως* (vgl. Orig. *περὶ ἀρχ.* III, 2.), stand, bei seinen Lesern als bekannt voraus und führt nach kurzer Bezeichnung des Vorgangs nur die Worte des Michael gegen den Satan: „Der Herr strafe dich!" an. Geht nun schon hieraus die durchaus judaisirende Glaubensansicht des Judas hervor, so ist diefs nicht minder der Fall in seiner Überzeugung von der Wiederkunft Christi und dem Schicksal der Bösen, auch der bösen Geister, bis dahin.

Er sieht nämlich zunächst in dem Auftreten jener Lasterhaften, gegen die er schreibt, die Weissagung der Apostel erfüllt, dafs in der letzten Zeit (*ἐν ἐσχάτῳ χρόνῳ*) Spötter sein werden, welche nach ihren Lüsten der Gottlosigkeiten wandeln (v. 17—18.); daher sieht er das Gericht des grofsen Tages (*κρίσις μεγάλης ἡμέρας*, v. 6.) nicht mehr fern und ermahnt seine Leser, zu harren (*προσδεχόμενοι*) der Barmherzigkeit unseres Herrn Jesu Christi zum ewigen Leben (v. 21.); denn sie sind für Jesum Christum aufbewahrte Berufene (*Ἰησοῦ Χριστῷ τετηρημένοι κλητοί*, v. 1.); Gott aber allein vermag sie vor dem Falle zu bewahren und vor das Angesicht seiner Herrlichkeit unsträflich in Frohlocken zu stellen (v. 24.), was nach dem Vorigen nur auf das Gericht bei der Ankunft Christi gehen kann. Bis dahin aber hat der Herr auch jene oben bezeichneten bösen Engel zum Gericht des grofsen Tages mit ewigen Banden unter der Finsternifs bewahret (*δεσμοῖς ἀϊδίοις ὑπὸ ζόφον τετήρηκεν*, v. 6.). Dafs aber Judas mit dieser Finsternifs nach jüdischer Ansicht den Tartarus meint, d. i. die Abtheilung im Hades oder Scheol, wo die Bösen bis zur messianischen Zeit und zum Gericht verschlossen gehalten wurden, ist nach der Äufserung des Petrus, der jenen Ort *φυλακή*, Gefängnifs, nennt (1 Petr. 3, 19.), und nach der Bezeichnung des Hineinwerfens in dieses Gefängnifs durch *ταρταροῦν*, in den Tartarus stürzen (2 Petr. 2, 4.), gar nicht zweifelhaft. Hier stehen nach Judas auch Sodom und

Gomorrah und die umliegenden Städte für ihre Unzucht und unnatürliche Wollust eines ewigen Feuers Strafe aus (πυρὸς αἰωνίου δίκην ὑπέχουσαι, v. 7.). Die Lasterhaften aber kommen ebenfalls alle einst hierher; denn es heifst: „Sie sind umgekommen durch den Aufruhr Korah's" (τῇ ἀντιλογίᾳ τοῦ Κορὲ ἀπώλοντο, v. 11.), d. i. wie die Rotte Korah's einst durch ihre Widersetzlichkeit ihren Untergang fand und lebendig in die Unterwelt hinabfuhr (4 Mos. 16, 30. 33.), so einst auch jene Ruchlosen; denn das Präteritum ἀπώλοντο, sie sind umgekommen, ist durch die Fassung des Gedankens, wonach Judas ihren Untergang als ganz gewifs und darum prophetisch als schon geschehen darstellt, zu erklären. Dieser Ort aber ist nach ihm auch für alle Ewigkeit, also auch nach dem Gericht bei Christi Wiederkunft, der Ort ihrer Strafe; denn Judas sagt von ihnen: „Welchen der Finsternifs Dunkel in Ewigkeit aufbehalten ist" (οἷς ὁ ζόφος τοῦ σκότους εἰς τὸν αἰῶνα τετήρηται, v. 13.). Gerade so aber ist nicht blofs oben (v. 6.), sondern überhaupt der Tartarus bei den Juden, sowohl Pharisäern, als Essäern, bezeichnet (vgl. τὴν τῶν φαύλων (sc. ψυχὴν) ἀϊδίῳ τιμωρίᾳ κολάζεσθαι, *Ioseph. bell. Iud.* 2, 8, 14., und ταῖς δὲ φαύλαις (sc. ψυχαῖς) ζοφώδη καὶ χειμέριον ἀφορίζονται μυχόν, γέμοντα τιμωριῶν ἀδιαλείπτων, *Ios. Arch.* 18, 1, 5.; s. Unsterblichkeitslehre, S. 21. u. 26.). Was nun aber an christlicher, vom Erlöser selbst gelehrter Wahrheit in dieser durchaus jüdischen Vorstellung von dem Aufenthalt und der Strafe der Bösen im Hades, sowie in der Erwartung einer bald erfolgenden Parusie des Herrn liegt, ist bereits oben öfter bezeichnet und bedarf daher hier keiner Wiederholung.

Das Resultat unserer Untersuchung über die Lehre des Judas ist daher: 1) Gott ist unser Heiland durch Jesum Christum unsern Herrn, den er gesandt hat, durch den wir Gnade finden, und von dessen Erbarmen das ewige Leben abhängt. 2) Rettung findet durch ihn aber nur, wer in der Liebe Gottes sich erhält; denn die Bösen trifft am Tage des Gerichts ein schrecklicher Untergang. 3) Diese

Lehre (πίστις) ist von unvergänglicher Dauer und heiligster Natur. 4) Das Gericht des grofsen Tages, wo Christus Menschen und Geister richten wird, ist nicht mehr fern; die Christen harren darauf und erhalten durch Christi Gnade das ewige Leben. —

Die Grundanschauung des Judas von der Person und dem Werke Christi steht also hiernach mit der Lehre der übrigen Apostel in vollkommenem Einklang. Dafs er jedoch am meisten dem Petrus und Jacobus sich anschliefst, ja mit dem letztern in der Auffassung des Werkes Christi am nächsten verwandt ist, möchte nach dem Obigen nicht leicht Jemandem entgehen; ja diese Seelenverwandtschaft giebt jener Selbstbezeichnung: Bruder des Jacobus, auch noch einen tieferen, bedeutungsvolleren Sinn.

Die Lehre der übrigen neutestamentlichen Verfasser von der Person Christi.

§. 32.

I. Die Lehre der drei ersten Evangelisten.

Haben wir im Vorigen die Lehre der unmittelbaren Jünger Christi von der Person ihres Herrn und Meisters kennen gelernt, so wenden wir uns jetzt insofern zu einer secundären Erkenntnifsquelle, als die Glaubensüberzeugung der Verfasser unserer drei ersten Evangelien nicht aus unmittelbarer Anschauung des Herrn geflossen, sondern erst mittelbar durch das Wirken und Lehren der Apostel in ihnen entstanden ist. Beim Marcus und Lucas, als den Schülern des Petrus und Paulus, bedarf dieſs keines weiteren Beweises, zumal Lucas selbst erklärt, dafs er erst von den Augenzeugen und Dienern des Wortes die Begebenheiten, die er erzähle, überliefert erhalten habe (καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου, Luc. 1, 2.); beim Matthäus dagegen ist durch die Wissenschaft bei allen Unbefangenen bereits festgestellt, dafs sein Evangelium, so wie es vorliegt, nicht un-

mittelbar von ihm selbst geschrieben, sondern erst in einer freieren Übersetzung oder Überarbeitung uns erhalten oder mit Benutzung der vom Matthäus selbst geschriebenen *λόγια τοῦ κυρίου* (vgl. Euseb. III, 39.) verfaßt ist *). Theilen uns aber alle drei Verfasser im Ganzen

*) S. Meyer's Einleitung zum Matthäus, S. 4—19., wonach das uns erhaltene Evangelium des Matthäus zwar nicht eine freie Bearbeitung, aber doch eine mit einzelnen Zusätzen und Erweiterungen versehene Übersetzung des hebräisch geschriebenen Originals ist. Nach Sieffert (Über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums. Königsberg 1832) ist es eine griechische Bearbeitung des hebräischen Originals. Dieser Ansicht schließen sich unter Andern auch Klener (*Recentior. de authent. ev. Matth. quaestion. Gotting.* 1832) und Schott (Über die Authenticität des kanonischen Evangeliums Matthäi. Leipzig 1837) an. Die Hauptzeugnisse aber dafür, daß Matthäus wirklich ein hebräisches Evangelium geschrieben, sind folgende. Das Zeugniß des Papias bei Euseb., das an die apostolische Zeit selbst hinanreicht, lautet also: *Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο· ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἠδύνατο* (*var. lect.*: *ἦν δυνατὸς*) *ἕκαστος.* Überdieß giebt Papias dieß als eine vom Presbyter Johannes selbst erhaltene Notiz an (s. Sieffert, S. 14 ff.). Irenäus (*Haer.* 3,1.) sagt: *Ὁ μὲν δὴ Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου, τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν.* Vom Pantänus erzählt Eusebius (V, 10.), daß derselbe bei den Indern den hebräischen Matthäus vorgefunden, und daß Bartholomäus ihn hingebracht habe. Origenes bei Euseb. (VI, 25.) sagt: *ὅτι πρῶτον μὲν γέγραπται τὸ κατὰ τόν ποτε τελώνην, ὕστερον δὲ ἀπόστολον Ἰησοῦ Χριστοῦ, Ματθαῖον, ἐκδεδωκότα αὐτὸ τοῖς ἀπὸ Ἰουδαϊσμοῦ πιστεύσασι γράμμασιν Ἑβραϊκοῖς συντεταγμένον.* Eusebius selbst sagt (III, 24.): *Ματθαῖος μὲν γὰρ πρότερον Ἑβραίοις κηρύξας, ὡς ἔμελλε καὶ ἐφ' ἑτέρους ἰέναι, πατρίῳ γλώττῃ γραφῇ παραδοὺς τὸ κατ' αὐτὸν εὐαγγέλιον, τὸ λεῖπον τῇ αὐτοῦ παρουσίᾳ τούτοις, ἀφ' ὧν ἐστέλλετο, διὰ τῆς γραφῆς ἀπεπλήρου.* Epiphanius (*Haeres.* 30, 3.) sagt: *Ὡς τὰ ἀληθῆ ἐστιν εἰπεῖν, ὅτι Ματθαῖος μόνος Ἑβραϊστὶ καὶ Ἑβραϊκοῖς γράμμασιν ἐν τῇ καινῇ διαθήκῃ ἐποιήσατο τὴν τοῦ εὐαγγελίου ἔκθεσίν τε καὶ κήρυγμα.* Hieronymus endlich erklärt (*Praef. in Matth.*): *Matthaeus in Iudaea evangelium He-*

den Evangelienvortrag, wie er sich in der urchristlichen Kirche durch die Wirksamkeit der Evangelisten gebildet und festgestellt hatte, und wie er auf der Mittheilung der unmittelbaren Augen- und Ohrenzeugen des Herrn beruhete, treu und gewissenhaft mit (vgl. Luc. 1, 2—3.), so ist ihre daraus fliefsende und darauf sich stützende Glaubensüberzeugung von der Person Christi doch immer wohl zu unterscheiden von der der unmittelbaren Jünger des Herrn. Stimmt sie auch mit dieser in allen wesentlichen Punkten überein, so ist doch ihre Verschiedenheit davon im Einzelnen nicht zu übersehen und erfordert eine nähere und genauere Untersuchung. Alle drei nämlich theilen augenscheinlich dieselbe Grundansicht von der Person Christi; denn sie berichten ganz in derselben Weise und oft mit denselben Worten die einzelnen Ereignisse und Aussprüche des Herrn, schildern in völliger Übereinstimmung mit einander das ganze Wirken, Wesen und Benehmen Christi, haben von dem Zweck seines Auftretens und der Natur seines Werkes ganz dieselbe Vorstellung, ja harmoniren selbst in der ganzen Anordnung und Aufeinanderfolge der Begebenheiten im Grofsen und Ganzen so auffallend mit einander, dafs man wiederholt auf die Vermuthung zurückgekommen ist, der eine Evangelist habe den andern nur abgeschrieben. So wenig sich nun aber auch diese Behauptung erweisen und rechtfertigen läfst, so ist doch so viel klar, dafs die Darstellung Christi in den drei ersten Evangelien, der Johanneischen gegenüber, eine besondere, in und mit sich vollkommen harmonirende ist, so dafs dabei die kleineren Abweichungen und Verschiedenheiten der drei ersten Evangelisten unter sich

braeo sermone edidit ob eorum vel maxime causam, qui in Iesum crediderant ex Iudaeis. Dazu kommt, dafs er (*de vir. ill. c.* 3.) den hebräischen Urtext bei den Nazaräern in Beröa gefunden und abgeschrieben zu haben versichert.

Dafs nun aber in unserem griechischen Matthäus Stellen vorkommen, in denen der freiere Übersetzer oder Bearbeiter sich als nicht unmittelbaren Augen- und Ohrenzeugen zu erkennen giebt, ist gar nicht zu läugnen, und es sind mehrere solcher Stellen von mir einzeln aufgeführt in meiner Einleitung, S. 304. Anmerk. 3.

gar nicht in Betracht kommen, sondern ihre Anschauung von der Person Christi als eine und dieselbe, von der Johanneischen differirende, dieser gegenüber oder vielmehr zur Seite tritt. Erkannt aber wird ihre Ansicht von der Natur und dem Wesen Christi nicht etwa blofs oder vorzugsweise aus den von Christo berichteten Worten und Reden; denn hierin sahen sie sich an die geschichtliche Wahrheit selbst gebunden, und wenn auch die Auswahl dessen, was sie aus Christi Munde berichten, ihr Werk ist und ihre Ansicht von ihm mittelbar documentirt, so tritt diese letztere doch noch viel deutlicher in ihren eigenen Äufserungen über ihn, in der Art, wie sie von ihm sprechen, und wie sie die Reden und Thaten Christi ansehen und mittheilen, zu Tage. Gerade hierin zeigt sich nun aber auch der Hauptunterschied von der Johanneischen Auffassung und Darstellung Christi. Die Logosidee, durch welche Johannes die höhere Natur und das Wesen Christi klar zu machen sucht, liegt den Synoptikern fern; darum halten sie sich mehr an die irdische Wirksamkeit Christi und schildern diese in ihrer Herrlichkeit und hocherhabenen Bedeutung. Aus dieser Schilderung selbst aber geht für jeden Unbefangenen klar hervor, dafs sie in Christo selbst nicht etwa blofs einen Propheten mit der Gabe, Wunder zu thun, erblickten; sondern aus Allem, was sie von ihm erzählen, und wie sie es erzählen, sowie aus den Worten, die sie von Christo anführen, ergiebt sich unwiderleglich, dafs auch sie in Christo eine Erkenntnifs, eine Weisheit, eine Macht erkannten, die weit über das Mafs menschlicher Einsicht und Kraft hinausging, und dafs sonach auch sie sein Wesen und seine Natur als von der menschlichen überhaupt wesentlich verschieden dachten. Dafs diefs Letztere aber richtig ist, beweist klar die Zeugungsgeschichte, wie sie Matthäus und Lucas berichten, und wonach die Entstehung Christi im Leibe der Maria als von der aller Menschen wesentlich verschieden und als unmittelbar von dem Wesen Gottes selbst, d. i. seinem Geiste, ausgehend dargestellt wird.

1) A. Wir haben bei diesem Punkte nothwendig länger zu verweilen, da gerade die Erzählung von der Geburt Christi

den ersten Evangelisten eigenthümlich und am meisten den Angriffen der Kritik ausgesetzt ist. Es ist aber die Lehre des Matthäus und Lucas über die Entstehung Christi folgende.

Der Engel Gabriel (Luc. 1, 26., vgl. v. 19. und Daniel 8, 16. 9, 21.) verkündet zunächst der mit dem Joseph verlobten Jungfrau Maria (Luc. 1, 27.), dafs sie schwanger werden und den erwarteten messianischen König, dessen Königthum kein Ende haben solle, gebären werde (Luc. 1, 31—33.). Auf die Frage der Maria, wie solches sein könne, da sie von keinem Manne wisse, d. i. mit einem solchen in vertrauterem, geschlechtlichem Umgange nicht gestanden habe (v. 34.), antwortet ihr der Engel: „Der heilige Geist wird über dich kommen (*πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ*) und die Kraft des Höchsten dich überschatten" (*καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι*, v. 35.). Hier wird das *πνεῦμα ἅγιον* klar durch die *δύναμις ὑψίστου* im zweiten Versgliede näher bezeichnet, und von dieser Kraft des Höchsten, d. i. des Allmächtigen, wird die physische, nicht geistige, Wirkung verheifsen, dafs Maria in ihrem Leibe eine Empfängnifs haben, also ohne Zuthun eines menschlichen Wesens schwanger werden solle. Die beiden Zeitwörter aber, *ἐπέρχεσθαι* und *ἐπισκιάζειν*, drücken euphemistisch den Beischlaf selbst aus, wie denn das erstere 1 Mos. 19, 31., das letztere bei den Griechen öfter dafür vorkommt. Diese metaphorische Bedeutung des letztern aber hat offenbar darin ihren Grund, dafs man in der überschattenden Wolke ein Symbol der Gegenwart und Wirksamkeit Gottes selbst sah (vgl. 2 Mos. 40, 34. 1 Kön. 8, 10.). Dafs hiernach aber gerade die Allmacht Gottes selbst es ist, von der die Entstehung des Leibes Christi im Schoofs der Maria kommen soll, wird noch durch die bestimmte Äufserung des Engels: „Bei Gott ist kein Ding unmöglich" (*οὐκ ἀδυνατήσει παρὰ τῷ θεῷ πᾶν ῥῆμα*, v. 37.), und durch die Worte der Maria: „Grofses hat er mir gethan, der Allmächtige" (*ἐποίησέ μοι μεγαλεῖα ὁ δυνατός*, v. 49.), bestätigt. Mithin ist es hiernach, und das ist von Wichtigkeit, nicht das geistige Wesen Christi, das erst im Schoofse der Maria durch Gottes Allmacht geschaffen werden soll,

sondern einzig und allein seine menschliche Persönlichkeit, und es widerspricht also die apostolische Lehre von der Präexistenz Christi, die ja zugleich Lehre des Erlösers selbst ist (s. oben), keineswegs der hier gegebenen Darstellung von der leiblichen, d. i. menschlichen, Entstehung Christi. Eben weil aber hier auch diese letztere als unmittelbar von Gottes Allmacht bewirkt oder hervorgerufen bezeichnet wird, d. i. weil Gott selbst auch die Stelle eines menschlichen Vaters bei Christo vertritt, wird Letzterer selbst hier als heilig, als Sohn Gottes, Sohn des Höchsten bezeichnet; denn der Engel spricht: „Darum (d. i. weil seine Empfängniſs also von der Kraft des Höchsten selbst bewirkt wird) wird auch das, was geboren wird, als heilig, Sohn Gottes genannt werden" (*διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ*, v. 35., vgl. v. 32.). Mit dieser Anschauung und Darstellung des Lucas harmonirt nun vollkommen, was Matthäus von der Zeugung Christi im Schooſse der Maria anführt; denn er sagt von der letztern: „Sie fand sich schwanger vom heiligen Geiste" (*εὑρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου*, Matth. 1, 18.). Auch hier ist das *πνεῦμα ἅγιον* als ein physisches Leben erzeugendes Princip, als die *δύναμις ὑψίστου* gedacht, von welcher die Entstehung des Embryo im Schooſse der Maria ursächlich (*ἐκ*) ausgegangen ist, so daſs dadurch die menschliche Erzeugung (*ἐκ θελήματος σαρκός, ἐκ θελήματος ἀνδρός*, vgl. Joh. 1, 13.) völlig ausgeschlossen ist. Daher spricht der Engel auch im Traume beruhigend zu Joseph: „Scheue dich nicht, Maria als dein Weib zu dir zu nehmen; denn das in ihr Erzeugte ist vom heiligen Geiste" (*τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ πνεύματός ἐστιν ἁγίου*, Matth. 1, 20.), d. h. rührt vom heiligen Geiste als Urheber her, wodurch also jeder Verdacht von seiner Seite entfernt ist (s. Meyer, Commentar zu Matth. S. 55. u. 60.).

Gegen diese Vorstellung von der übernatürlichen Zeugung Jesu hat man nun geltend zu machen gesucht, daſs die beiden ersten Capitel des Lucas, mit Ausnahme von c. 1, 1—4., sowie die beiden ersten des Matthäus, unächt und erst in späterer Zeit hinzugefügt wären; allein diese Be-

hauptung ist vollkommen unhaltbar, da es kritisch feststeht, dafs jene Capitel von Anfang an integrirende Theile unserer Evangelien gewesen sind, und dafs also auch die in ihnen niedergelegte Vorstellung von der Entstehung und Geburt Christi aus dem apostolischen Zeitalter selbst herrührt (s. Meyer zu Matth. S. 67.). Indessen hat man neuerlich folgende, in ihrer Gesammtheit allerdings bedeutungsvolle Gegengründe gegen die historische Wahrheit der in jenen Capiteln enthaltenen Geschichte von der Zeugung und Geburt Christi aufgestellt. Man sagt nämlich: 1) Was Lucas und Matthäus von der Verkündigung des Engels und der übernatürlichen Zeugung Christi berichten, erzählen sie weder als Augenzeugen, noch ist es irgend erweislich, dafs sie es von der Maria und dem Joseph, die allein darum wissen konnten, unmittelbar erfahren hatten*). 2) Kein einziger

*) Lutz unterscheidet daher in den evangelischen Berichten den Hauptstoff, der zwischen den beiden Terminen, der Taufe Johannis und der Auferstehung Jesu, liege, und an den sich das zweite und vierte Evangelium wirklich hielten, und das, was vor und nach diesen beiden Terminen liege, nämlich die sogenannten *evangelia infantiae* und die Erzählung von der Himmelfahrt. Hiervon sagt er: „Diese letzteren Nebenbestandtheile haben einen bedeutend tieferen Grad von historischer Glaubwürdigkeit; sie stehen nicht in dem fest gewordenen Körper evangelischer Überlieferung, sind unter sich völlig divergirend, ja berühren sich gar nicht; dann enthalten sie Solches, was aller directen Beglaubigung ermangelt von Seite Jesu selbst und der apostolischen Briefe, auch da, wo diese ganz in jenes Gebiet hineinkommen. So redet Jesus von seiner Herkunft auf eine Weise, die es nothwendig müfste mit sich gebracht haben, dafs er auf das in jenen Kindheitsevangelien Erzählte Rücksicht nähme, wenn sie historisch wären; da er es aber nicht thut, so ist es für uns ein positives Zeugnifs gegen jene Erzählungen; ebenso die Äufserungen Pauli, z. B. Röm. cap. 1." Indessen setzt er hinzu: „Inzwischen haben diese historisch tiefer stehenden Stücke eine eigene Zeugnifskraft und Bedeutung in anderer Weise: sie sind Wirkungen der in der jungen Christenheit über die Person Jesu erzeugten Ideen; sie sind Reflexe dessen, was der Glaube an Christus in der ersten Christenheit an Ideen und an Ausbildung einzelner, in der Sage gegebener, Thatsachen gewirkt hat"

Apostel erwähnt davon eine Sylbe. Johannes, der die Mutter Jesu zu sich genommen (Joh. 19, 26–27.) und also am ersten darum hätte wissen können, erzählt davon trotz dem, dafs es zu seinem Zwecke ganz besonders gepafst hätte, nicht das Geringste. Er erkennt in Christus den λόγος, der von Gott ausgegangen, und nennt daher Christum τὸν μονογενῆ; allein nirgends wird Christus κατὰ σάρκα ein Erzeugnifs Gottes genannt. Paulus aber, der ebenfalls Christum im metaphysischen Sinne Sohn Gottes nennt, erkennt ihn nur κατὰ πνεῦμα als Sohn Gottes an, d. i. seinem geistigen Wesen nach (Röm. 1, 3.); κατὰ σάρκα aber nennt er ihn ἐκ σπέρματος Δαβίδ, so dafs dadurch die menschliche Erzeugung Christi von Gott, gleichsam durch das σπέρμα θεοῦ, im Schoofse der Maria ausgeschlossen erscheint. Da er überdiefs gerade die Erhabenheit Christi über die ganze sündige Menschheit hervorhebt, die Sünde aber gerade ihren Sitz in der σάρξ haben sieht, so hätte er um so mehr Veranlassung gehabt, gerade auch die göttliche Zeugung der Leiblichkeit Christi zu erwähnen; statt dessen aber prädicirt er die wahre Menschheit Christi ohne göttliche Zeugung (Röm. 5, 15. 1 Cor. 15, 21.) und schreibt ihm nur wegen seiner Sündlosigkeit das ὁμοίωμα τῆς σαρκὸς ἁμαρτίας zu (Röm. 8, 3.). Petrus endlich erkennt ebenfalls die Zeugung Christi ἐκ καρποῦ τῆς ὀσφύος τοῦ Δαβίδ an (Act. 2, 30.) und hat von einer übernatürlichen Zeugung Christi keine Spur in seinen Reden und Briefen. 3) Die Geschlechtsregister beim Matthäus und Lucas (Matth. 1, 1—16. Luc. 3, 23—38.) zeigen die Abkunft des Joseph, nicht der Maria, vom David, so dafs Jesus durch Joseph, nicht durch Maria, vom David abstammte (vgl. auch Luc. 1, 27. (S. 285.). Hiernach erkennt er also doch in der Sage gegebene Thatsachen an, und eben das ist das Wesentliche, was keine Kritik hinwegzuschaffen vermag. Haben wir nämlich Thatsächliches, wenn auch nur in der Sage, vor uns, so wird es immer ein vergebliches Bemühen bleiben, auszumitteln, was blofs der Sage und was der wirklichen Thatsache angehört. Namentlich ist es mehr, als gewagt, die Himmelfahrt Christi, von der zur Zeit des Marcus und Lucas Augenzeugen wirklich noch lebten, in das Gebiet der Sage zu verweisen.

2, 4.). Es konnten daher diese Geschlechtsregister nur entstehen, indem man den Joseph für den wirklichen Vater Christi ansah und durch ihn die Davidische Abkunft Christi nachzuweisen suchte. Matthäus und Lucas aber nahmen jene Register auf, da in ihnen entweder schon hinzugesetzt war, dafs Joseph nur für den Vater Christi gehalten wurde, oder sie selbst diesen Zusatz machten (vgl. Luc. 3, 23 Matth. 1, 16.), so dafs ihre Vorstellung von der übernatürlichen Zeugung Christi sich damit vereinigen liefs, und seine Davidische Abkunft nur insoweit von ihnen nachgewiesen wurde, als sie nach ihrer Ansicht überhaupt möglich war, nämlich durch den Pflegevater Christi. Denn dafs Maria vom David abstammte, ist nirgends im N. T. gesagt und läfst sich durch nichts erweisen (s. Meyer zum Matth. S. 53.). 4) Die Zeitgenossen Jesu hielten ihn ohne Widerspruch von Seiten des Herrn selbst und der Apostel für den Sohn Joseph's (Matth. 13, 55. Luc. 4, 22. Joh. 1, 46. 6, 42.). 5) Weder zu Nazareth, noch von Seiten der Feinde Jesu regt sich auch nur der leiseste Hauch des Verdachtes einer unehelichen Herkunft Christi. Der Vorwurf einer unehelichen Geburt erhebt sich erst später bei den Juden, und zwar in falscher und gehässiger Folgerung aus den Berichten des Matthäus und Lucas (s. Eisenmenger, Entdecktes Judenthum I. S. 105 ff. Meyer, S. 57.). 6) Das Benehmen der Brüder und der Mutter Jesu, die ihn für wahnsinnig halten (ὅτι ἐξέστη) und festnehmen wollen (κρατῆσαι) (Marc. 3, 21. 31.), pafst zu der Erzählung von dem, was der Maria vor seiner Geburt begegnet sein, und wonach sie Aufschlufs über seine Bestimmung erhalten haben soll, nicht im mindesten (vgl. auch Joh. 7, 3.). 7) Die Engelerscheinungen und die Worte der Engel sind durchaus in jüdischer Vorstellungsweise gehalten; ja der Engel, der zur Maria redet, spricht so sehr nach den jüdischen Zeitbegriffen von einem weltlichen Messias, der auf dem Throne David's sitzen werde, dafs seine Verkündigung gar nicht eingetroffen ist, sowie auch Jesus selbst solchen Vorstellungen geradezu widersprochen hat (Luc. 17, 20. Joh. 18, 36.).

Alle diese Gründe wissenschaftlich und völlig überzeu-

gend zu widerlegen, möchte nicht leicht Jemandem gelingen; denn wenn sie auch der Glaube leicht überfliegt und sich durch sie nicht irre machen läfst in seiner einfachen, kindlichen Annahme des Gegebenen, so frägt es sich doch immer, was sich vor gründlichem und unbefangenem Urtheil in der That rechtfertigen lasse. Mag nun aber auch wirklich die historische Richtigkeit des Einzelnen sich nicht über jeden Zweifel erheben lassen, die innere Wahrheit der jener Erzählung von der Zeugung Christi durch den Geist Gottes zum Grunde liegenden Thatsache ergiebt sich am überzeugendsten aus folgender Betrachtung. War Christus wirklich das, wofür er sich selbst erklärt, und wofür seine unmittelbaren Jünger ihn halten, nämlich Sohn Gottes im metaphysischen Sinne, so dafs sein geistiges Wesen von dem aller Menschen wesentlich verschieden und vor der Schöpfung der ganzen Welt aus Gottes eigenem Wesen unmittelbar hervorgegangen war: so konnte auch sein Eintreten in die Menschenwelt, d. i. seine Erzeugung und Geburt als Mensch, mit dem aller übrigen Menschen nicht identisch sein, sondern eine besondere Wirksamkeit der göttlichen Allmacht wird dabei nothwendig vorausgesetzt. Denn wäre er, wie jeder andere Mensch, erst im Schoofse seiner Mutter entstanden, so wäre dadurch sowohl seine Präexistenz, als die Göttlichkeit seiner geistigen Natur ausgeschlossen. Mag man daher auch über die historische Richtigkeit der uns mitgetheilten Zeugungsgeschichte noch so verschieden denken, ja den Joseph selbst für den leiblichen Vater Christi halten: erkennt man die göttliche Hoheit des geistigen Wesens Christi an, so wird man nothwendig immer von Neuem auf eine ganz besondere Wirksamkeit der göttlichen Allmacht bei der Empfängnifs Christi, wie dieselbe bei keinem andern Menschen stattgefunden, zurückgeführt. Gerade diefs aber ist auch das Wesentliche bei jener einfachen und durchaus populären Erzählung von der Entstehung der Leiblichkeit oder vielmehr Menschlichkeit Christi im Schoofse der Maria, und wir haben oben aus den dabei gebrauchten Worten selbst nachgewiesen, wie bei der Entstehung Christi als Mensch, im Schoofse seiner Mutter, Alles

auf die Kraft Gottes, d. i. seine Allmacht, recurrirt. Diese Vorstellung aber widerspricht der Lehre Christi und der Apostel, dafs Christus vor seiner Menschwerdung seinem geistigen Wesen nach bei Gott existirt habe, so wenig, dafs diese Lehre selbst ohne die Annahme einer ganz besondern Wirksamkeit Gottes bei der Zeugung Christi gar nicht zu begreifen und zu fassen wäre. Denn wenn Johannes von dem Logos sagt: ὅτι σὰρξ ἐγένετο (Joh. 1, 14.), und Paulus von Christo: ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησε πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι (Col. 1, 18., vgl. 2, 9.): so ist die Wirklichkeit, ja die Möglichkeit dieser Thatsache nur unter Voraussetzung der allmächtig wirkenden Kraft Gottes bei der Empfängnifs oder Menschwerdung Christi denkbar, und es müssen sonach Beide, Johannes wie Paulus, sich diese Menschwerdung einzig und allein durch die δύναμις ὑψίστου, gerade wie Lucas berichtet, gedacht und erklärt haben. Schon dafs Lucas ein Schüler des Paulus war, läfst darauf schliefsen, dafs seine Erzählung von der Wirksamkeit des πνεῦμα ἅγιον und der δύναμις ὑψίστου bei der Empfängnifs Christi mit der Ansicht und Überzeugung des Paulus in vollkommenem Einklange stand. Während daher Johannes und Paulus die göttliche Natur Christi mehr dem denkenden und sinnenden Geiste fafsbar und vorstellbar zu machen suchen und dabei die Logosidee benutzen, welche den Gebildeten unter den Juden nicht unbekannt war, zeigen Matthäus und Lucas auf einfachere und populärere Weise, wie Christus als υἱὸς θεοῦ, υἱὸς ὑψίστου zu denken, und seine Erscheinung auf Erden zu erklären sei. Daher findet sich ihre Darstellung auch gerade in dem populären Evangelienvortrag, wie er in den Gemeinden gehalten und von ihnen aufgenommen worden ist. Es ist und bleibt mithin die einfache Erzählung des Matthäus und Lucas ein unumstöfsliches Zeugnifs, wie nicht blofs sie selbst, sondern die ersten Christen überhaupt von Anfang an die göttliche Abkunft Christi neben seiner menschlichen Natur anerkannten und glaubten. — Diesem Glauben vollkommen gemäfs ist nun auch die ganze Darstellung von der Natur und dem Wesen Christi in den drei ersten Evangelien.

a) Seine menschliche Natur wird schon durch Bezeichnungen, die sich auf seine Beschaffenheit vor der Geburt beziehen, hinreichend angedeutet; denn die Ausdrücke: schwanger werden (*συλλαμβάνεσθαι ἐν γαστρί*, Luc. 1, 31.) und schwanger sein (*εἶναι ἔγκυον*, Luc. 2, 5.), im Mutterleibe empfangen sein (*συλληφθῆναι ἐν τῇ κοιλίᾳ*, Luc. 2, 21.), von Christus gesagt, die Frucht deines Leibes (*ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου*, Luc. 1, 42.), zur Maria gesprochen, gebären und geboren werden (*τεκεῖν* und *γεννηθῆναι*, Luc. 2, 6. 7. Matth. 1, 16.), von Maria und Christus gesagt, der Erstgeborene (*πρωτότοκος*, Luc. 2, 7.), von Christi leiblicher Geburt gemeint, zeigen klar, dafs die Evangelisten die menschliche Entstehung Christi durchaus festhielten. Die rein menschliche Entwickelung des Kindes aber bezeichnet Lucas durch die Worte: „Das Kind aber wuchs, erstarkte an Geist (*τὸ δὲ παιδίον ηὔξανε καὶ ἐκραταιοῦτο πνεύματι*) und war voll Weisheit, und Gottes Gnade war auf ihm" (Luc. 2, 40.). Die hier zuerst genannten Worte werden gerade ebenso von der Entwickelung Johannis des Täufers, also eines wirklichen Menschen, gebraucht (Luc. 1, 80.). Die weiter gehende Entwickelung des Geistes Christi aber wird bei seinem Zurückbleiben im Tempel als zwölfjähriger Knabe erwähnt, wo er zuhört und frägt, und seine Einsicht und seine Antworten (*σύνεσις καὶ ἀποκρίσεις*, Luc. 2, 47.) Staunen erregen. Endlich aber wird noch besonders gesagt, dafs er seinen Eltern unterthan war (*ἦν ὑποτασσόμενος αὐτοῖς*, v. 51.) und zunahm an Weisheit und Alter und Huld bei Gott und den Menschen (Luc. 2, 52.). Nach seinem öffentlichen Auftreten nun schreiben ihm die Evangelisten in folgenden Ausdrücken eine vollkommen menschliche Leiblichkeit zu. Sie sagen von ihm, dafs er fastete (Matth. 4, 2.), dafs ihn hungerte (Matth. 4, 2. 21, 18. Marc. 11, 12. Luc. 4, 2.), dafs er schlief (Matth. 8, 24. Marc. 4, 38. Luc. 8, 23.), dafs er leibliche Brüder und Schwestern hatte und für den Sohn eines Zimmermanns galt (Matth. 13, 55—56.), sowie dafs sein Schweifs (*ὁ ἱδρὼς αὐτοῦ*) gleich zur Erde fallenden Blutstropfen war (Luc. 22, 44.),

und er am Kreuze seinen Geist aufgab (*ἀφῆκε τὸ πνεῦμα*, Matth. 27, 50.) und verschied (*ἐξέπνευσε*, Marc. 15, 37. 39. Luc. 23, 46.). Nach seinem Tode aber wird sein Leichnam wiederholt als *σῶμα τοῦ Ἰησοῦ* erwähnt (Matth. 27, 58. 59. Marc. 15, 43. 45. Luc. 23, 52. 55. 24, 3. 23.). In dem menschlichen Leibe Christi erkennen aber die Evangelisten auch einen menschlichen Geist an; denn sie erwähnen nicht blofs seines *πνεῦμα* (Marc. 2, 8. 8, 12. Luc. 10, 21. Matth. 27, 50.), sondern schreiben demselben auch ein rein menschliches Denken und Fühlen zu. Sie sprechen nämlich von einem Merken und Erkennen desselben (*γνῶναι* und *ἐπιγνῶναι*, Marc. 2, 8. Luc. 5, 22. Matth. 16, 8. 26, 10. Marc. 8, 17.) und sagen, dafs er sich gewundert (*ἐθαύμαζε*, Marc. 6, 6), dafs er unwillig oder entrüstet gewesen (*ἠγανάκτησε*, Marc. 10, 14.), dafs er Mitleid gefühlt (*ἐσπλαγχνίσθη*, Matth. 9, 36. 14, 14. 20, 34. Marc. 1, 41. 6, 34.), dafs er mit Zorn um sich geblickt und betrübt gewesen (*περιβλεψάμενος αὐτοὺς μετ' ὀργῆς συλλυπούμενος*, Marc. 3, 5.), dafs er sich betrübt und geängstigt habe (*λυπεῖσθαι καὶ ἀδημονεῖν*, Matth. 26, 37. *ἐκθαμβεῖσθαι καὶ ἀδημονεῖν*, Marc. 14, 33.), dafs er in heftiger Gemüthsbewegung gewesen (*ἐν ἀγωνίᾳ*, Luc. 22, 44.) und im Geiste aufgeseufzt habe (*ἀναστενάξας τῷ πνεύματι αὐτοῦ*, Marc. 8, 12.). Wie oft er aber zu Gott gebetet, erwähnt besonders Lucas (Luc. 5, 16. 6, 12. 9, 18. 28—29. 11, 1. 22, 17. 19. 41—42. 44., vgl. Matth. 15, 36.). Sowie also der Herr sich selbst in seinen eigenen Worten vollkommen auch als einen Menschen charakterisirt (s. oben Christi eigene Lehre), so fassen ihn auch die Evangelisten auf, und wenn sie dabei auch seine Sündlosigkeit nicht mit besonderen Worten bezeichnen, so giebt doch ihre Erzählung von seiner Versuchung (Matth. 4, 3—11. Marc. 1, 13. Luc. 4, 2—13.), sowie ihre ganze Schilderung seines Lebens zu erkennen, dafs sie sich ihn zugleich als vollkommen rein von jeder Sünde dachten. Denn auch ihre Erzählung von der Taufe Jesu durch Johannes setzt keineswegs voraus, dafs Jesus im persönlichen Gefühl der Sündhaftigkeit sich dieser Taufe unterworfen habe (so B. Bauer und Strauſs), und

dafs sonach auch die Evangelisten sich die Sache so gedacht hätten, sondern Matth. 3, 15. wird deutlich erzählt, weſshalb Jesus sich taufen liefs; der Grund war: πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην, d. i. um sich der göttlichen Anordnung vollkommen zu unterwerfen; denn er wufste, dafs auch seine Taufe von Gott bestimmt sei, weil er dabei feierlich als Sohn Gottes erklärt werden sollte. Er that also auch hier nur den Willen Gottes und erfüllte in jeder Hinsicht, was vor Gott recht war.

b) Gerade diese Erzählung von der Taufe Christi führt uns nun aber auch auf die höhere Natur, welche die drei ersten Evangelisten in Jesu erkannten. Denn es ist bekannt, dafs man in dem hier erzählten Ereignifs bei der Taufe Christi einen Hauptwiderspruch gegen die Johanneische und Paulinische Lehre von dem göttlichen Wesen Christi findet, indem man meint, ein solches habe der Mittheilung des heiligen Geistes, wie sie hier erzählt werde, eben nicht bedurft, und es sei daher klar, dafs die drei ersten Evangelisten die höhere Macht und Erkenntnifs Christi nur von dieser Mittheilung des heiligen Geistes bei der Taufe hergeleitet, in ihm selbst also nicht ein göttliches Wesen, wie jene, sondern nur einen von dem göttlichen Geiste in vorzüglichem Grade erfüllten Menschen erblickt hätten. Diese mit vielem Schein der Wahrheit ausgesprochene Argumentation zerfällt aber vollkommen in sich selbst, wenn man jenes Ereignifs genauer und nach dem näheren Berichte, den Johannes darüber giebt, in's Auge fafst. Nach Joh. 1, 33. nämlich erklärt der Täufer selbst, dafs er vor der Taufe Jesu die Offenbarung von Gott erhalten, dafs derjenige der Messias sei, auf den er den Geist Gottes selbst herabkommen und auf ihm verweilen sehen werde; diefs aber habe er bei Christo gesehen und nun bezeugt, dafs dieser der Sohn Gottes sei (v. 32. u. 34.). Danach ist das Herabkommen des Geistes Gottes bei der Taufe offenbar nicht eine erst erfolgende Mittheilung desselben, sondern eine zunächst für den Johannes bestimmte Erklärung Gottes, ein σημεῖον, dafs Christus der Verheifsene, der Sohn Gottes sei; daher auch die von den drei ersten Evangelisten dabei

angeführte hörbare Stimme vom Himmel: „Dieser ist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe" (Matth. 3, 17. Marc. 1, 11. Luc. 3, 22.). War nun aber, wie Meyer in seinem Commentar zum Matthäus (S. 103—104. Anmerk.) die Sache fafst, der ganze Vorgang zunächst ein rein geistiger, d. i. war das Schauen des Geistes in der symbolischen Gestalt der Taube beim Johannes ein geistiges, visionäres, wie dergleichen Act. 7, 55. 10, 10 ff. berichtet sind, und ist dasselbe erst durch die Tradition der apostolischen Zeit auch als eine äufserliche Erscheinung, sowie das Zeugnifs des Täufers selbst (Joh. 1, 34.) als eine hörbare himmlische Stimme gefafst: so ist um so weniger Grund vorhanden, in jener Erzählung einen Widerspruch mit der klaren Lehre der Apostel von dem göttlichen Wesen in Christo zu entdecken. Wohl leiten die drei ersten Evangelisten alles Thun und Wirken Christi von dem auf ihm ruhenden und in ihm wohnenden Geiste Gottes ab (vgl. Matth. 4, 1. Marc. 1, 12. Matth. 12, 18—19. Luc. 4, 14. 18. 5, 17. Act. 1, 2.), und Lucas nennt ihn defshalb erfüllet vom heiligen Geiste (πνεύματος ἁγίου πλήρης, Luc. 4, 1.) und sagt, dafs von ihm eine Kraft ausging und Alle heilte (Luc. 6, 19.), so dafs er selbst in sich diese Kraft von sich ausgehen fühlte (Marc. 5, 30.); allein, wie wir bei der Lehre Christi selbst gesehen, war diefs auch das Selbstbewufstsein Christi und widerspricht der Lehre von dem göttlichen Wesen in ihm so wenig, dafs es demselben gerade angemessen und von sämmtlichen Aposteln nicht anders gedacht und gelehrt ist.

Dafs nun aber wirklich auch die drei ersten Evangelisten in Christo mehr, als einen blofs vom göttlichen Geiste erfüllten Menschen, sahen, ergiebt sich aus folgenden Äufserungen über ihn. Wenn sie zunächst den Täufer von ihm verkündigen lassen, dafs er mit dem heiligen Geiste und mit Feuer taufen werde (Matth. 3, 11. Marc. 1, 8. Luc. 3, 16.), so liegt darin nicht blofs, dafs er den heiligen Geist besitzen, sondern zugleich, dafs er Macht über ihn haben und ihn nach seinem Willen von sich aus

Andern mittheilen werde. Aber solche Macht über den Geist Gottes zu besitzen, ist nicht Sache eines Menschen; denn wenn später die Apostel durch Handauflegung und Gebet den Geist Gottes mittheilen, so sind nicht sie es, sondern Christus selbst, der durch sie seinen Geist giebt und mittheilt. Wenn ferner erzählt wird, dafs nicht blofs einzelne Engel bei Christi Geburt thätig sind, sondern eine ganze Menge himmlischer Heerschaaren (*πλῆθος στρατιᾶς οὐρανίου*, Luc. 2, 13.) dieselbe durch Lobgesang preist, und später noch öfter Engel erwähnt werden, die ihn theils bedienen (Matth. 4, 11. *διηκόνουν αὐτῷ*, vgl. Marc. 1, 13.), theils bei seinem Leiden (Luc. 22, 43.) und seiner Auferstehung (Luc. 22, 43. Matth. 28, 2.) für ihn thätig sind: so kann nach der vom Erlöser selbst gethanen Äufserung, dafs der Vater ihm auf seine Bitte mehr denn zwölf Legionen Engel senden würde (Matth. 26, 53.), die Meinung der Evangelisten schwerlich die gewesen sein, dafs Christus dem Range und der Macht nach unter den Engeln gestanden habe. Ebenso läfst die ganze Darstellung von den Wunderthaten des Erlösers, namentlich aber die Bemerkung, dafs er die Macht (*δύναμιν καὶ ἐξουσίαν*) dazu auch seinen Jüngern mitgetheilt habe (Matth. 10, 1. Marc. 3, 15. 6, 7. Luc. 9, 1.), ferner die ihm zugeschriebene Kenntnifs der Zukunft und der menschlichen Seele und ihrer Gedanken (*εἰδὼς αὐτῶν τὰ διανοήματα*, Luc. 11, 17., vgl. Marc. 2, 8. Luc. 5, 22.), die von ihm erzählte Sündenvergebung (Matth. 9, 2 ff. Luc. 5, 20 ff. 7, 48—49.), die Darstellung seiner Verklärung auf dem Berge (Matth. 17, 2 ff. Marc. 9, 2 ff.), die Erzählung der Wunder in der Natur bei seinem Tode und seiner Auferstehung (Matth. 27, 45. 51—53. 28, 2. Marc. 15, 33. 38. Luc. 23, 44—45.), vor Allem aber die vom Erlöser selbst angeführte Äufserung, dafs Niemand den Vater kenne, als er (Matth. 11, 27.), dafs ihm Alles vom Vater übergeben sei, nämlich alle Macht im Himmel und auf Erden (Matth. 11, 27., vgl. Matth. 28, 18.), und dafs er bei den Seinen sein werde bis an der Welt Ende (Matth. 28, 20.), auf eine Vorstellung der drei

Evangelisten von ihm schliefsen, die, auf der Erzählung seiner wunderbaren Abkunft von Gott beruhend, in ihm jedenfalls eine höhere, als menschliche, Natur erblickte. Nun aber haben wir früher selbst nachgewiesen, dafs auch die Juden in ihrem Messias ein über die Menschen erhabenes, gottähnliches Wesen erwarteten, und es würde demnach aus allen hier aufgeführten Gründen noch immer nicht folgen, dafs die drei ersten Evangelisten in Christo mehr erblickt hätten, als die Juden in ihrem Messias erwartet hatten. Ja selbst die Behauptung, es hätten die drei Synoptiker Christum nur als einen mit dem göttlichen Geiste in vorzüglichem Grade begabten Menschen aufgefafst, erhält durch die Thatsache, dafs nirgends mit bestimmten Worten Christo eine Präexistenz zugeschrieben wird, eine äufserst scheinbare Bestätigung. Allein Zweierlei läfst man dabei vollkommen unbeachtet, nämlich erstens den Zweck, den vor Allen Matthäus bei Abfassung seines Evangeliums hatte, und den auch die beiden andern Evangelisten nicht aus den Augen verlieren. Es ist die Belehrung und Überzeugung derer, die jene Hoffnung auf die Ankunft des Messias bereits kannten und theilten. Darum beim Matthäus die häufigen Citate aus dem A. T., um zu erweisen, Christus sei wirklich der längst Erwartete. Ihm aber, als dem ältesten, schliefsen sich die beiden andern Evangelisten in dem Tone und Geiste der Erzählung um so mehr an, als diese durchaus populär gehaltene Darstellung, ohne alle Speculation über das göttliche Wesen in Christo, dem einfachen Evangelienvortrage in den Gemeinden selbst entsprach, dem alle drei Evangelien überhaupt mehr oder weniger ihren Ursprung verdanken. Wurde aber hierin Christus vor Allem als der erwartete und nun wirklich erschienene Messias dargestellt, so war damit auch seine über die Menschheit erhabene, gottähnliche Natur erwiesen (s. ob.), und die Evangelisten hatten gar nicht nöthig, diese noch durch besondere Versicherungen hervorzuheben. Dafs sie selbst aber dieselbe nicht blofs anerkannten, sondern mit dem Ausdruck *υἱὸς θεοῦ*, wenn sie selbst ihn von Christo gebrauchen (vgl. Marc. 1, 1. Matth. 3, 17. 17, 5. Marc.

1, 11. 9, 7. Luc. 3, 22. 9, 35.), auch die metaphysische Abkunft Christi von Gott bezeichnen wollen, geht theils aus der ganzen Art und Weise, wie sie von dem wunderbaren Wesen Christi reden, theils aber aus dem zweiten, gewöhnlich unbeachtet bleibenden Punkte hervor, dafs sie nämlich als unmittelbare Schüler der Apostel, die jene Abkunft unbestritten lehren, auch keinen andern Sinn mit jenem Ausdruck verbinden konnten, als eben die Apostel, ihre Lehrer, damit verbunden hatten. Marcus und Lucas, als Schüler des Petrus und Paulus, mufsten nothwendig den christlichen Begriff des *υἱὸς θεοῦ* kennen gelernt und in sich aufgenommen haben, wie denn das von Lucas öfter angeführte *ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου* (Act. 9, 14. 21., vgl. 2, 21. 22, 16.) deutlich zeigt, wie zur apostolischen Zeit die Christen überhaupt den Erlöser als Sohn Gottes selbst im Gebet anriefen, Lucas selbst also unmöglich geringer von Christo denken konnte. Matthäus aber würde, wenn er nicht als Apostel, im Umgange mit dem Erlöser, von der jüdischen Vorstellung des Messias zur christlichen übergegangen wäre, eine Ausnahme von allen uns bekannten Aposteln gemacht haben, was nicht einmal von seinem griechischen Überarbeiter, um so weniger von ihm selbst anzunehmen ist, da uns gerade in *seinem* Evangelium jene bedeutungsvollen Worte Christi, die seine göttliche Natur nothwendig voraussetzen, aufbehalten sind (Matth. 11, 27. 28. 19—20.).

B. In diesem Sinne und Geiste ist nun aber auch die vom Marcus und Lucas berichtete *Himmelfahrt* des Herrn zu fassen. Die wunderbare Erscheinung Christi auf Erden, d. i. seine Geburt, und sein wunderbares Verlassen der Erde stehen offenbar beim Lucas in innigem Zusammenhang und weisen für jeden Unbefangenen deutlich auf *die* Vorstellung desselben hin, dafs Christus seinem innersten Wesen nach aus der höheren Welt herabgekommen und nach Vollendung seines Werkes in dieselbe höhere Welt zurückgekehrt sei. Gerade in Bezug auf das Letztere nämlich schliefst sich Lucas, wie auch Marcus, recht augenscheinlich der apostolischen Lehre und Verkündigung selbst an; denn der Paulinische Ausdruck: *ἀνελήφθη* (1 Tim.

3, 16.), er ward aufgehoben, findet sich nicht nur zwei Mal beim Lucas, und zwar ein Mal ohne jeden weiteren Zusatz (*ἀνελήφθη*, Act. 1, 1.), und sodann mit den Worten: von euch in den Himmel (*ὁ ἀναληφθεὶς ἀφ' ὑμῶν εἰς τὸν οὐρανόν*, Act. 1, 11.), sondern auch Marcus hat ihn (*ἀνελήφθη εἰς τὸν οὐρανόν*, Marc. 16, 19.); ja beim Lucas findet sich selbst das von jenem Zeitwort abgeleitete Substantiv *ἀνάληψις* für Hinaufnahme Christi in den Himmel; denn er sagt: „Es geschah aber, da die Tage seiner Hinaufnahme sich erfüllten" (*ἐγένετο δὲ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήψεως αὐτοῦ*, Luc. 9, 51.). Schon hieraus wird klar, dafs sowohl Lucas, als Marcus die Lehre von der Himmelfahrt Christi nicht aus einer späteren Tradition, sondern vom Apostel Paulus selbst überkommen hatten, dem sie sich auch, wie dem Petrus, in der damit verbundenen Vorstellung, ja selbst in den Worten darüber genau anschliefsen; denn sie lehren: „Und er (Christus) setzte sich zur Rechten Gottes" (*καὶ ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ*, Marc. 16, 19., vgl. Act. 5, 31. 7, 55.). Aus dem oben angeführten, von Lucas gebrauchten Verbum *συμπληροῦσθαι* aber ergiebt sich aufserdem, dafs derselbe die ganze Zeit des irdischen Lebens Christi als eine von Gott zuvor in ihrer Dauer bestimmte und die Rückkehr Christi in den Himmel als das nothwendige, ebenfalls zuvor bestimmte Ende derselben ansieht; denn er redet von einem Erfülltwerden dieser Zeit. Danach aber, das ist der natürliche Schlufs, theilte er auch die Vorstellung seines Lehrers Paulus, dafs Christus nur auf eine bestimmte Zeit auf die Erde herabgesandt und nach Erfüllung dieser Zeit wieder in den Himmel hinaufgenommen ward. Für diese Hinaufnahme Christi in den Himmel gebraucht er aber noch die jenem *ἀναλημφθῆναι* durchaus entsprechenden Ausdrücke: *ἀναφέρεσθαι εἰς τὸν οὐρανόν* (Luc. 24, 51.), *ἐπαρθῆναι* (Act. 1, 9.) und *πορεύεσθαι εἰς τὸν οὐρανόν* (Act. 1, 10. u. 11.) und beschreibt dieselbe so, dafs sie danach den Jüngern wirklich sichtbar war (*βλεπόντων αὐτῶν*, Act. 1, 9.). Was nun auch gegen die geschichtliche Wirklichkeit dieser wunderbaren Begebenheit vorgebracht ist, seien es kritische, seien es physikalische Gründe und

Einwendungen: haben wir hier wirklich apostolische Lehre, und beruhet vor Allem der Bericht des Lucas, wie er selbst versichert, auf dem Zeugnifs der *αὐτόπται* (Luc. 1, 2.), so läfst sich einer so vollkommen beglaubigten Thatsache gegenüber auch mit den scheinbarsten Gründen nichts ausrichten. Apostolische Lehre aber haben wir wirklich vor uns; denn Paulus gebraucht, wie wir oben gezeigt, dasselbe *ἀναλημφθῆναι*, wie Marcus und Lucas, und erklärt es noch deutlicher durch *ἀναβῆναι ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν* (Eph. 4, 10., vgl. 2, 6.); Petrus aber sagt bestimmt von Christus: *πορευθεὶς εἰς οὐρανόν* (1 Petr. 3, 22.), und hat somit denselben Ausdruck, wie Lucas (s. oben); Johannes endlich läfst den Erlöser selbst die bedeutungsvollen Worte sprechen: *Ὅταν δὲ θεωρῆτε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἀναβαίνοντα, ὅπου ἦν τὸ πρότερον* (Joh. 6, 62.), und bezeichnet hier gerade durch das *θεωρεῖν* mit dem Participium deutlich genug, wie die Jünger selbst Augenzeugen des Hinaufsteigens Christi zum Himmel sein würden. Alle diese Aussprüche nun auf Christi Hingang zum Vater, der mit seinem Tode erfolgt sei, zu beziehen, ist und bleibt reine Willkür, die man im Grunde durch nichts zu rechtfertigen weifs, als durch die vermeintliche Unmöglichkeit, welche menschliche Augen in dem wunderbaren Ereignifs der Himmelfahrt Christi erblicken wollen.

Dafs aber alle drei Evangelisten Christo nach seiner sichtbaren Erhebung zum Himmel himmlische, d. i. göttliche, Macht zuschreiben, zeigen unläugbar ihre Worte. Matthäus führt am Schlusse seines Evangeliums die Worte Christi an, dafs ihm alle Macht gegeben im Himmel und auf Erden; Marcus sagt, dafs er sich gesetzt zur Rechten Gottes, und dafs bei der Verkündigung des Evangeliums durch die Apostel der Herr mitgewirkt und die Lehre bekräftigt habe durch die begleitenden Zeichen (*τοῦ κυρίου συνεργοῦντος καὶ τὸν λόγον βεβαιοῦντος διὰ τῶν ἐπακολουθούντων σημείων*, Marc. 16, 19—20.); Lucas endlich giebt in der Apostelgeschichte nicht blofs die Worte der Apostel von der Erhöhung Christi zur Rechten des Vaters wieder (Act. 5, 31., vgl. c. 7, 55. 56.), sondern erzählt aufserdem, dafs durch ihn und

durch den Glauben an ihn fort und fort Kranke geheilt wurden (Act. 3, 16. 9, 17 f. 34. u. s. w.), und dafs der Auferstandene selbst sich dem Paulus wiederholt geoffenbart und zu ihm geredet habe (Act. 9, 4—6., vgl. 26, 14—18. — c. 22, 17 ff. 23, 11 ff.; vgl. auch Act. 9, 10 ff.). Dafs sich endlich alle drei Evangelisten Christum auch als den künftigen Richter der Welt dachten, zeigen vor Allem die von ihnen berichteten Reden Christi von seiner Wiederkunft zum Gericht (Matth. 24. u. 25. Marc. 23. Luc. 21.).

Trotz dieser hocherhabenen Vorstellung von der Person Christi ordnen indessen auch sie den Erlöser ganz bestimmt dem Vater unter. Nicht blofs seine Sendung, seine Erzeugung, die ihm von Gott verliehene Macht, die sie in ihm erblicken (vgl. Luc. 9, 43. 5, 17. Matth. 9, 8.), die Unterordnung unter den Willen des Vaters im Gebet, die Übergabe der Herrschaft an ihn durch den Vater führen darauf, sondern in zwei ganz bestimmten Fällen zeigt sich auch, dafs Christo von ihnen absolute göttliche Allwissenheit nicht zugeschrieben sein konnte. Marcus nämlich erzählt ganz einfach von ihm: „Da er einen Feigenbaum von fern sah, der Blätter hatte, ging er hin, ob er etwas an ihm fände" (*καὶ ἰδὼν συκῆν μακρόθεν ἔχουσαν φύλλα ἦλθεν, εἰ ἄρα εὑρήσει τι ἐν αὐτῇ*, Marc. 11, 13.). Hier weist das *ἄρα* offenbar auf einen Schlufs hin, der vom Erlöser aus dem Blätterhaben des Baumes gezogen ward; nun aber täuschte ihn dieser Schlufs; denn der Feigenbaum hatte keine Frucht, da es heifst: „Und da er hinzukam, fand er nichts, denn Blätter; denn es war nicht Feigenzeit" (*οὐ γὰρ ἦν καιρὸς σύκων*). Wollen wir nun an den ganz einfachen Worten nicht drehen und deuten, so hatte hier der Erlöser zuvor nicht gewufst, dafs jener Feigenbaum trotz seines Blätterschmuckes ohne Früchte war. Bezieht sich dieser Fall aber auch nur auf das irdische, d. i. menschliche, Dasein des Erlösers, und könnte daraus auch noch immer nicht ein sicherer Schlufs auf die Vorstellung der Evangelisten von der Allwissenheit Christi seiner höheren Natur nach gezogen werden, so ist diefs Letztere doch aus den Worten möglich, die sie aus des Erlösers

eigenem Munde wiedergeben, dafs nämlich Tag und Stunde seiner Wiederkunft und des Weltendes Niemandem, auch ihm selbst nicht, sondern nur dem Vater bekannt sei (Marc. 13, 32. Matth. 24, 36.). Hier schliefst das οὐδείς οἶδε bei Matthäus und Marcus schlechterdings das Mitwissen jedes Andern aus, was der Erstere durch das μόνος bei πατήρ, nämlich εἰ μὴ ὁ πατήρ μου μόνος, der Letztere aber durch den ausdrücklichen Zusatz: οὐδὲ ὁ υἱός, noch besonders hervorhebt. Nicht seiner menschlichen Natur nach ist hier Christus von dem Mitwissen ausgeschlossen, nicht als υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, sondern schlechthin als υἱός, d. i. seiner göttlichen Natur nach; denn darauf führt nicht blofs das einfache υἱός ohne Zusatz, sondern auch das dicht Vorhergehende: οὐδὲ οἱ ἄγγελοι ἐν οὐρανῷ, als dessen Steigerung noch das οὐδὲ ὁ υἱός erscheint. Als Grund dieses Ausschliefsens Aller aber, auch des Sohnes, von dem Wissen um jene Zeit führt Lucas an, dafs der Vater diese Zeit in seiner eigenen Macht festgesetzt habe (ἔθετο ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ, Act. 1, 7.), so dafs des Vaters ἐξουσία in dieser Hinsicht offenbar als eine eigene, von der des Sohnes noch verschiedene, gedacht ist.

Am Schlufs dieser Darstellung von der Natur und dem Wesen Christi, wie die drei Evangelisten sie fassen, haben wir indefs noch auf eine Äufserung Rücksicht zu nehmen, die sich beim Lucas findet, und wonach Christus nur als ein ἀνὴρ προφήτης, δυνατὸς ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ ἐναντίον τοῦ θεοῦ καὶ παντὸς τοῦ λαοῦ, bezeichnet ist (Luc. 24, 19.). So nennen ihn nämlich die beiden nach Emmaus wandernden Jünger, und man meint, hier sei die Vorstellung, welche die Jünger Jesu überhaupt von ihm gehabt, und welche auch die drei Evangelisten in ihren Berichten festgehalten hätten, klar und deutlich wiedergegeben; eine höhere, göttliche Natur in ihm, eine metaphysische Abkunft seines geistigen Wesens von Gott, hätten sie daher nicht gekannt. Allein ein Mal übersieht man hierbei, dafs jene Worte nicht von Jüngern kommen, die zu der Zahl der Zwölfe gehörten und des vertrauteren Umgangs mit Jesu, sowie diese, gewürdigt waren (vgl. v. 33.); sodann aber ist der Inhalt jener

Worte augenscheinlich das, was sie auch nach dem Tode des Erlösers, d. i. nachdem ihre Hoffnung, er sei der Messias (ὁ μέλλων λυτροῦσθαι τὸν Ἰσραήλ, v. 21.), völlig vernichtet worden, noch immer als Eindruck seiner Persönlichkeit festhielten, ganz abgesehen davon, dafs schon die einfachste Vorsicht einem durchaus Fremden gegenüber, wofür sie den Erlöser hielten (v. 18.), ihnen gebieten mufste, ihres Herzens innerste Gedanken nicht alle auszusprechen. Was sie zu jenem Fremdling sagen können, und zwar vor Gott und allem Volk, das sagen sie, ohne hinzuzusetzen, was sie sonst etwa noch über sein Wesen gedacht. Diefs zu thun, mufste ihnen schon darum auch ganz unnütz erscheinen, weil sie selbst mit dem Tode Christi sich in ihrer Hoffnung für getäuscht hielten (v. 21.). Widerspricht daher diese Stelle keineswegs der bei den drei ersten Evangelisten vorhandenen Grundvorstellung von dem über die Menschen erhabenen Wesen Christi, so zeigt sich diese Vorstellung nicht minder deutlich in dem, was sie von dem ganzen Werke Christi berichten.

§. 33.

Fortsetzung.

2) Die Darstellung des Werkes Christi macht zunächst ganz besonders den Zweck klar, zu welchem die drei ersten Evangelien geschrieben wurden. Die Erfüllung dessen nachzuweisen, was man von dem Messias erwartet hatte, und zwar in einem viel höheren, edleren Sinne, als das Volk Israel es geahnet, ist die Haupttendenz der Evangelisten. Sofern nun Christus selbst bei seinem grofsen Erlösungswerke in die Erwartung seines Volkes einging, an sie anknüpfend, sie vergeistigend und in höherem, göttlichem Sinne und Geiste erfüllend, schildern nun auch die drei ersten Evangelisten das Werk Christi auf Erden mit vollkommen historischer Treue; denn gerade so, wie sie berichten, mufste Christus unter seinem Volke redend und handelnd auftreten, wollte er die Verheifsungen der Propheten erfüllen und als der verheifsene Heiland und Retter

der Welt überhaupt Glauben finden. Die Johanneische Darstellung des Lehrens und Wirkens Christi auf Erden unterscheidet sich daher von der synoptischen wesentlich darin, dafs in ihr bei weitem weniger dieses Eingehen Christi auf die Erwartungen seines Volkes, dieses Lehren und Predigen Christi nach den im Volke vorhandenen Vorstellungen und Begriffen, diese durchaus populären, meist in kurzen Sentenzen und Gleichnissen gehaltenen Reden Christi vorkommen; nur die einzelnen tieferen, geheimnifsvolleren, längeren Äufserungen Christi über seine Person und sein Werk sind Gegenstand des Johanneischen Berichtes, und wie des Johannes Gemüth sich durch sie ganz besonders angezogen fühlte und er von der göttlichen Hoheit Christi überzeugt war, so giebt er sie zu gleichem Zwecke auch seinen Lesern, die als gebildetere Christen dafür, gleich ihm, Sinn und Empfänglichkeit hatten. Erst mit Johanneischem Auge sehen wir daher in der durchaus populären Weise, in der Christus bei den Synoptikern lehrt und predigt, den durchaus tiefen Gehalt und den göttlichen Geist, der auch in diesen einfachen Worten zu uns redet. Nicht ein anderer Christus ist es, der uns aus den Synoptikern entgegentritt; es ist vollkommen derselbe, der beim Johannes redet, nur treu und wahr uns vor Augen gestellt, wie er dem Volke, und in des Volkes Vorstellungen eingehend, das grofse Werk verkündet, das der Vater ihm gegeben, dafs er es thun sollte. Erwartete daher das Volk von seinem Messias vor Allem, wie wir früher gesehen, die Herstellung eines grofsen israelitischen Reiches, so ist die Verkündigung der *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, die jetzt erschienen, der Hauptinhalt des *κήρυγμα*, mit dem Jesus selbst (Marc. 1, 14. Matth. 4, 17. 23. 9, 35. Luc. 4, 44. 8, 1.) und die von ihm ausgesandten Jünger (Marc. 3, 14. 6, 12. Luc. 9, 2. 6.) sich überall an das Volk wenden. In welchem Sinne und Geiste aber der Herr selbst dieses Reich Gottes fafste und verkündete, haben wir oben bei der Lehre Christi gesehen, und es bedarf diefs hier um so weniger der Wiederholung, da die drei ersten Evangelisten sich dabei nur referirend verhalten. Gerade in diesem *κηρύσσειν* sehen sie daher auch das Hauptgeschäft

Christi, und sie erzählen wiederholt, dafs er im ganzen Lande umhergezogen und namentlich in den Synagogen aufgetreten sei *κηρύσσων καὶ διδάσκων* (Matth. 11, 1. Marc. 1, 39.). Daher ist gerade auch das *διδάσκειν* des Herrn das, was am häufigsten von ihnen erwähnt und hervorgehoben wird (vgl. Marc. 1, 21. 2, 13. 4, 1. 2. 6, 2. 6. 34. 10, 1. Luc. 4, 15. 31. 5, 17. 6, 6. 13, 10. 22. 19, 47. 20, 1. 21, 37., vgl. Act. 1, 3.). Die von dem Herrn erzählten Wunder aber gehören ihnen nothwendig mit zu jenem *κήρυγμα*, da sie nach ihrer Überzeugung den Beweis enthalten, dafs das Reich Gottes wirklich gekommen, und der Herr wirklich der Verheifsene sei. Was daher der Herr gethan und was er gelehrt, das ist der Hauptinhalt ihrer Erzählung; weshalb auch Lucas gerade diese beiden Punkte, das *ποιεῖν* und *διδάσκειν* des Herrn, für den Inhalt seines *πρῶτος λόγος*, d. i. seines Evangeliums, erklärt (Act. 1, 1.). Unter den Begriff dieses *διδάσκειν* fällt bei den Synoptikern nun aber Alles, was der Herr von der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* theils direct, theils in parabolischer Redeweise verkündet, und insofern er gerade hierbei auch neue Aufschlüsse gab über Gott selbst, seinen Willen, die Art seiner Verehrung, die Erfüllung seiner Gebote, weisen sie durch den treuen Bericht dessen, was der Herr gelehrt, zugleich thatsächlich nach, dafs auch die messianische Erwartung von der Religionsverbesserung und Sittenreinigung durch den Messias vollkommen von Christo erfüllt sei. Nicht anders ist es mit der Sündenvergebung, die man durch den Messias zu erlangen hoffte. Hier weist Matthäus nach, wie schon bei der Verkündigung der Geburt Christi verheifsen worden sei, dafs er sein Volk retten werde von seinen Sünden (*σώσει ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν*, Matth. 1, 21.), zeigt, wie des Jesaias Verkündigung in ihm erfüllt worden, dafs er zerknicktes Rohr nicht zerbrechen und glimmendes Docht nicht auslöschen werde, d. i. die von Sünden und im Gefühl derselben Gebeugten nicht hoffnungs- und rettungslos lassen werde (Matth. 12, 20.), erzählt, wie Christus wirklich Sünden vergeben habe (Matth. 9, 2 ff., vgl. Luc. 5, 20 ff. 7, 48—49.), und führt endlich die Worte Christi

selbst an, dafs er sein Leben lasse als Lösegeld für Viele (Matth. 20, 28.), und dafs sein Blut vergossen werde für Viele zur Vergebung der Sünden (Matth. 26, 28.). Mit der Anführung dieser Worte Christi beim Abendmahl weisen aber auch Marcus und Lucas auf diese Bedeutung des Todes Christi unzweideutig hin (Marc. 14, 23—24. Luc. 22, 19—20.); ja Lucas zeigt durch den Gebrauch des Wortes σωτήρ gleich zu Anfang seines Berichtes (Luc. 2, 11.) und durch den Sinn, den er nach Act. 5, 31. 13, 23. ohne Zweifel damit verbindet (vgl. σωτηρία, Act. 4, 12. 13, 26.), dafs die Rettung von Sünden, also die Sündenvergebung, in Christo wirklich und allein zu finden sei. Auch wenn wir auf den Begriff achten, den alle drei Synoptiker mit dem Worte σώζεσθαι verbinden, wird uns klar, dafs sie darunter ein Gerettetwerden von Sünden und Sündenstrafen und in Folge dessen erst ein Theilnehmen an dem messianischen Heil verstehen. Denn gebrauchen sie das Wort auch zunächst von dem Gerettet- oder Befreietwerden von Krankheiten (vgl. Matth. 9, 21. Marc. 5, 23. 28. 6, 56. Luc. 8, 36. Act. 4, 9. 14, 9.) und aus Todesgefahren (Matth. 14, 30. 27, 40. 41. 49. Luc. 23, 35. 37. 39. Act. 27, 20., vgl. διασώζεσθαι, Act. 27, 43. 44. 28, 1. 4.), so bezeichnen sie damit doch auch zugleich ein Gerettet- und Befreietwerden der Seele, nämlich von dem ewigen Verderben, dem ewigen Tode (Matth. 19, 25. Marc. 10, 26. Luc. 13, 23. 18, 26. Act. 15, 1., vgl. 16, 30.), und dafs diefs gerade durch das Retten von den Sünden und den Strafen der Sünden geschieht, zeigt das σώζειν ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν (Matth. 1, 21.). Diese Rettung aber bedingt die Theilnahme an dem herrlichen, ewigen Reiche Gottes, welches alle drei Synoptiker bei der nahen Wiederkunft Christi erwarten. In Beziehung hierauf ist daher das σώζειν der Synoptiker ein Retten von dem Strafgericht bei der Wiederkunft Christi, als des höchsten und letzten Richters, und in Folge dessen ein Theilnehmen an der dann folgenden Seligkeit (vgl. Matth. 10, 22. 24, 13. Marc. 13, 13. Luc. 13, 23.; auch Matth. 24, 22. Marc. 13, 20.); daher denn auch Lucas die Christen, als die, welche von jenem Gericht einst gerettet und also selig werden, gerade

wie Paulus (1 Cor. 1, 18. 2 Cor. 2, 15.), τοὺς σωζομένους nennt (Act. 2, 47.). Endlich aber ist es die Erwartung der Bekehrung aller Völker, welche von jeher einen Hauptbestandtheil der messianischen Hoffnung bildete, und welche daher von den Synoptikern ebenfalls als von Christus zu erwarten dargestellt wird. Schon von der Maria erzählt Lucas, dafs sie in ihrem Lobgesange vor der Geburt des Erlösers der Verheifsung gedacht, die dem Abraham und seinem Samen gegeben worden (Luc. 1, 54—55.). Das ist aber die Verheifsung, dafs durch Abraham und seinen Samen alle Völker der Erde gesegnet werden sollen. Matthäus aber wendet auf den Erlöser die Worte des Jesaias vom Knechte Gottes an (Jes. 42, 1—4.) und sagt, dafs er das Recht (oder Gericht, κρίσιν) den Völkern verkünden und sieghaft das Recht verbreiten (oder sieghaft das Gericht ausführen, ἕως ἂν ἐκβάλῃ εἰς νῖκος τὴν κρίσιν) werde, und dafs auf seinen Namen Heidenvölker hoffen werden (Matth. 12, 18—21.). Auch die von Matthäus und Marcus ausdrücklich angeführten Worte Jesu, wonach seine Jünger alle Völker bekehren und allen Menschen das Evangelium verkündigen sollen (Matth. 28, 19. Marc. 16, 15.), gehören offenbar hierher.

Wiewohl nun aber die drei Synoptiker in der Darstellung des Werkes Christi, sowie seiner Persönlichkeit, vollkommen harmoniren, und somit alle drei nachweisen, wie in Christo das ewige Heil erschienen, und er selbst der sei, durch den die messianischen Erwartungen der Juden und alle von dem Messias gegebenen Verheifsungen Gottes wirklich in Erfüllung gegangen seien, so ist doch nicht zu übersehen, dafs bei aller Übereinstimmung jeder der drei Synoptiker noch seine besondere Eigenthümlichkeit hat. Matthäus nämlich hat bei seiner Darstellung offenbar vorzugsweise Judenchristen im Auge; denn er führt nicht blofs häufiger Citate des A. T. aus des Erlösers eigenem Munde an, sondern er selbst citirt im Vergleich mit den beiden andern Evangelisten viel öfter Worte und Stellen des A. T., um zu zeigen, wie dieselben in Christo ihre Erfüllung ge-

funden (so Matth. 1, 22—23. 2, 5—6. 15. 17—18. 23. 3, 3. 4, 6. 14—16. 8, 17. 12, 17—21. 13, 35. 21, 4—5. 27, 9—10. 35.). Dazu kommt, dafs er jüdische Gebräuche als seinen Lesern bekannt voraussetzt und nicht, wie die beiden andern Evangelisten, erst erklärt*), auch den ganzen Zweck der Sendung Jesu als zunächst auf die Juden sich beziehend darstellt (Matth. 10, 5—6. 15, 21., vgl. 19, 28 — c. 21, 43. und 8, 11—12.). Endlich aber hat er viel häufiger, als die beiden andern Synoptiker, Strafreden Jesu gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten, was für die Judenchristen, namentlich in Palästina, wo sie dem Einflusse jener und der Verleitung zum Abfall vom Evangelium durch sie besonders ausgesetzt waren, von grofser Wichtigkeit war. Aufserdem charakterisirt den Matthäus noch die öftere Zusammenstellung des seinem Inhalte nach Zusammengehörigen (Matth. 5—7. c. 13.), wozu den Verfasser vielleicht gerade die Benutzung der Worte oder Reden des Herrn (*λόγια τοῦ κυρίου*), wie der Apostel Matthäus sie selbst aufgezeichnet (Euseb. III, 39.), veranlafst haben mag. Beim Marcus dagegen zeigt sich als besondere Eigenthümlichkeit, dafs er sein Evangelium nicht sowohl für Juden-, als vielmehr für Heidenchristen geschrieben hat; denn dafs er zunächst wirklich lateinische Leser seines Evangeliums im Auge hatte, zeigt die Erklärung der beiden Scherflein der Wittwe durch einen römischen Quadrans (Marc. 12, 42.); aufserdem aber erklärt er die Sitten und Gebräuche der Juden (vgl. Marc. 7, 3—4.), läfst die häufigen Citate aus dem A. T., selbst die Geschichte der Geburt Jesu, auch die eine besondere Bevorzugung der Juden enthaltenden Stellen, sowie die Strafreden gegen die Pharisäer, ganz weg und giebt dagegen eine genauere Erzählung einzelner wunderbarer Heilungen des Erlösers, wobei er selbst besondere Nebenumstände berichtet (Marc. 2, 1—12. 7, 32. 8, 22 ff.). Lucas endlich, dessen Übereinstimmung mit seinem Lehrer Paulus unverkennbar ist (vgl., was die Rechtfertigungslehre betrifft, Luc. 17, 7—10. 15, 11 ff. 18, 14.,

*) Notizen wie c. 1, 23. 27, 8. 33. 46. sind erst vom Übersetzer hinzugefügt, weil dieser schon aufserpalästinensische Leser im Auge hatte, wie schon aus dem Übersetzungsunternehmen erhellt.

den Abendmahlsbericht Luc. 22, 19—20. mit 1 Cor. 11, 23—25., die Freiheit vom jüdischen Speisegesetz Luc. 10, 8. mit 1 Cor. 10, 25., den Universalismus überhaupt Luc. 4, 25—27. 9, 52—56.), stellt den Erlöser als den Heiland aller Völker dar und erzählt daher auch, was der Herr in Bezug auf andere Nationen gesagt und gethan (Luc. 10, 25—37. 17, 11—19.), und wie er siebzig Jünger gewählt und ausgesandt habe (Luc. 10, 1 ff.). Aufser mehreren besonderen Einzelnheiten im Leben des Erlösers aber, welche die beiden ersten Evangelisten nicht haben, und die den genauen Forscher nach Allem, was den Erlöser betraf, bekunden (vgl. die Heilung Luc. 13, 11—13. und die Einzelnheiten bei der Verklärung, c. 9, 28—36., und dem Tode und der Auferstehung Christi), theilt er noch ganz besonders die Veranlassungen zu den einzelnen Reden Jesu und viele Parabeln mit, welche theils den evangelischen Lehrstoff erweitern, theils das Reich Gottes in seinen einzelnen Beziehungen noch genauer schildern.

Dieſs Reich Gottes nun ist nach der ganzen Darstellung der Synoptiker nichts Anderes, als die grofse Veranstaltung Gottes, durch seinen Sohn die Sünder zu retten. Das zeigen unwiderleglich die von ihnen aus des Erlösers eigenem Munde angeführten Worte (vgl. z. B. Matth. 13, 47 ff. 4, 19. 18, 11. Luc. 9, 55. 19, 10. Marc. 16, 16.). Daraus aber folgt: 1) dafs sie den Erlöser über das ganze sündige Menschengeschlecht erhaben dachten; denn durch ihn allein soll Alles, was verloren ist, gerettet werden; 2) dafs sie ihn auch über alle vom Geiste Gottes erfüllten Propheten setzten; denn in ihm fanden alle Verheifsungen der Propheten ihre Erfüllung; 3) dafs sie ihn von Gott selbst, seinem himmlischen Vater, dem ganzen Menschengeschlecht zu dem oben angegebenen Zweck gegeben dachten; denn dazu war er, nach den vom Erlöser selbst angeführten Worten, gesandt und gekommen (Luc. 4, 43. Marc. 1, 38.); 4) dafs sie ihn, als Herrn und König in jenem Reich und als Richter in der zukünftigen Welt, eine göttliche Macht und Majestät zuschrieben; denn nach den Gleichnissen und Reden, in denen der Herr selbst sich als den König und Richter be-

zeichnet (Luc. 19, 12. 15. 27. Matth. 25, 14. Luc. 12, 40—48., vgl. Matth. 24, 42. 44. Marc. 13, 34—36. Matth. 7, 22—23.), konnten sie unmöglich anders von ihm denken. Nehmen wir nun hinzu, dafs die ganze Idee des Himmelreiches bei den Synoptikern augenscheinlich darauf beruhet, dafs von dem unsichtbaren Gott die allein zuverlässige Kunde seines Willens, seiner Anordnung und seiner Bestimmung für die einstige Entwickelung der Dinge, die da kommen sollen, durch den Mund Jesu erfolgt ist, und dafs sie demnach dem Erlöser eine Kenntnifs des unsichtbaren Vaters, wie der unsichtbaren Welt, zuschrieben, die Niemand auf Erden hat, noch haben kann (vgl. Matth. 11, 27. 22, 30. Marc. 12, 25. Luc. 20, 35—36.): so ist der Schlufs, dafs sie den Erlöser nicht blofs über alle Menschen, sondern Gott selbst ganz nahe stellten, vollkommen gerechtfertigt; ja derselbe erhält noch durch die von Matthäus angeführte Taufformel, wonach Christus als der Sohn zwischen Vater und heiligen Geist, also zwischen zwei göttliche Wesen, gestellt ist (Matth. 28, 19.), eine mehr als hinreichende Bestätigung.

3) Auf diese Ansicht der Synoptiker von der Person Christi führt endlich auch ihr Gebrauch der Wörter πίστις und πιστεύειν. Denn nicht blofs da, wo sie Worte des Erlösers referiren (s. oben die Lehre Christi selbst), sondern auch da, wo sie in ihrem eigenen Namen reden, führt der Sinn jener beiden Wörter nothwendig auf eine höhere Macht und Natur, die sie in Christo anerkannten. In dem Worte πίστις nämlich liegt auch bei ihnen ganz offenbar der Grundbegriff des vollen Vertrauens, und zwar zunächst, und das ist wohl zu beachten, zu der wunderbaren, übermenschlichen Macht Christi; denn als man einen Gichtbrüchigen zum Erlöser bringt, dafs er ihn heile, erzählen sie ganz einfach: „Und da Jesus ihren Glauben sah" (ἰδὼν τὴν πίστιν αὐτῶν), d. i. ihr Vertrauen zu ihm, dafs er die Macht habe, ihn zu heilen (Matth. 9, 2. Marc. 2, 5. Luc. 5, 20.). Ebenso sagt Lucas vom Paulus, als dieser einen Lahmen heilt: „Und da derselbe (Paulus) sah, dafs er Glauben hatte, geheilt zu werden" (ὅτι πίστιν ἔχει τοῦ σωθῆναι, Act. 14, 9.). Daher drückt denn auch das von den Syn-

optikern noch häufiger gebrauchte ἀπιστία zunächst Mangel oder völlige Abwesenheit jenes Vertrauens zu der Macht Christi aus; denn sie erzählen, dafs Jesus in Nazareth nicht viele Wunder that wegen ihres Unglaubens (διὰ τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν, Matth. 13, 58., vgl. Marc. 6, 5.), und dafs Jesus sich gewundert über ihren Unglauben (Marc. 6, 6.). Aber auch Mangel an Vertrauen zu den Worten Jemandes liegt in jener ἀπιστία; denn Marcus erzählt vom Erlöser: „Und er schalt ihren Unglauben, dafs sie denen, die ihn auferstanden gesehen, nicht geglaubt hatten" (Marc. 16, 14.). Beides endlich, nämlich Mangel an Vertrauen zu den Worten, wie zu der Macht des Erlösers, liegt in dem Worte, wenn der Vater eines kranken Knaben auf des Erlösers Äufserung: „Alles ist möglich dem Gläubigen," antwortet: „Ich glaube, Herr; hilf (aber auch) meinem Unglauben" (βοήθει μου τῇ ἀπιστίᾳ, Marc. 9, 24.). Dafs aber in der πίστις wirklich der Begriff des festen, zweifellosen Bauens, auch auf die Hülfe und Macht Gottes, liegt, zeigen die von den Jüngern angeführten Worte, die sie zum Herrn sprechen: „Vermehre unsern Glauben" (πρόσθες ἡμῖν πίστιν, Luc. 17, 5.); denn nach v. 6. ist hier von dem bergeversetzenden Glauben die Rede. Eben weil nun aber das feste, sichere Vertrauen zu der Macht und dem Willen Jemandes der Grundbegriff ist, der auch nach den Synoptikern in der πίστις liegt, so kann das von Lucas gebrauchte πίστις εἰς Χριστόν (Act. 24, 24.) unmöglich anders gefafst werden, als für das sich auf Christus richtende volle Vertrauen des Herzens, d. i. das Vertrauen auf seine Macht, seine Hoheit, seine Worte, so dafs die Anerkennung seines über die Menschen erhabenen, göttlichen Wesens nothwendig mit darin inbegriffen ist. Auch wo Lucas das Wort πίστις ohne weiteren Zusatz gebraucht, ist daher aus dem Zusammenhange klar, dafs er jenes Vertrauen des Herzens zu der Hoheit und Macht Christi meint, worin gerade die Überzeugung von seiner Messianität bestand (Act. 6, 7. 11, 24. 13, 8. 16, 5.); weshalb er auch von einem Gestärktwerden im Glauben (στερεοῦσθαι τῇ πίστει, Act. 16, 5.) spricht. Das Verbum πιστεύειν

hat daher auch bei den Synoptikern nicht die Bedeutung des bloſsen Meinens und Fürwahrhaltens; denn dafür findet sich *νομίζειν* (Act. 7, 25. 16, 27.) und *δοκεῖν* (Act. 27, 13.); sondern Vertrauen haben zu Jemandem, auf ihn und seine Worte bauen; darum ist entweder ein Dativ der Person hinzugesetzt, z. B. *αὐτῷ*, sc. *τῷ Ἰωάννῃ* (Matth. 21, 25. Marc. 11, 31. Luc. 20, 5.), oder *τῷ Ἰησοῦ* (Matth. 27, 42.), ferner *ἐκείνοις* (Marc. 16, 13. 14.), auch *τῷ Φιλίππῳ* (Act. 8, 12.), wobei das eigentliche Object aus dem Zusammenhange leicht zu ergänzen ist; oder es steht als Object ein ganzer Satz dabei, z. B. „daſs das dir vom Herrn Verkündigte in Erfüllung gehen wird" (Luc. 1, 45.), oder: „daſs er ein Jünger wäre" (Act. 9, 26.); oder es steht endlich ein Dativ der Sache dabei, der man Vertrauen schenkt, z. B. *τοῖς λόγοις μου* (Luc. 1, 20.). In diesem Sinne steht auch das Gegentheil *ἀπιστεῖν* mit dem Dativ für: kein Vertrauen, keinen Glauben schenken, z. B. *αὐταῖς*, sc. *ταῖς γυναιξί* (Luc. 24, 11.), oder das Object ist als ein ganzer Satz aus dem Zusammenhange hinzuzudenken, z. B.: „Da sie hörten, daſs er lebe —, glaubten sie nicht" (*ἠπίστησαν*, Marc. 16, 11., vgl. Luc. 24, 41. *ἀπιστούντων αὐτῶν*). In Bezug auf die Person Christi aber liegt in dem *πιστεύειν* sowohl das feste Vertrauen zu der Wahrheit, daſs er der Messias sei, als auch das entschiedene Vertrauen zu ihm, als dem Sohn Gottes, d. i. seiner höheren Würde und Macht; denn wenn der Kämmerer zum Philippus spricht: „Ich glaube, daſs Jesus Christus der Sohn Gottes ist" (*πιστεύω τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ εἶναι τὸν Ἰησοῦν Χριστόν*, Act. 8, 37.), so liegt darin Beides, die feste Überzeugung von der Messianität Jesu, sowie das daraus folgende Bauen und Vertrauen auf die Hoheit und Macht seiner Person. Diese Richtung des vertrauenden Herzens zu dem Erlöser hin drückt Lucas, ganz wie sein Lehrer, der Apostel Paulus (Act. 16, 31. 22, 19. Röm. 4, 5. 24.), und auch Petrus (Act. 11, 17.), noch deutlicher durch die Präposition *ἐπί* mit dem Accusativ aus; denn er sagt: „Viele glaubten an den Herrn" (*ἐπίστευσαν ἐπὶ τὸν κύριον*, Act. 9, 42.); auch mit *ἐπιστρέφειν* verbunden: „Eine groſse

Anzahl glaubte und bekehrte sich zum Herrn" (*πιστεύσας ἐπέστρεψεν ἐπὶ τὸν κύριον*, Act. 11, 21.). Auch wo das *πιστεύειν* vom Lucas absolut gebraucht ist und geradezu für: sich zu Christo bekehren, steht, drückt es daher immer doch dieſs Vertrauen des Herzens zu Christo, als dem wahrhaftigen Heiland und Retter, mit aus; so Act. 2, 44. 4, 4. 32. 8, 13. 37. 13, 12. 48. 14, 1. 15, 5. 17, 12. 34. 18, 8. 27.; vgl. auch Marc. 15, 32. Daſs dieſs aber wirklich der Fall ist, zeigt deutlich der zuweilen dabei stehende Dativ, nämlich *πιστεύειν τῷ κυρίῳ* (Act. 5, 14. 18, 8.), wofür auch ein Mal selbst *πιστεύειν τῷ θεῷ* steht (Act. 16, 34.). Das Gegentheil dieses Vertrauens drückt Lucas durch *ἀπιθεῖν* aus (Act. 14, 2. 17, 5. 19, 9.), wofür auch *ἀπιστεῖν* (Act. 28, 24.) steht, und wodurch er den entschiedenen Unglauben, d. i. das Verwerfen Christi als des Heilandes und Retters, bezeichnet. Das *πιστεύειν* selbst aber ist auch nach Lucas Sache des Herzens; denn er läſst den Philippus zum Kämmerer sprechen: „Wenn du glaubest von ganzem Herzen" (*ἐξ ὅλης τῆς καρδίας*, Act. 8, 37.), und sagt von dem Barnabas, daſs er in Antiochien die Christen ermahnt habe, mit dem Vorsatze des Herzens bei dem Herrn zu verharren (*τῇ προθέσει τῆς καρδίας προσμένειν τῷ κυρίῳ*, Act. 11, 23.), d. i. den Entschluſs des Herzens, durch den sie sich für den Herrn entschieden hätten, nicht zu ändern. Auch die synonymen Ausdrücke, die Lucas für *πιστεύειν* gebraucht, weisen hierauf hin; denn er setzt nicht nur, wie Paulus (Röm. 14, 14. 2 Tim. 1, 12.), dafür *πεπεισμένον εἶναι* (Luc. 20, 6., vgl. Act. 17, 4. *ἐπείσθησαν*, und Act. 28, 24. *ἐπείθοντο*), sondern gebraucht auch folgende längere Umschreibungen: das Wort des Apostels freudig annehmen (*ἀσμένως ἀποδέχεσθαι τὸν λόγον αὐτοῦ*, Act. 2, 41.), das Wort mit aller Bereitwilligkeit aufnehmen (*δέχεσθαι τὸν λόγον μετὰ πάσης προθυμίας*, Act. 17, 11.), das Wort Gottes annehmen (*δέχεσθαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ*, Act. 8, 14.), dem Herrn beitreten (*προστεθῆναι τῷ κυρίῳ*, Act. 11, 24.). Von den bekehrenden Aposteln aber sagt er, daſs sie Viele zu Jüngern gemacht (*μαθητεύσαντες ἱκανούς*, Act. 14, 21.). Als Mit-

tel dazu nennt er häufig das Überzeugen (πείθειν, Act. 18, 4. 19, 8. 26, 28. 28, 23., vgl. v. 24.), sagt aber ausdrücklich, ganz der Lehre des Apostels Paulus von der Vorherbestimmung gemäfs: „Und es glaubten, so viel ihrer bestimmt waren zum ewigen Leben" (καὶ ἐπίστευσαν ὅσοι ἦσαν τεταγμένοι εἰς ζωὴν αἰώνιον, Act. 13, 48., vgl. Röm. 8, 28—30. 9, 11 ff.). Hieraus erhellt aber auch, wie gerade der Glaube, d. i. das volle Vertrauen zu Christo als dem wahrhaftigen Retter, als die Bedingung des ewigen Lebens von Lucas angesehen ward, wie denn auch das πιστεύειν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ nach den vom Erlöser selbst angeführten Worten (Marc. 1, 15.), neben der μετάνοια, als die Bedingung des Eintritts in die βασιλεία τοῦ θεοῦ bezeichnet wird. Der Glaube an das Evangelium aber schliefst nothwendig die Überzeugung und das feste Vertrauen in sich, dafs Christus wirklich der Verheifsene sei und als solcher jene βασιλεία τοῦ θεοῦ wahrhaftig verkündet und gebracht habe und in vollkommener Herrlichkeit einst noch heraufführen werde. Aus dem Allen geht nun hervor, dafs sowohl Lucas, dem Gebrauche der Wörter πίστις und πιστεύειν beim Paulus sich anschliefsend, als auch Matthäus und Marcus, den Grundbegriff des Vertrauens in jenen Wörtern überall festhaltend, im Erlöser nothwendig eine Macht und Hoheit, der man, wie keinem Menschen, vertrauen könne und solle, voraussetzen mufsten. Läfst sich daher auch bei den Synoptikern nirgends die Benutzung der Logosidee nachweisen, und ist die nähere Entwickelung und Bestimmung des göttlichen Wesens in Christo, wie sie Johannes und Paulus geben, nicht ihre Sache: so erscheint doch auch bei ihnen Christus von einer solchen Höheit, Majestät und göttlichen Machtfülle, dafs jeder Unbefangene beim Lesen ihrer einfachen Berichte fühlt, wie sie sich ihn wesentlich von der Menschheit verschieden und auch mit Gott selbst metaphysisch in der innigsten Verbindung dachten.

4) Achten wir zuletzt auch bei ihnen auf die jüdisch-messianischen Vorstellungen, so haben wir bereits oben nachgewiesen, wie es ihnen gerade darauf ankommt, zu zeigen, dafs in Christo wirklich der verheifsene Messias

erschienen sei, und dafs besonders Matthäus nach der Bestimmung seines Evangeliums für jüdische oder judenchristliche Leser es sich angelegen sein läfst, die Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen in der Person Christi vor Augen zu stellen. Daher bei ihm der constante Ausdruck, mit dem er das Citat irgend einer alttestamentlichen Stelle einleitet: „Auf dafs erfüllet würde der Ausspruch der Propheten oder des Propheten" (ὅπως oder ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τῶν προφητῶν oder διὰ τοῦ προφήτου), wobei er dann häufig auch den Namen des von ihm citirten Propheten hinzufügt (Matth. 2, 23. 4, 14. 8, 17. 12, 27. 13, 35. 21, 4. 27, 35.). Marcus und Lucas dagegen haben bei den wenigen Citaten, die sie geben, den kürzeren Ausdruck: „Wie geschrieben steht" (ὡς oder καθὼς γέγραπται), wobei sie jedoch den Namen des Propheten oder des citirten Buches gewöhnlich ebenfalls nennen (Marc. 1, 2. Luc. 2, 23. 3, 4.). Ein Mal indessen hat Marcus ausdrücklich: „Und so ward die Schrift erfüllet, welche sagt" u. s. w. (καὶ ἐπληρώθη ἡ γραφὴ ἡ λέγουσα, Marc. 15, 28.). Es sahen folglich auch die Synoptiker in den alttestamentlichen Schriften Aussprüche Gottes selbst; weshalb auch Matthäus einige Male sein Citat mit den Worten einleitet: „Auf dafs erfüllet würde der Ausspruch des Herrn (τὸ ῥηθὲν ὑπὸ τοῦ κυρίου) durch den Propheten" (Matth. 1, 22. 2, 15.). Es gab Gott aber seine Aussprüche und namentlich seine Weissagungen durch den heiligen Geist; weshalb Lucas auch vom Simeon sagt: „Und es war ihm geweissagt vom heiligen Geiste" (καὶ ἦν αὐτῷ κεχρηματισμένον ὑπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου, Luc. 2, 26.). Mithin enthielt die ganze Schrift auch nach der Überzeugung der Synoptiker Weissagungen, in denen der heilige Geist von Christus geredet, und in die also von jenem ein Sinn gelegt war, der sich auf Christus bezog, und der erst durch Auslegung verstanden werden konnte. Darum sagt Lucas, dafs Jesus den Emmauntischen Jüngern, von Moses und allen Propheten anfangend, das von ihm in allen Schriften Gesagte auslegte (καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ Μωσέως καὶ ἀπὸ πάντων τῶν προφητῶν διηρμήνευσεν αὐτοῖς

ἐν πάσαις ταῖς γραφαῖς τὰ περὶ αὐτοῦ, Luc. 24, 27.). Wir finden hierin wieder den Schlüssel zu der Deutung alttestamentlicher Aussprüche, die ihrem ursprünglichen, d. i. historischen, Sinne und Zusammenhange nach ganz etwas Anderes bezeichnen. Weil der Geist Gottes in der Schrift redet, so hat er auch, nach der Überzeugung der Synoptiker, in die Worte der Schrift zugleich einen Sinn gelegt, der erst in Christo seine Erfüllung finden sollte und wirklich gefunden hat; es bedarf aber dieser letztere Sinn erst der Auslegung, um auch richtig von Christo verstanden zu werden. Matthäus nun folgt in seinen Anführungen aus dem A. T. meist dem hebräischen Original und citirt durchaus frei nach dem Gedächtnifs, wobei denn Gedächtnifsfehler oder absichtliche Auslassungen nicht verkannt werden können. Wenn nämlich auch Matth. 1, 23. (vgl. Jes. 7, 14.), c. 2, 18. (vgl. Jerem. 31, 15.), c. 3, 3. (vgl. Jes. 40, 3.) nicht ganz genau nach den LXX. angeführt sind, so zeigt sich doch bei den übrigen Citaten (Matth. 2, 6. 15. 23. c. 4, 6. 15—16. c. 8, 18—21. c. 13, 35. c. 21, 5. c. 27, 9—10. 35.) meist augenscheinlich die Benutzung des hebräischen Originals. So lauten z. B. in dem Citat aus Micha über Bethlehem, als den Geburtsort Jesu (Matth. 2, 6., vgl. Micha 5, 1.), die Worte also: „Keineswegs bist du das Geringste unter den Fürsten Juda's" (*ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰούδα*); die LXX. aber haben *ἐν χιλιάσιν*, unter den Tausenden Juda's, wodurch sie das hebräische בְּאַלְפֵי wiedergeben; Matthäus aber leitet diefs nicht von אֶלֶף, sondern von אַלּוּף, Familienhaupt, ab und übersetzt es daher durch *ἡγεμόσιν*. Ferner ist der Ausspruch: „Aus Ägypten rief ich meinen Sohn" (Matth. 2, 15., vgl. Hos. 11, 1.), nach dem hebräischen מִמִּצְרַיִם קָרָאתִי לִבְנִי wiedergegeben, nicht nach den LXX.; denn diese haben für Sohn *τὰ τέκνα αὐτοῦ*. Das Citat aber, dafs Jesus Nazaräer heifsen werde (Matth. 2, 23., vgl. Jes. 11, 2.), ist diefs von dem Klange des hebräischen Wortes נֵצֶר hergenommen, was so viel als צֶמַח, Sprofs oder Sprössling, bedeutet, und womit der Messias bezeichnet ist (Jerem. 23, 5. 33, 15. Zach. 3, 8. 6, 12.); hier aber wird es auf die Herkunft Jesu aus Nazareth oder auf sein Wohnen daselbst gedeutet. Das

Reden Jesu in Parabeln wird durch die Übersetzung des hebräischen בְּמָשָׁל mit *ἐν παραβολαῖς* erklärt (Matth. 13, 35., vgl. Ps. 78, 2.), obwohl das Wort im Zusammenhange des Grundtextes ein Sprachlied, einen Lobgesang bedeutet. Das hebräische יוֹצֵר für Tempelschatz, Gotteskasten, wird, weil es auch Töpfer heifst, was aber dem Zusammenhange im Hebräischen ganz heterogen ist, durch Töpferacker (*εἰς τὸν ἀγρὸν τοῦ κεραμέως*) wiedergegeben (Matth. 27, 10., vgl. Zach. 11, 13.), während die LXX. *εἰς τὸ χωνευτήριον* haben. Gerade an dieser Stelle zeigt sich nun aber auch beispielsweise die überaus freie Benutzung des hebräischen Textes. Nach dem historischen Sinne giebt der Prophet im Namen Jehova's das Hirtenamt über Ephraim auf und läfst sich den Hirtenlohn von dreifsig Sekeln geben, den er nach Jehova's Befehl in den Tempelschatz wirft (Zach. 11, 12—13.). Matthäus nun verwandelt die erste Person Sing. וָאֶקְחָה, und ich nahm, und וָאַשְׁלִיךְ, und ich warf, was der Prophet von sich selbst sagt, in die dritte Person Plur. *ἔλαβον* und *ἔδωκαν*, sie nahmen und sie gaben, womit er die Hohenpriester meint. Dazu läfst er בֵּית יְהוָה, in das Haus Gottes, ganz weg; denn dadurch hätte der Sinn ein ganz anderer werden müssen. Es kam ihm aber nur darauf an, den Kauf des Töpferackers durch die Stelle zu erweisen; daher er denn auch die Worte: אֶל־הַיּוֹצֵר, durch eine seiner Deutung entsprechende Umschreibung, nämlich durch *εἰς τὸν ἀγρὸν τοῦ κεραμέως*, wiedergiebt, wobei er offenbar die Worte: *τὸν ἀγρόν*, ganz frei hineinschiebt und durch das *εἰς* für אֶל nicht die Richtung, sondern die Zweckbestimmung angiebt, nämlich zum Töpferacker, d. i. zu seiner Erwerbung. Auch der Gedächtnifsfehler ist zu bemerken, dafs er die Worte dem Jeremias zuschreibt, während sie Zacharias gesprochen. Ein ähnlicher Irrthum ist auch vom Marcus anzuführen, der die Worte des Maleachi: „Siehe, ich sende meinen Boten vor dir her" (Mal. 3, 1.), dem Jesaias zuschreibt (Marc. 1, 2.). Dafs auch hier der Urtext etwas anders lautet, nämlich: „Siehe, ich sende meinen Boten, dafs er den Weg bereite vor mir her," ist schon früher ein Mal angeführt. Besonders auf-

fallend aber erscheint die Anwendung einer Stelle des Jesaias beim Matthäus, wonach die Worte des Propheten von dem stellvertretenden Leiden des Knechtes Gottes, also von der Sündentilgung durch ihn, auf das Wegnehmen der körperlichen Krankheiten und Gebrechen, also auf die Krankenheilungen des Herrn, bezogen sind (Matth. 8, 17., vgl. Jes. 53, 4.). Die hebräischen Verba נָשָׂא und סָבַל, die hier durch *λαμβάνειν* und *βαστάζειν* wiedergegeben sind, werden daher ganz gegen ihren Sinn auf das Fortschaffen und Entfernen, und zwar körperlicher Übel, gedeutet. Wie wenig aber der historische Sinn überhaupt in Betracht kommt, zeigt vor Allem die Anführung aus Jesaias, wonach eine Jungfrau schwanger werden und einen Sohn gebären soll, was Matthäus auf die Maria und die Geburt Jesu von einer Jungfrau deutet (Matth. 1, 23., vgl. Jes. 7, 14.); denn welchen Sinn der Prophet mit seinen Worten verband, ist früher schon ausführlich nachgewiesen (s. Th. I. S. 111 ff.). Die wenigen Citate beim Marcus (Marc. 1, 2. 3. c. 15, 18.) und Lucas (Luc. 1, 55. 2, 23. 3, 4—6.) zeigen sich übrigens ebenfalls als durchaus freie und aus dem Gedächtnifs entnommene Anführungen, jedoch nach den LXX.

Fragen wir hiernach nun zuletzt noch nach den eigenthümlich jüdisch-messianischen Erwartungen, welche auch die Synoptiker theilen, so findet sich allerdings bei ihnen davon nicht wenig. Schon die vom Lucas angeführte Verheifsung des Engels, dafs Gott der Herr dem Erlöser den Thron David's, seines Vaters, geben, und dafs derselbe König sein werde über das Haus Jacob's in alle Ewigkeit, und seines Königreiches kein Ende sein werde (Luc. 1, 32—33.), führt auf die messianische Erwartung eines specifisch israelitischen Reiches, das als das messianische von ewiger Dauer sein werde; denn der Thron David's und das Königthum über das Haus Jacob's sind hier offenbar charakteristisch, und die christlich-dogmatische Deutung dieser Worte ist, so berechtigt sie an sich sein mag, doch wohl zu unterscheiden von dem Sinne, den jüdische Zuhörer und Leser ganz natürlich und nothwendig mit jenen Worten verbinden mufsten. Ein solches Reich nun, das sich als das messianische einst auch

über alle Völker der Erde erstrecken sollte, wird nun von den Synoptikern auch bei Christi Wiederkunft, und zwar hier auf der Erde, wirklich erwartet, so dafs Christus dann als herrlicher und ewiger König und Richter in diesem Reiche auf Erden herrschen werde. Schon die Andeutung, welche der Priester Zacharias davon weissagend giebt (Luc. 1, 67—79.), dafs Gott im Hause David's ein Horn der Rettung aufgerichtet (v. 69.), „der Rettung von unsern Feinden und aus der Hand aller unserer Hasser (v. 71.), dafs wir furchtlos, gerettet aus der Hand unserer Feinde, ihm dienen in Heiligkeit und Gerechtigkeit vor seinem Angesicht unser Leben lang" (v. 74—75.), und dafs das Licht aus der Höhe, welches erschienen sei, auch die bestrahlen werde, die im Dunkel und Todesschatten wohnen (v. 78—79.), läfst mittelbar auf die Ansicht des Referenten davon schliefsen. Diese aber, wie die der beiden ersten Evangelisten, liegt klar in der Relation der letzten Reden Jesu von seiner Wiederkunft. Die bildliche Darstellung des Herrn ist hier offenbar von allen drei Referenten wörtlich und eigentlich gefafst, und nach dem Sinne der vorliegenden Schilderung ist durchaus an ein hier auf Erden bald erscheinendes, glänzendes und ewiges Reich des wiederkehrenden Erlösers, als des Messias, zu denken. Dafs der Herr selbst aber nur bildlich geredet, und was er mit dieser seiner bildlichen Rede gemeint, ist bereits oben nachgewiesen (s. auch Unsterblichkeitslehre, S. 66 ff.); die Jünger aber erwarteten, wie sich diefs thatsächlich bei allen in ihren Schriften zeigt, die baldige leibliche Wiederkunft Christi zur Aufrichtung dieses herrlichen Reiches; wefshalb auch die Synoptiker diese Erwartung vollkommen theilen und einzelne Äufserungen Christi, die sie berichten, durchaus in diesem Sinne fassen. Dahin gehört, dafs sie die Weissagung des Herrn von der Zerstörung Jerusalems und die von seiner Wiederkunft so innig mit einander verbinden und verweben, dafs nach ihrer Darstellung Beides als mit einander eintretend oder doch nur durch einen ganz kurzen Zeitraum von einander getrennt erscheint. Denn nachdem die Kriege u. s. w. vor der Zerstörung Jerusalems erwähnt

sind, heifst es: „Alles dieses aber ist der Anfang der Wehen" (Matth. 24, 8. Marc. 13, 9.), d. i. der Anfang der Messiaswehen, welche der Ankunft des Messias selbst vorausgehen werden. Nach der Schilderung der Zerstörung selbst aber heifst es: Doch in denselbigen Tagen, nach selbiger Drangsal wird die Sonne verfinstert werden u. s. w. (Marc. 13, 24. Matth. 24, 29.). Die Jünger selbst aber sollen diefs Alles noch sehen, d. i. erleben, und daran merken, dafs Christus nahe ist vor der Thür (Marc. 13, 29. Matth. 24, 33.), und dafs das Reich Gottes nahe ist (Luc. 21, 31.); ja das noch lebende Geschlecht soll nicht vergehen, bis diefs Alles geschehen ist (Matth. 24, 34. 16, 28. Marc. 13, 30. Luc. 21, 32.). Wenn es aber anfange zu geschehen, sollen die Jünger ihr Haupt aufrichten und erheben; denn es nahe ihre Erlösung (Luc. 21, 28.); darum sollen sie immer wachsam sein, dafs jener Tag, nämlich der der Ankunft Christi und des Weltendes, sie nicht plötzlich überrasche (Luc. 21, 34. Marc. 13, 33. 35. 36. 37.); denn zu welcher Zeit sie es nicht meineten, werde der Menschensohn kommen (Matth. 24, 44. 25, 13.). Wohl lassen alle diese Stellen auch eine andere Deutung zu, ja müssen als Worte Christi auch wirklich in einem anderen Sinne verstanden werden; allein das ist eine ganz andere Frage, was Christus damit gemeint, als was die Referenten bei jenen Worten sich gedacht, und was sie selbst danach erwartet haben. Diefs Letztere aber ist für jeden Unbefangenen aus der ganzen Zusammenstellung der einzelnen Äufserungen und dem Zusammenhange so klar, dafs man allen hermeneutischen Grundsätzen und jeder gesunden Exegese Trotz bieten mufs, will man nachweisen, die Synoptiker hätten beim Niederschreiben dieser Worte gar nicht an die nahe Wiederkunft Christi gedacht (vgl. Unsterblichkeitslehre, S. 68. u. 69.). Nicht minder gewagt ist es, zu behaupten, sie hätten Alles, was von der Ankunft Christi sonst noch gesagt ist, z. B. das Herabfallen der Sterne und die Erschütterung der Himmelskörper (Matth. 24, 29. Marc. 13, 24—25. Luc. 21, 25.), das Kommen Christi im Gewölk mit allen heiligen Engeln (Matth. 25, 31. Marc. 13, 26—27.), das Aussenden der Engel unter Posaunenruf

(Matth. 24, 31. 13, 39. Marc. 13, 27.), das Sitzen Christi auf dem Throne seiner Herrlichkeit (Matth. 25, 31. 19, 28.), das Sitzen der Apostel auf zwölf Thronen, richtend die zwölf Stämme Israels (Matth. 19, 28.), das Essen und Trinken am Tische Christi in seinem Reich (Luc. 22, 28 — 30. Matth. 26, 29.) u. s. w., nicht eigentlich, sondern nur bildlich verstanden. Nach ihrer jüdisch-messianischen Vorstellung konnten sie, wie die Jünger selbst, die ewige Wahrheit nicht anders, als in dieser Hülle, fassen; darum gab sie auch der Herr also seinen Jüngern. Nach dem letzten Gericht aber bei der Ankunft Christi (Matth. 25, 32 ff. 13, 41—43.) und nach der Vollstreckung seines Urtheilsspruches (Matth. 25, 46.) dachten sich die Synoptiker auch das Ende, τὸ τέλος (vgl. Matth. 24, 6. 14. Marc. 13, 7. Luc. 21, 9. Matth. 10, 22. 24, 13. Marc. 13, 13.), die συντέλεια τοῦ αἰῶνος (vgl. Matth. 13, 39. 40. 49. 24, 3. 28, 20.), die παλιγγενεσία (vgl. Matth. 19, 28.), das ἀποκαθιστάνειν τὴν βασιλείαν τῷ Ἰσραήλ (vgl. Act. 1, 6.), und somit den eigentlichen Beginn des Reiches Gottes (Luc. 21, 31. Matth. 16, 28.). Nicht zu übersehen ist hierbei jedoch, dafs von ihnen mit keiner Sylbe eine Todtenauferstehung bei der Ankunft Christi erwähnt wird (vgl. Matth. 24, 31. 25, 32. 13, 39. 41—43. 49. Marc. 13, 27.). Der Grund davon liegt gewifs nicht darin, dafs sie selbst eine solche etwa nicht dabei erwartet hätten, sondern vielmehr darin, dafs der Erlöser selbst in seiner Weisheit von derselben bei dieser Schilderung der letzten Dinge gar nichts gesagt hat (s. oben u. Unsterblichkeitslehre, S. 70—73.). Dafs nun aber alle jene bildlichen, jüdisch-messianischen Ausdrucksformen wirklich von den Synoptikern noch eigentlich gefafst wurden, bedarf nach dem, was wir in dieser Beziehung beim Petrus und Paulus gesehen, und was die judenchristliche Bildung zur apostolischen Zeit aus jenen Aussprüchen des Herrn überhaupt für Hoffnungen geschöpft und in der Apokalypse weiter ausgeführt hat, keines besonderen Beweises. Auch jetzt hangen ja noch viele Christen an der wörtlichen Auffassung aller jener Worte des Herrn, ein sicheres Zeugnifs, dafs die Referenten sie in solchem Sinne und Zusammenhange wiedergegeben haben, dafs

jene Auffassung noch immer Vielen als die natürliche und allein richtige erscheint.

Als Resultat unserer ganzen Untersuchung stellt sich also Folgendes heraus: 1) Christus ist nach den Synoptikern Sohn Gottes, nicht blofs, weil er von dem Geiste Gottes im Schoofse der Maria erzeugt worden, sondern auch, weil in seinem ganzen Leben und Wirken göttliche Macht, Erkenntnifs und Wahrheit zur gewissen Anschauung gekommen. 2) Er ist nach Vollbringung seines Werkes und seiner sichtbaren Rückkehr zum Vater der Herr über Alles und stärkt vom Himmel aus die Seinen mit göttlicher Kraft. 3) Von eben daher wird er in nicht gar langer Zeit als letzter Richter über Alle und als König des neu auf Erden zu errichtenden herrlichen und ewigen Reiches wiedererscheinen, und das Ende der Welt und der Beginn des wahren Himmelreiches tritt dann ein. 4) Theil an diesem Reiche haben dann Alle, die Bufse gethan und an das Evangelium geglaubt, d. i. auf Christum als den wahrhaftigen Sohn Gottes und auf seine Verkündigung vom Reiche Gottes ihr ganzes Vertrauen und ihre Hoffnung gesetzt und danach gelebt haben. 5) Denn dazu ist er auf Erden erschienen, dafs er alle Verheifsungen, welche Gott von dem kommenden Retter, d. i. dem Messias, im A. T. gegeben, vollständig erfüllen und durch seine Lehre und Verkündigung vom Reiche Gottes, sowie durch seinen Tod am Kreuze, die verlorenen Seelen der Menschen retten sollte. 6) Sein ganzes Leben und Wirken auf Erden ist ein sprechender Beweis, dafs er wirklich erfüllt hat, was verheifsen war, und darum können alle Völker der Erde nur in ihm ihre Rettung finden und durch ihn allein eingehen in die wahrhaftige *βασιλεία τοῦ θεοῦ*. — Nach dieser Anschauung der Synoptiker von der Person und dem Werke Christi richtet sich das leichtfertige Urtheil selbst, als sei er nach ihrer Darstellung nur ein Mensch gewesen. Das Eigenthümliche der Synoptiker ist allerdings, dafs sie in seinem menschlichen Wirken die Erfüllung dessen nachweisen, was man von dem Messias erwartet und gehofft hatte; allein indem sie diefs thun, zeigen sie auf die einfachste und anschaulichste Weise, wie die göttliche Herrlichkeit Christi durch alle seine Worte

und Werke hindurchstrahlt, so dafs bei jedem Unbefangenen als Totaleindruck die Wahrheit zurückbleibt: In Christo war wirklich göttliches Wesen und göttliche Kraft.

§. 34.

II. Die Lehre des Hebräerbriefes von der Person Christi.

Wenn es wohl bei allen unbefangenen Theologen, besonders nach Friedr. Bleek's gründlicher Beweisführung, als ausgemacht gilt, dafs nicht der Apostel Paulus Verfasser des Hebräerbriefes ist, so ist nichts desto weniger doch ebenso gewifs, dafs die Paulinische Grundanschauung von der Person und dem Werke Christi von dem Verfasser unseres Briefes vollkommen getheilt und nur in der ihm eigenthümlichen, durch jüdisch-Alexandrinische Schriftgelehrsamkeit ausgezeichneten Weise näher entwickelt und dargestellt wird. Rechnen wir dazu nun den bestimmten Zweck des Briefes, die Hebräer, d. i. die palästinensischen Judenchristen, zum treuen Festhalten an der erkannten Wahrheit zu ermahnen und ihnen zu dem Ende nach ihrer eigenen früheren Vorstellung von der hohen Wichtigkeit des Tempelcultus und ganz besonders des Hohenpriesterthums die weit höhere Wichtigkeit des neuen Bundes und der göttlichen Erhabenheit Christi, als des wahren und ewigen Hohenpriesters, vor Augen zu stellen: so ergiebt sich von selbst, dafs zum Verständnifs des Briefes vor Allem drei Erfordernisse vorhanden sein müssen. Diese sind: 1) die Kenntnifs der Paulinischen Dogmatik; denn darauf ist des Verfassers eigene Überzeugung basirt; 2) die Bekanntschaft mit der jüdisch-Alexandrinischen Interpretationsweise des A. T.; denn von dieser macht der Verf. den ausgedehntesten Gebrauch; und 3) die Kenntnifs des jüdischen Opfercultus und besonders der hohenpriesterlichen Amtsthätigkeit dabei; denn nur durch diese wird den Lesern die ewige Wahrheit von der Vergebung der Sünden durch den Tod Christi vor Augen gerückt. In Bezug auf den ersten Punkt ergiebt sich nun, dafs der Verfasser die Paulinische Lehre von dem

göttlichen Wesen in Christo noch um einen Schritt weiter ausführt, das Werk des Erlösers, das er, wie Paulus, vor Allem im Kreuzestode Christi erblickt, in die dadurch bewirkte Vollendung (τελείωσις), d. i. vollkommene Vergebung und Seligkeit, setzt und endlich in der πίστις, dem entsprechend, die Paulinische ἐλπίς mitumfaſst. Was aber den zweiten Punkt betrifft, so geht die freie, allegorische Benutzung des A. T. weit über das Maſs hinaus, das alle übrigen neutestamentlichen Schriftsteller beachten, ja ist so sehr auf die Alexandrinische Übersetzung ausschlieſslich basirt, daſs unserm Verfasser selbst ein Schreibfehler in dieser Übersetzung zum Fundamente eines wichtigen Beweises dient (c. 10, 5.). Der dritte Punkt endlich erklärt die ganze Form und Fassung der Lehre von der Sündenvergebung und läſst erst deutlich den Unterschied erkennen, der zwischen der ewigen Wahrheit selbst und der Form stattfindet, in der sie jüdischen Augen und Herzen faſsbar und somit theuer gemacht wird. Gehen wir jedoch jetzt näher auf die Einzelnheiten selbst ein!

1) Wollen wir die Natur und das Wesen Christi, wie unser Verf. es faſst, näher kennen lernen, so haben wir auch hier zunächst auf die vollkommen menschliche Natur zu achten, welche Christo von ihm zugeschrieben wird. Er nennt ihn nämlich nicht bloſs in einem Citate aus dem A. T. einen Menschen (ἄνθρωπος) und Menschensohn (υἱὸς ἀνθρώπου), der auf kurze Zeit unter die Engel erniedrigt worden (τὸν δὲ βραχύ τι παρ' ἀγγέλους ἠλαττωμένον) (Hebr. 2, 6—7. 9.), sondern sagt bestimmt, daſs er aus dem Stamme Juda entsprossen sei (ἐξ Ἰούδα ἀνατέταλκεν ὁ κύριος ἡμῶν, Hebr. 7, 14.), und daſs er des Fleisches und Blutes (σαρκὸς καὶ αἵματος), wie Menschen, theilhaftig gewesen oder daran Theil genommen habe (μετέσχε τῶν αὐτῶν, Hebr. 2, 14.). Er erwähnt daher auch den Leib Jesu Christi (τοῦ σώματος τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, Hebr. 10, 10.) und spricht wiederholt von seinem Blute (Hebr. 9, 12. 14. 10, 19. 29. 12, 24. 13, 12. 20.) und von seinem Tode (Hebr. 2, 9. 14. 5, 7.), und zwar am Kreuze (Hebr.

12, 2., vgl. c. 6, 6.), ferner von seinen Leiden (*τὰ παθήματα*, Hebr. 2, 9. 10. *πάσχειν*, cap. 2, 18. 5, 8. 9, 26. 13, 12. *ὑπομένειν*, c. 12, 2. 3.) und von seiner Schmach (*ὀνειδισμὸς τοῦ Χριστοῦ*, Hebr. 11, 26. 13, 13. *αἰσχύνη*, c. 12, 2. *παραδειγματίζειν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ*, c. 6, 6.). Auch nennt er das irdische Leben des Herrn die Tage seines Fleisches (*αἱ ἡμέραι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ*, Hebr. 5, 7.) und sagt, dafs er in Allem seinen Brüdern, d. i. den Menschen, habe gleich werden müssen (*ὤφειλε κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι*, Hebr. 2, 17.). Die leibliche Auferstehung des Herrn aber erwähnt er mit den Worten, dafs Gott den grofsen Hirten der Schafe, unsern Herrn Jesum, von den Todten zurückgeführt habe (*ὁ ἀναγαγὼν ἐκ νεκρῶν τὸν ποιμένα τῶν προβάτων τὸν μέγαν — τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν*, Hebr. 13, 20.). Sind aber hiermit die Hauptthatsachen im irdischen Leben des Erlösers bezeichnet, so liegt doch auch in jenem Gleichwerden in Allem (*κατὰ πάντα*) zugleich die bestimmte Erklärung, dafs Christus nicht blofs dem Körper, sondern auch der Seele nach Mensch gewesen, und dieſs wird bestätigt durch die ihm zugeschriebenen rein menschlichen Gefühle und Äufserungen des in ihm lebenden Geistes. So wird von seinem heftigen Geschrei und seinen Thränen geredet, mit denen er Gott Gebet und Flehen dargebracht habe (*δεήσεις τε καὶ ἱκετηρίας — μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς καὶ δακρύων προσενέγκας*), und von seiner Furcht, aus der er erhört und befreiet worden (*εἰσακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας*) (Hebr. 5, 7.); ferner wird von ihm gesagt, dafs er durch Leiden den Gehorsam gelernt habe (*ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθε τὴν ὑπακοήν*, Hebr. 5, 8.), und dafs er versucht worden (*πειρασθείς*, Hebr. 2, 18.), ja in allen Stücken auf gleiche Weise, wie wir (*πεπειρασμένον κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα*, sc. *ἡμᾶς*, Hebr. 4, 15.). Der Zusatz: ohne Sünde (*χωρὶς ἁμαρτίας*), aber zeigt klar, dafs auch unser Verfasser dabei die vollkommene Sündlosigkeit Jesu festhält. Er drückt sie noch bestimmter aus, indem er den Erlöser heilig, unschuldig, unbefleckt, von den Sündern abgesondert (*ὅσιος, ἄκα-*

κος, ἀμίαντος, κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν) nennt (Hebr. 7, 26.), ja noch besonders anführt, dafs er sich fehllos (ἄμωμον) Gott dargebracht habe (Hebr. 9, 14.). Wenn er ihn daher treu nennt (πιστὸν ὄντα) dem, der ihn geschaffen, oder besser, ihn dazu (zum Gesandten und Hohenpriester, 3, 1.) gemacht habe (τῷ ποιήσαντι αὐτόν, Hebr. 3, 2.), so ist nach dem Vorigen mit dieser Treue die vollkommenste Tugend überhaupt bezeichnet, die der Mensch Gott gegenüber haben kann.

Wenden wir uns nun aber zu dem höheren, göttlichen Wesen, das der Verf. des Hebräerbriefes zugleich in dem Erlöser sieht, so tritt hierbei die Paulinische Anschauung und Überzeugung vor Allem stark hervor; denn er nennt den Erlöser nicht blofs absolut den Sohn (τὸν υἱόν, Hebr. 1, 1. 3, 6. 5, 8. 7, 28.) und bestimmter den Sohn Gottes (τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, Hebr. 4, 14. 6, 6. 7, 3. 10, 29., vgl. c. 1, 5. 5, 5.), sondern bezeichnet ihn auch, ganz wie Paulus, als den Erstgeborenen (τὸν πρωτότοκον, Hebr. 1, 6., vgl. Col. 1, 15.). Schon dieſs läſst auf dieselbe Idee der metaphysischen Abkunft Christi von Gott schliefsen, die Paulus ausspricht. Wenn daher unser Verfasser Christo eine gröfsere Herrlichkeit, als dem Moses, zuschreibt (πλείονος γὰρ δόξης οὗτος παρὰ Μωσῆν ἠξίωται, Hebr. 3, 3.), ihn über Abraham und Levi (Hebr. 7, 4. 7. 9—10.) und über jeden menschlichen Hohenpriester (Hebr. 7, 24. 28. 8, 1. u. s. w.) setzt, ihn ganz bestimmt den Menschen entgegenstellt (ὁ νόμος γὰρ ἀνθρώπους καθίστησιν ἀρχιερεῖς — ὁ λόγος δὲ τῆς ὁρκωμοσίας — υἱὸν εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένον, Hebr. 7, 28.), ihn um so viel besser, denn die Engel, nennt, als er einen vorzüglicheren Namen vor ihnen erhalten hat (τοσούτῳ κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων, ὅσῳ διαφορώτερον παρ' αὐτοὺς κεκληρονόμηκεν ὄνομα, Hebr. 1, 4.), und endlich sogar sagt, dafs ihn alle Engel Gottes anbeten sollen (προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι θεοῦ, Hebr. 1, 6.): so weist dieſs Alles darauf hin, dafs unser Verfasser mit dem υἱὸς τοῦ θεοῦ die Idee eines unmittelbar von Gott abstammenden Wesens verband. Eben weil er so

dachte, spricht er auch von seiner menschlichen Geburt als von einem Erniedrigen auf kurze Zeit unter die Engel (*ἐλαττοῦν αὐτὸν βραχύ τι παρ' ἀγγέλους*, Hebr. 2, 7. 9.), von einem Machen zum Gesandten und Hohenpriester (*ποιεῖν αὐτόν*, sc. *ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα**), Hebr. 3, 2. 1.), von einem Gleichwerden den Brüdern, d. i. den Menschen (*ὁμοιωθῆναι τοῖς ἀδελφοῖς*, Hebr. 2, 17.). Weisen aber diese Ausdrücke sämmtlich auf eine Präexistenz, d. i. auf einen Zustand vor seiner Menschwerdung, zurück, in dem er hoch über den Menschen und selbst über den Engeln gestanden habe, so bezeichnen diesen Zustand und das göttliche Wesen in Christo noch viel bestimmter die Worte: „Welcher ist ein Abglanz seiner (sc. Gottes) Herrlichkeit und ein Abdruck seines Wesens" (*ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ*, Hebr. 1, 3.). Mag man nun das *ἀπαύγασμα* mit Chrysostomus als *φῶς ἐκ φωτός*, d. i. als Ausstrahl oder Ausglanz, oder, wie es natürlicher ist, als Abglanz, *refulgentia*, fassen, das Wort *χαρακτήρ*, genaues Gepräge, Abdruck, und zwar des göttlichen Wesens (*ὑποστάσεως*, sc. *θεοῦ*), bezeichnet eine so vollkommene Ähnlichkeit mit Gott, dafs mit beiden Ausdrücken offenbar die Paulinischen: *εἰκών* und *μορφὴ θεοῦ* (Col. 1, 15. Phil. 2, 6.), wiedergegeben sind. In dem *ἀπαύγασμα* aber liegt zugleich, dafs Gott selbst der Quell ist, aus dem das göttliche Wesen Christi stammt; denn auch wenn wir das Wort nicht als Ausstrahl fassen, so liegt doch klar vor Augen, dafs auch ein Abstrahlen, ein Abglanz nicht existiren kann, wenn nicht von dem strahlenden Körper selbst Strahlen ausgehen, durch die der Abglanz eben hervorgerufen wird. Das Wort und die Vorstellung aber kommt von der göttlichen *σοφία* im Buch der Weisheit vor, wo dieselbe, als Person gedacht, also bezeichnet wird: *Ἀπαύγασμα γάρ ἐστι φωτὸς ἀϊδίου*, denn sie ist der Abglanz des ewigen Lichtes (Sap. 7, 26.). Das Wort *χαρακτήρ* dagegen gebraucht Philo von dem Logos selbst, indem er sagt: *Εἶπεν αὐτὴν*

*) S., was die Bedeutung des *ποιεῖν* in dieser Stelle betrifft, de Wette's Commentar, S. 152., u. Lutz, Biblische Dogm. S. 349.

(sc. *τὴν λογικὴν ψυχὴν*) *τοῦ θείου καὶ ἀοράτου εἰκόνα — φύσιωθεῖσαν καὶ τυπωθεῖσαν σφραγῖδι θεοῦ, ἥς ὁ χαρακτὴρ ἐστιν ὁ ἀΐδιος λόγος* (*Phil. de plant. Noe. p.* 217. de Wette, Bibl. Dogm. §. 156. Anmerk. a.). Hier wird also der ewige Logos der genaue Abdruck des Siegels Gottes genannt, das der vernünftigen Seele des Menschen aufgeprägt sei. Beide Ausdrücke weisen daher deutlich auf die Alexandrinische, namentlich Philonische, Lehre zurück, und es ist klar, dafs unser Verfasser, wie Paulus, die Alexandrinische Logoslehre benutzt, um die Idee von dem göttlichen Wesen in Christo dem menschlichen Verstande begreiflich zu machen. Deutlicher noch erhellt diefs aus den Zusätzen, wonach dem Sohne Gottes, gerade wie diefs Paulus thut, die Weltschöpfung und Welterhaltung zugeschrieben wird, was Philo, wie wir oben beim Paulus gesehen, gerade ebenso vom Logos aussagt. Die Worte unseres Verfassers: „Durch den (sc. Sohn) er auch die Welt geschaffen" (*δι' οὗ καὶ τοὺς αἰῶνας ἐποίησεν*, Hebr. 1, 2.), und die aus Ps. 102, 26. von ihm auf Christus gedeuteten Worte: „Du, Herr, hast im Anfang die Erde gegründet, und deiner Hände Werk sind die Himmel" (*Σὺ κατ' ἀρχάς, κύριε, τὴν γῆν ἐθεμελίωσας, καὶ ἔργα τῶν χειρῶν σου εἰσὶν οἱ οὐρανοί*, Hebr. 1, 10.), erinnern zu lebhaft an die Paulinischen Worte: *ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα* u. s. w. (Col. 1, 16.), sowie an die Philonische Äufserung vom Logos: *δι' οὗ σύμπας ὁ κόσμος ἐδημιουργεῖτο* (Th. I. S. 121. Mangey), als dafs die vollkommene Gleichheit der Idee verkannt werden könnte. Ebenso ist es mit der Welterhaltung; denn wenn unser Verfasser von Christo sagt: „Welcher Alles trägt mit dem Worte seiner Allmacht" (*φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ*, Hebr. 1, 3.), so hat dafür Paulus: *καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκε* (Col. 1, 17.), und wenn unser Verfasser erklärt, dafs Gott ihn (den Sohn) zum Erben von Allem gesetzt (*ὃν ἔθηκε κληρονόμον πάντων*, Hebr. 1, 2.), d. i. zum Herrn und Herrscher über Alles gemacht, so nennt auch Philo seinen Logos *κυβερνήτης τοῦ παντός* (Th. I. S. 653.; vgl. de Wette §. 156. Anmerk. g.). Dafs nun aber unser Verfasser dem Sohne

Gottes dieſs Alles nicht nach seiner irdischen Erscheinung zuschreibt, sondern nach dem, was ihm, ganz abgesehen von seinem irdischen Dasein, an sich zukommt, also nach dem in ihm erschienenen göttlichen und ewigen Wesen, liegt am Tage, und die Participia Präsentis *ὤν* und *φέρων* (v. 3.) drücken deutlich die immer in ihm vorhandene und fortdauernde Eigenthümlichkeit dieses Wesens aus. Daher denn auch die ganz bestimmte Hervorhebung dieser Ewigkeit und Unveränderlichkeit des Wesens Christi; denn unser Verfasser wendet zunächst auf ihn die Worte des Psalms an: „Sie (die Himmel) vergehen, doch du bestehest (*αὐτοὶ ἀπολοῦνται, σὺ δὲ διαμένεις*, Hebr. 1, 11.); du bist derselbe, und deine Jahre nehmen kein Ende" (*σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ, καὶ τὰ ἔτη σου οὐκ ἐκλείψουσι*, v. 12.). Er nennt ihn ferner einen Priester in Ewigkeit (*εἰς τὸν αἰῶνα*), nach der Ordnung Melchisedek's (Hebr. 5, 6. 6, 20. 7, 17. 21.), und sagt von diesem, indem er ihn eben mit dem Sohne Gottes verglichen nennt (*ἀφωμοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ*), dafs er, ohne Vater, ohne Mutter, ohne Geschlechtsverzeichnifs, weder einen Anfang seiner Tage, noch ein Ende seines Lebens habend, Priester bleibe für immerdar (*εἰς τὸ διηνεκές*, Hebr. 7, 3.). Gerade weil unser Verfasser diese Ewigkeit Christi an dem Beispiel des Melchisedek nachweisen will, stellt er diesen auch sterblichen Menschen (*ἀποθνήσκοντες ἄνθρωποι*) gegenüber und sagt, dafs von ihm bezeugt werde, dafs er (ewig) lebe (*μαρτυρούμενος, ὅτι ζῇ*, Hebr. 7, 8.). Von Christo selbst aber sagt er bestimmt, dafs er Priester (*ἱερεύς*, v. 15.) geworden nicht vermöge des Gesetzes eines fleischlichen Gebotes, sondern vermöge der Kraft eines unvergänglichen Lebens (*κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου*, Hebr. 7, 16.), ferner, dafs er, weil er ewig daure (*διὰ τὸ μένειν αὐτὸν εἰς τὸν αἰῶνα*), das Priesterthum als ein nicht vorübergehendes habe (*ἀπαράβατον ἔχει τὴν ἱερωσύνην*, Hebr. 7, 24.), dafs er allezeit lebe (*πάντοτε ζῶν*, v. 25.) und in Ewigkeit vollendet sei (*εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένος*, v. 28.). Beziehen sich nun auch die meisten dieser

Stellen auf die zukünftige ewige Dauer des Lebens und Priesterthums Christi, so ist doch oben in der Vergleichung mit Melchisedek auch klar auf die Vergangenheit des Lebens Christi als eines durchaus anfangslosen hingewiesen; ja auch die zukünftige ewige Dauer des Priesterthums Christi beruhet gerade auf dieser seiner ewigen und unveränderlichen Natur, die weder in der Vergangenheit, noch in der Zukunft als der geringsten Veränderung unterworfen gedacht wird; denn unser Verfasser sagt klar und bestimmt: „Jesus Christus ist gestern und heute derselbe und auch in Ewigkeit" (*χθὲς καὶ σήμερον ὁ αὐτὸς καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας*, Hebr. 13, 8.); darum ist oder gebührt (denn es ist *ἐστί* oder *ἔστω* zu ergänzen) ihm auch die Ehre in alle Ewigkeit (*ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων*, Hebr. 13, 21.). Hatte aber unser Verfasser eine so erhabene Vorstellung von der wahrhaft göttlichen und ewigen Natur Christi, so ist auch leicht einzusehen, weshalb er ihn geradezu Gott nennt, und zwar nicht, wie Johannes den Logos, *θεός*, sondern *ὁ θεός*. Es geschieht dies zwar in Psalmstellen, die er auf Christus deutet; allein dass er sie eben so deuten konnte, und was von Gott, dem Vater, gesagt ist (vgl. v. 10—12. *κύριε*), ganz bestimmt auf die Person Christi bezieht, giebt deutlich Zeugniss von seiner inneren Überzeugung von der wahrhaftigen Gottheit Christi. Er sagt nämlich in Bezug auf den Sohn: „Dein Thron, o Gott, steht immer und ewig" (*ὁ θρόνος σου, ὁ θεός, εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος*, Hebr. 1, 8., vgl. Ps. 45, 7.), und ferner: „Darum hat dich, o Gott, dein Gott gesalbet mit Freudenöl vor deinen Genossen" (*διὰ τοῦτο ἔχρισέ σε, ὁ θεός, ὁ θεός σου ἔλαιον ἀγαλλιάσεως παρὰ τοὺς μετόχους σου*, v. 9., vgl. Ps. 45, 8.). Wohl ist nach dem historischen, d. i. ursprünglichen, Sinne des Psalmes der hier Angeredete ein König (s. Th. I. S. 32.); allein unser Verfasser deutet den Psalm messianisch, und wenngleich der hier als Vocativ gebrauchte Nominativ *ὁ θεός* im Urtexte ganz anders zu fassen und auf Gott, den Vater, zu beziehen ist (s. Th. I. S. 33.), so ist doch hier ohne allen Zweifel Christus gemeint, und also er *ὁ θεός* genannt. Nicht

zu übersehen ist dabei, dafs der Erlöser nicht etwa erst in Folge seiner Erhöhung zum Vater also genannt wird, sondern es ist, wie diefs die Worte: κατ' ἀρχάς, κύριε, τὴν γῆν ἐθεμελίωσας, v. 10., hinreichend bezeugen, von der Gottheit Christi an sich und ohne Rücksicht auf seine spätere Erhöhung die Rede, und es bezeichnet daher unser Verfasser Christum als τὸν θεόν, gerade wie Philo ausdrücklich den Logos τὸν ἕτερον θεόν, τὸν δεύτερον θεόν nennt (*Philo, Quaest. et solutt.*, bei *Euseb. Praep. evang.* VII. *c.* 13.; vgl. de Wette §. 156. m.). Gerade hierin aber geht unser Verfasser in der Anwendung Philonischer Anschauung vom Logos auf die Person Christi weiter, als der Apostel Paulus es sich gestattet hat; denn wenn der Letztere auch die Gottgleichheit in dem bekannten τὸ εἶναι ἴσα θεῷ (Phil. 2, 6.) von dem göttlichen Wesen in Christo prädicirt, so hat er ihn doch nie τὸν θεόν genannt, weil er in apostolischer Weisheit erkannte, zu welchem Mifsverständnifs eine solche Bezeichnung Christi führen konnte. Indessen auch unser Verfasser ist trotzdem von der Athanasianischen Trinitätslehre noch immer weit entfernt; denn auch er ordnet entschieden den Sohn dem Vater unter und schliefst sich hierin durchaus an die Lehre sämmtlicher Apostel an. Schon in dem ἀπαύγασμα τῆς δόξης (sc. θεοῦ) liegt klar die Abhängigkeit des Sohnes vom Vater; denn ein Abglanz ist und bleibt abhängig von dem leuchtenden Gegenstande selbst, sowie ein Abdruck, χαρακτήρ, trotz seiner genauen und vollkommenen Übereinstimmung mit dem Abgedrückten oder dem Siegel, von diesem doch immer abhängig erscheint und ihm nachsteht. Dazu kommt, dafs Gott durch ihn (δι' οὗ) die Welt gemacht, also sich seiner als eines Organs bedient hat, dafs Gott ihn gesetzt hat (ὃν ἔθηκε) zum Erben über Alles (Hebr. 1, 2.)*), dafs er

*) Wenn wir hier das ὃν ἔθηκε κληρονόμον in die Präexistenz Christi verlegen und nicht als Folge seiner Erhebung zum Vater fassen, so haben wir dafür folgende und, wie es uns scheint, höchst triftige Gründe. 1) Das gleich Folgende: „durch welchen er auch die Welt gemacht hat," weist auf die göttliche Persönlichkeit Christi vor seiner Menschwerdung zurück;

ihn auf kurze Zeit erniedrigt hat unter die Engel (*ἠλάττωσας αὐτόν*, Hebr. 2, 7.), was doch Alles eine Abhängigkeit des Sohnes vom Vater bezeugt, und zwar nicht erst nach seiner Menschwerdung, sondern gerade vor seiner Erscheinung auf Erden, und indem sie bewirkt ward. Wie man sich daher auch exegetisch abmühen mag, um die alt-orthodoxe Fassung des Trinitätsbegriffs zu retten, die Ausdrücke und der Zusammenhang sind hier zu klar, als dafs der Unbefangene durch exegetische Kunst getäuscht werden könnte.

Wenden wir uns nun aber zu dem, was unser Verfasser von Christo nach seiner Erhebung zum Vater ausspricht, so finden wir auch hier Übereinstimmung mit sämmtlichen Aposteln, vorzugsweise jedoch wieder mit Paulus. Christus ist nach ihm eingegangen in den Himmel (*εἰσῆλθεν ὁ Χριστὸς — εἰς αὐτὸν τὸν οὐρανόν*, Hebr. 9, 24.), und da er ihn mit einem Hohenpriester vergleicht, den Himmel aber mit dem Tempel Gottes, so ist er als Hoherpriester hindurchgegangen durch die Himmel (*διελήλυθότα τοὺς οὐρανούς*, Hebr. 4, 14.), eingegangen in das Heiligthum (*εἰς τὰ ἅγια*, Hebr. 9, 12.), und zwar durch das gröfsere und vollkommnere Zelt, das nicht von Händen gemacht, das ist, das nicht von dieser Schöpfung ist (*διὰ τῆς μείζονος καὶ τελειοτέρας σκηνῆς, οὐ χειροποιήτου, τουτέστιν, οὐ ταύτης τῆς κτίσεως*, Hebr. 9, 11.), in das Innere des Vorhangs (*εἰς τὸ*

daher wird darauf auch das Vorangehende am natürlichsten bezogen. 2) Hier ist von dem Einsetzen oder Machen zum Erben (*ἔθηκε*), nicht von dem Antreten des Erbes die Rede, und erst das letztere erfolgte nach der Erhebung Christi zum Vater. 3) Beim Paulus ist *κληρονόμος* dem *υἱός* entsprechend, ja wird aus dem letztern als ganz natürlich und selbstverständlich gefolgert (Gal. 4, 7. Röm. 8, 17.). 4) Nur indirect wird Christus vom Paulus so genannt, indem die Christen als *συγκληρονόμοι Χριστοῦ* bezeichnet werden; sie sind aber auch in diesem Leben als *τέκνα* schon *κληρονόμοι* genannt (Röm. 8, 17.). Mithin war Christus als *υἱός* zugleich auch *κληρονόμος*; das Erstere aber war er schon in seiner Präexistenz, folglich auch ebenso gewifs das Letztere. Sobald er *υἱός* wurde, war er damit auch vom Vater als *κληρονόμος* eingesetzt (*ὃν ἔθηκε κληρονόμον*).

ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος, Hebr. 6, 19—20.); denn er ist Diener des Heiligthums und des wahren Zeltes, welches der Herr, und kein Mensch, errichtet hat (*τῶν ἁγίων λειτουργὸς καὶ τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς, ἣν ἔπηξεν ὁ κύριος, καὶ οὐκ ἄνθρωπος*, Hebr. 8, 2.). Er ist Hoherpriester, der hoch über den Himmel erhaben ist (*ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γενόμενος*, Hebr. 7, 26.). Beruhet diese ganze Ausdrucksweise nun auch auf der eigenthümlichen Darstellung Christi als eines himmlischen und ewigen Hohenpriesters, so drückt unser Verfasser doch auch mit denselben Worten, wie Paulus, die Erhebung Christi zur Rechten des Vaters aus; denn er sagt, dafs er sich gesetzet habe zur Rechten der Majestät in der Höhe (*ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς*, Hebr. 1, 3.), zur Rechten des Thrones der Herrlichkeit im Himmel (*ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλωσύνης ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, Hebr. 8, 1.), d. i. zur Rechten des Thrones Gottes (*τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ*, Hebr. 12, 2.), und zwar für immer (*εἰς τὸ διηνεκές*, Hebr. 10, 12., vgl. v. 13. u. c. 1, 13.). Doch hat er sich nicht selbst verherrlicht (*οὐχ ἑαυτὸν ἐδόξασε*, Hebr. 5, 5., vgl. v. 4.), sondern Gott hat ihn mit Herrlichkeit und Würde gekrönt und über das Werk seiner Hände gesetzt (*δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφάνωσας αὐτὸν καὶ κατέστησας αὐτὸν ἐπὶ τὰ ἔργα τῶν χειρῶν σου*, Hebr. 2, 7., vgl. v. 9.); er hat ihm Alles unter seine Füfse unterworfen (*πάντα ὑπέταξας ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτοῦ*) und hat nichts ihm ununterworfen gelassen (*οὐδὲν ἀφῆκεν αὐτῷ ἀνυπότακτον*, Hebr. 2, 8.). Wie unser Verfasser hiermit die Herrschaft Christi über die ganze Welt, die sichtbare, wie die unsichtbare, bezeichnet, zu welcher ihn Gott nach seiner Auferstehung erhoben, so drückt er auch die vollkommene Seligkeit Christi beim Vater durch die Worte: vollendet (*τελειῶσαι, τελειωθείς*, Hebr. 2, 10. 5, 9.), die ihm bestimmte Freude (*προκειμένη αὐτῷ χαρά*, Hebr. 12, 2.) und salben mit Freudenöl vor seinen Genossen (*χρίειν ἔλαιον ἀγαλλιάσεως παρὰ τοὺς μετόχους*, Hebr. 1, 9.), aus, setzt aber auch hinzu, dafs

Christus durch seine Leiden und seinen Tod, sowie durch seine Gerechtigkeit überhaupt, dazu gelangt sei, gerade wie Paulus die Erhöhung Christi als Folge seines Gehorsams bis zum Tode am Kreuze darstellt (Phil. 2, 7—11.). Denn es heifst ausdrücklich, dafs Christus wegen des Todesleidens mit Herrlichkeit und Würde gekrönt sei (*διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον*, Hebr. 2, 9.), ferner, dafs es Gott geziemte, ihn durch Leiden zu vollenden (*διὰ παθημάτων τελειῶσαι*, v. 10.), dafs er um der ihm bestimmten Freude willen das Kreuz erduldete (*ὃς ἀντὶ τῆς προκειμένης αὐτῷ χαρᾶς ὑπέμεινε σταυρόν*, Hebr. 12, 2.), und dafs Gott ihn mit Freudenöl gesalbt, weil er Gerechtigkeit geliebt und Frevel gehafst habe (*ἠγάπησας δικαιοσύνην καὶ ἐμίσησας ἀνομίαν· διὰ τοῦτο ἔχρισέ σε ὁ θεός* etc., Hebr. 1, 9.). Nun er aber erhöhet ist, stehet sein Thron immer und ewig (*εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος*), und des Rechtes Scepter ist seines Königthums Scepter (*ῥάβδος εὐθύτητος ἡ ῥάβδος τῆς βασιλείας σου*, Hebr. 1, 8.). Er ist nach der Deutung der Wörter: Melchisedek und Salem, sofern sie typisch auf Christum gehen, König der Gerechtigkeit und König des Friedens (*βασιλεὺς δικαιοσύνης* und *εἰρήνης*, Hebr. 7, 2.). Er wirkt vom Himmel herab als der Heiligende (*ὁ ἁγιάζων*, Hebr. 2, 11.); durch ihn wirkt Gott, was ihm wohlgefällig ist (*ποιῶν ἐν ὑμῖν τὸ εὐάρεστον ἐνώπιον αὐτοῦ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*, Hebr. 13, 21.); er kann helfen denen, die versucht werden (*δύναται τοῖς πειραζομένοις βοηθῆσαι*, Hebr. 2, 18.); er ist der Anführer ihres Heils (*ὁ ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας αὐτῶν*, Hebr. 2, 10.) und kann gänzlich erretten, die durch ihn zu Gott kommen (*σώζειν εἰς τὸ παντελὲς δύναται τοὺς προσερχομένους δι' αὐτοῦ τῷ θεῷ*); denn er lebt immer, um sich für sie zu verwenden (*πάντοτε ζῶν εἰς τὸ ἐντυγχάνειν ὑπὲρ αὐτῶν*, Hebr. 7, 25.), und vollendet, ist er nun Allen, die ihm gehorsam sind, Ursache ewigen Heils geworden (*τελειωθεὶς ἐγένετο τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ πᾶσιν αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου*, Hebr. 5, 9.). Darum fordert

unser Verfasser auf, durch ihn (δι' αὐτοῦ), nämlich als den Mittler, Gott stets ein Lobopfer darzubringen, das ist, die Frucht der seinen Namen preisenden Lippen (Hebr. 13, 15.), gerade wie Paulus Gott durch Christum dankt (Röm. 1, 8. 7, 25.; s. oben S. 548—549.). Hiernach ist also die im Himmel vorhandene und vom Himmel aus wirkende Macht Christi, durch die er die Seinen immerdar leitet, stärkt und rettet, vor Allem seine geistige, das wahrhaftige Heil der Seinen immerdar bewirkende ewige Macht, unserm Verfasser über allen Zweifel erhaben, und es ist somit vollkommen klar, in welchem Sinne er ihn den Herrn (τὸν κύριον, Hebr. 2, 3. 7, 14. 13, 20.) nennt. Christus ist ihm der Herr vermöge seiner metaphysischen Abkunft vom Vater, vermöge seiner vollkommenen Gottgleichheit, vermöge seiner ewigen Herrschaft über die Welt, die durch ihn geschaffen ist, vermöge seines ewigen Hohenpriesterthums und seiner ewigen Herrlichkeit beim Vater, zu der er nach seinem Erdenleben erhoben ist, und mit der er unsichtbar und geistig in den Herzen der Seinen fortwirkt, bis er zum zweiten Mal erscheinen wird denen, die ihn zum Heil erwarten (Hebr. 9, 28.). Es ist dies der Tag Christi, den unser Verfasser bereits herannahen (ἐγγίζουσαν) sieht (Hebr. 10, 25.); denn „noch ein klein wenig" (ἔτι γὰρ μικρὸν ὅσον ὅσον), spricht er, „so wird, der da kommen soll, kommen und nicht zaudern" (οὐ χρονιεῖ) (Hebr. 10, 37.). Der Gerechte aber wird dann durch seinen Glauben leben (v. 38.), und ein furchtbares Erwarten des Gerichtes und ein Feuereifer (πυρὸς ζῆλος) wird die Widersetzlichen verzehren (ἐσθίειν μέλλοντος τοὺς ὑπεναντίους, Hebr. 10, 27.). Mithin ist Christus ihm endlich auch darum der Herr, weil er die ewige Entscheidung über Alle bei seiner nahen Wiederkunft in seinen Händen trägt, also auch als ewiger und letzter Richter der Welt.

2) Mit dieser Vorstellung von der ewigen und göttlichen Natur und Macht Christi harmonirt nun vollkommen, wie unser Verfasser das Werk Christi auffaßt und darstellt.

Gleich dem Apostel Paulus sieht er in dem Erlösungstode Christi den Hauptzweck seiner ganzen Erscheinung auf Erden, sowie den Grund aller Hoffnung auf Seligkeit. Alles Andere, was der Erlöser sonst noch auf Erden gethan und gelehrt, tritt dagegen in den Hintergrund und wird nur beiläufig berührt. Dagegen ist die Paulinische Vorstellung von der Bedeutung des Todes Christi hier insofern anders gewendet, als sie im Sinne und Geiste des jüdischen Opfercultus und in der geschickten und geistvoll durchgeführten Vergleichung Christi mit dem jüdischen Hohenpriester, sowie seines Todes mit dem von diesem alljährlich im Allerheiligsten des Tempels darzubringenden Versöhnungsopfer dargestellt wird. Kennt nun Paulus diese Vergleichung Christi mit dem Hohenpriester gar nicht, so bildet sie hier den Kern und Hauptnerv der ganzen Beweisführung; leitet Paulus ferner aus dem Glauben an den Tod Christi erst die δικαιοσύνη und aus dieser erst die Seligkeit ab, so kennt unser Verfasser in seiner Heilslehre dieses Mittelglied, die Paulinische δικαιοσύνη ἐκ πίστεως, gar nicht und leitet unmittelbar aus dem Versöhnungsopfer, d. i. dem Tode Christi, für alle Glaubenden die Seligkeit ab; denn als Wirkung dieses Todes, als des vollkommensten Opfers, kennt er nur die vollkommene Entsündigung und die damit verbundene Seligkeit, die er mit Einem Worte, der τελείωσις, bezeichnet. Die Tendenz unseres Verfassers hierbei ist nun aber unläugbar eine doppelte. Er will durch seine Darstellung den jüdisch-christlichen Lesern zeigen: 1) dafs der Tod Christi am Kreuze ihnen mehr biete und gewähre, als je der Hohepriester am grofsen Versöhnungstage durch sein Opfer im Allerheiligsten ihnen habe verschaffen können, nämlich volle Vergebung ihrer Sünden und Seligkeit; denn Ein für alle Mal habe sich Christus selbst am Kreuze Gott dargebracht als Opfer zur Vergebung aller Schuld; 2) dafs eben darum nun auch alle Opfer und alle Versöhnung durch das Blut von Thieren unnütz und überflüssig, und mithin der ganze Opfercultus durch Christus für alle Ewigkeit aufgehoben und abgeschafft sei. Ein näheres Eingehen in des Verfassers Ansicht und Darstellung von dem Werke

Christi wird uns mit den Einzelnheiten selbst vertrauter machen.

Wohl bezeichnet unser Verfasser den Erlöser auch als den Gesandten Gottes (*τὸν ἀπόστολον*, Hebr. 3, 1.) und spricht von der anfänglichen Lehre Christi (*τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον*, Hebr. 6, 1.), von den ersten Anfangsgründen der göttlichen Lehre (*τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ*, Hebr. 5, 12.), von dem Heil, das anfänglich verkündet worden durch den Herrn (*ἥτις ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου*, Hebr. 2, 3.), von dem Worte Gottes (*λόγος τοῦ θεοῦ*, Hebr. 13, 7.) und der Erkenntnifs der Wahrheit (*ἡ ἐπίγνωσις τῆς ἀληθείας*, Hebr. 10, 26.); allein jener anfänglichen Lehre Christi setzt er das Vollkommene entgegen (*τὴν τελειότητα*, Hebr. 6, 1.) und erklärt dafür die Lehre von der Gerechtigkeit (*λόγος δικαιοσύνης*, Hebr. 5, 13.), welche für die Vollkommenen sei; denn für diese sei die feste Speise (*ἡ στερεὰ τροφή*, v. 14.), während für die Kinder Milch nöthig sei (*χρείαν ἔχοντες γάλακτος*, v. 12., vgl. v. 13.). Für Milch aber, d. i. für die Anfangsgründe der christlichen Lehre, erklärt er die Lehre von der Buſse, vom Glauben an Gott, von Lehrtaufen, Händeauflegen, Todtenauferstehung und ewigem Gericht (Hebr. 6, 1—2.). Sonach steht dieſs Alles unserm Verfasser weit zurück gegen den *λόγος δικαιοσύνης*, den Chrysostomus für den *λόγος τῆς ἄνω φιλοσοφίας*, Theodoret dagegen für den *λόγος τῶν τελειοτέρων δογμάτων* erklärt. Nach dem Inhalt unseres ganzen Briefes aber ist es vor Allem der *λόγος* von dem Priesterthum Christi, das durch den Melchisedek tropisch vorgebildet ist, welcher als *βασιλεὺς δικαιοσύνης* (Hebr. 7, 2.) bezeichnet ist (s. Bleek u. de Wette zu unserer Stelle). Es ist mithin der *λόγος δικαιοσύνης* hier so viel als die Lehre von der wahren Gerechtigkeit oder der *τελείωσις*; denn diese wird durch das Priesterthum Christi erlangt, und nur die von unserm Verfasser gebrauchte Metapher des *νήπιος* und *τέλειος* hinderte ihn, dieselbe hier mit dem Ausdruck *τελείωσις* zu bezeichnen. An die Paulinische Rechtfertigung durch den Glauben aber ist hier darum nicht zu denken, weil diese

ganze Vorstellung unserm Verfasser nicht eigen ist und daher gar nicht berührt wird. Wir sehen aber schon hieraus, wie derselbe einen Unterschied in der christlichen Lehre machte und für die Hauptsache oder den wichtigsten Theil derselben die Lehre vom Tode Christi als einem Opfer, durch welches die wahre δικαιοσύνη oder τελείωσις erlangt werde, hielt. Daher ist mit dem oben angeführten Ausdruck: Erkenntnifs der Wahrheit, gerade diese Lehre von dem Opfertode Christi gemeint, wie denn der Zusammenhang selbst, wo von einer θυσία περὶ ἁμαρτιῶν die Rede ist, deutlich genug darauf hinweist. Ebenso wie dem Paulus die ἀλήθεια (Gal. 3, 1. 5, 7.) vorzugsweise die Lehre von der Rechtfertigung ist, so ist unserm Verfasser hier die ἀλήθεια die Lehre von dem Hohenpriesterthum Christi, und auch in dem Ausdruck: Wort Gottes (Hebr. 13, 7.), ist dieser Sinn vor Allem mit enthalten, gerade wie beim Paulus mit dem λόγος τοῦ θεοῦ vorzugsweise die Lehre von der Erlösung gemeint wird (Act. 13, 46., vgl. v. 38—39.). Ist daher auch nach unserem Verfasser das Werk Christi ein σώζειν (Hebr. 7, 25.) und ein Bewirken der σωτηρία für Alle (Hebr. 2, 10. 5, 9., vgl. c. 1, 14. 2, 3. 6, 9.), so ist doch nach seiner ganzen Darstellung das Hohepriesterthum Christi allein, also sein Opfertod am Kreuze, die Ursache des ewigen Heils für Alle (vgl. Hebr. 5, 9.). Schon die Worte, dafs Christus erschienen sei zur Aufhebung der Sünde durch sein Opfer (εἰς ἀθέτησιν ἁμαρτίας διὰ τῆς θυσίας αὐτοῦ, Hebr. 9, 26.), führen auf die Vorstellung unseres Verfassers von der Sünde und der Sündhaftigkeit der menschlichen Natur überhaupt. Die Paulinische Anschauung ist auch hier die seinige. Auch er nennt die Menschen Sünder, ἁμαρτωλούς (Hebr. 7, 26. 12, 3.), sieht in ihnen Fehlende und Irrende (ἀγνοοῦντες καὶ πλανώμενοι); denn selbst der Hohepriester der Juden ist, als ein Mensch, mit Schwachheit behaftet (καὶ αὐτὸς περίκειται ἀσθένειαν, Hebr. 5, 2.) und mufs für die eigenen Sünden Opfer bringen (ὑπὲρ τῶν ἰδίων ἁμαρτιῶν θυσίας ἀναφέρειν, Hebr. 7, 27.); die Sünde ist eine uns leicht umstellende oder umdrängende (εὐ-

περίστατος ἁμαρτία, Hebr. 12, 1.); durch den Trug der Sünde werden wir leicht verhärtet (ἵνα μὴ σκληρυνθῇ τις ἐξ ὑμῶν ἀπάτῃ τῆς ἁμαρτίας, Hebr. 3, 13.). Darum ist es von so hoher Wichtigkeit, dafs wir in Christo nicht einen Hohenpriester haben, der nicht vermöchte, unsere Schwachheiten mitzufühlen (συμπαθῆσαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν, Hebr. 4, 15.). Eben wegen der Sünde aber hatte der Teufel des Todes Gewalt (ὁ τὸ κράτος ἔχων τοῦ θανάτου, Hebr. 2, 14.), und die Menschen waren durch Furcht des Todes ihr ganzes Leben hindurch in Knechtschaft gehalten (φόβῳ θανάτου διὰ παντὸς τοῦ ζῆν ἔνοχοι ἦσαν δουλείας, v. 15.). Während nun Paulus darthut, wie das jüdische Gesetz nicht rechtfertigen und folglich auch nicht retten könne, weil der Mensch es nicht erfülle, zeigt unser Verf., wie die im jüdischen Gesetze vorgeschriebenen Opfer den Menschen nicht entsündigen und folglich ihm nicht zur Seligkeit verhelfen können. Denn „es ist unmöglich," sagt er, „dafs Blut von Rindern und Böcken Sünden hinwegnehme" (ἀφαιρεῖν ἁμαρτίας, Hebr. 10, 4.), und von den Opfern überhaupt erklärt er, dafs sie nimmermehr Sünden hinwegzunehmen vermögen (περιελεῖν ἁμαρτίας, Hebr. 10, 11.); denn „das Gesetz kann mit den jegliches Jahr gleichen Opfern, die man immerfort darbringet, niemals die Hinzutretenden vollenden," d. i. vollkommen entsündigen (Hebr. 10, 1.); „Gaben und Opfer (δῶρά τε καὶ θυσίαι) sind nicht vermögend, dem Bewufstsein nach denjenigen zu vollenden, der den Dienst verrichtet" (Hebr. 9, 9.). „Wäre Vollendung durch das levitische Priesterthum möglich gewesen, wozu war es noch nöthig," frägt daher unser Verf., „dafs nach der Ordnung Melchisedek's ein anderer Priester auftritt, der nicht nach der Ordnung Aaron's genannt wird?" (Hebr. 7, 11.). Wenn die Opfer wirklich vollenden könnten, „würde nicht die Darbringung derselben," frägt er ferner, „aufgehört haben, weil die Opfernden, Ein Mal gereinigt, kein Bewuf

sein mehr von Sünden gehabt hätten?" (Hebr. 10, 2.) „Vielmehr," fährt er fort, „geschieht durch selbige (sc. Opfer) alljährlich eine Wiedererinnerung an Sünden" (ἀλλ' ἐν αὐταῖς ἀνάμνησις ἁμαρτιῶν κατ' ἐνιαυτόν, Hebr. 10, 3.). Wie daher Paulus von dem Gesetz die Erkenntnifs der Sünde herleitet (Röm. 3, 20. 7, 7—11.), so sieht unser Verf. in den jährlichen Opfern eine fortgehende Erinnerung an die Sünde. Da nun aber „nach dem Gesetz beinahe Alles mit Blut gereinigt wird, und ohne Blutvergiefsen keine Vergebung geschieht" (καὶ χωρὶς αἱματεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις, Hebr. 9, 22.), so stellt unser Verf. das Blut Christi als vollkommene Entsündigung bewirkend seinen jüdischen Lesern vor Augen und findet dazu in der geistvoll durchgeführten Parallele Christi mit dem Melchisedek (Ps. 110, 4.) die passendste und seinen Lesern einleuchtendste Darstellung. Es ist aber dabei auf Zweierlei zu achten, auf die Hingabe des Leibes Christi, als des für immer gültigen Opfers, und auf die Thätigkeit Christi dabei, als des das Opfer darbringenden Hohenpriesters. Für Beides findet unser Verf. in dem Melchisedek das typische Vorbild. In Bezug auf das Erstere nun hebt er hervor: 1) dafs Christus freiwillig sich selbst als Opfer dargebracht, 2) dafs dieſs Opfer ein vollkommen fehlloses gewesen, 3) dafs es zur Versöhnung aller Sünden dargebracht, und 4) dafs es Ein für alle Mal dargebracht sei, und folglich von nun an alles Opferwesen aufhöre.

Unser Verf. sagt nämlich, dafs Christus sich selbst geopfert (ἑαυτὸν ἀνενέγκας, Hebr. 7, 27.), dafs er sich selbst Gott dargebracht (ἑαυτὸν προσήνεγκεν τῷ θεῷ, Hebr. 9, 14., vgl. v. 28.), und spricht von seinem Opfer (τῆς θυσίας αὐτοῦ, Hebr. 9, 26., vgl. 10, 12.) d. i. der Darbringung seines Leibes (τῆς προσφορᾶς τοῦ σώματος τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, Hebr. 10, 10., vgl. v. 14.); ja er bezeichnet selbst das Kreuz, weil an ihm der Leib Christi geopfert ward, bildlich als einen Altar (θυσιαστήριον, Hebr. 13, 10.). Dazu kommt, dafs Christus, weil er vollkommen rein und fleckenlos war (Hebr. 2, 15. 7, 26.), sich selbst Gott als

fehllos (ἄμωμον, Hebr. 9, 14.) dargebracht, also auch diese levitische Anforderung an ein Gott darzubringendes und ihm wohlgefälliges Opfer erfüllt hat. Der Zweck dieser Selbstopferung aber ist kein anderer, als die Reinigung von Sünden; denn unser Verf. sagt, dafs Christus die Reinigung unserer Sünden durch sich selbst vollbracht (δι' αὐτοῦ καθαρισμὸν ποιησάμενος τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, Hebr. 1, 3.), dafs er für einen Jeglichen den Tod geschmeckt habe (ὅπως — ὑπὲρ παντὸς γεύσηται θανάτου, Hebr. 2, 9.), dafs er Hoherpriester geworden, um die Sünden des Volkes zu versöhnen (εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ, Hebr. 2, 17.), dafs sein Tod zur Erlösung von den Übertretungen unter dem ersten Bunde erfolgt sei (θανάτου γενομένου εἰς ἀπολύτρωσιν τῶν ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ παραβάσεων, Hebr. 9, 15.), dafs er zur Aufhebung der Sünde (εἰς ἀθέτησιν ἁμαρτίας) durch sein Opfer erschienen sei (Hebr. 9, 26.), dafs er sich dargebracht habe, um Vieler Sünden wegzunehmen (εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας, v. 28.). Darum sagt er ferner, dafs wir geheiligt sind (ἡγιασμένοι ἐσμέν) vermittelst der Darbringung des Leibes Jesu Christi (Hebr. 10, 10.), dafs das Blut Christi das Bewufstsein reinige von todten Werken (καθαριεῖ τὴν συνείδησιν ὑμῶν ἀπὸ νεκρῶν ἔργων, Hebr. 9, 14.), dafs wir durch das Blut Jesu Zuversicht auf den Eingang in das Heiligthum (den Himmel) haben (ἔχοντες — παῤῥησίαν εἰς τὴν εἴσοδον τῶν ἁγίων ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ, Hebr. 10, 19.), dafs Jesus gelitten habe, um durch sein Blut das Volk zu heiligen (ἵνα ἁγιάσῃ διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος τὸν λαόν, Hebr. 13, 12.), dafs sein Blut das Blut der Besprengung (αἷμα ῥαντισμοῦ, Hebr. 12, 24.), das Blut des neuen Bundes (διαθήκης) sei, durch welches der Gläubige geheiligt worden (ἐν ᾧ ἡγιάσθη) (Hebr. 10, 29., vgl. c. 13, 20.). Bei dieser ganzen Darstellung nimmt der Verf. augenscheinlich Rücksicht auf die ganze Anschauungs- und Vorstellungsweise seiner judenchristlichen Leser. Da sie, als frühere Juden, die Bedeutung des vom Hohenpriester dargebrachten Ver-

söhnungsopfers vollkommen kannten, da sie ferner in dem noch bestehenden jüdischen Cultus zu Jerusalem ein solches Opfer noch immer darbringen sahen, da sie endlich selbst früher darauf so hohen Werth gelegt hatten und vielleicht noch immer den jüdischen Cultus als etwas Hochheiliges ansahen, so dafs sie in das Judenthum selbst zurückzusinken Gefahr liefen: so stellt ihnen unser Verf., ganz nach ihren jüdischen Begriffen, den am Kreuze sterbenden Erlöser als das grofse Versöhnungsopfer dar, dessen Blut sie vollkommen entsündige. Er giebt ihnen in dieser Fassung die ewige Wahrheit von der wahrhaftigen Begnadigung bei Gott, d. i. von der wirklichen Vergebung unserer Sünden, von welcher der Tod Christi am Kreuze die ewige Bürgschaft ist; und es ist hierbei wohl zu beachten, dafs er trotz dieser Darstellung Christi als des grofsen Versöhnungsopfers, das nach jüdischen Begriffen Gott selbst versöhnte, indem es die Strafe auf sich nahm und so die göttliche Strafgerechtigkeit befriedigte, doch niemals auf eine solche Befriedigung des göttlichen Zornes oder der göttlichen Gerechtigkeit hinweist oder anspielt. War daher diese Idee auch bei seinen Lesern wirklich vorhanden, er selbst begünstigt sie keineswegs, so oft er auch Gelegenheit hat, sie zu erwähnen oder hervorzuheben. Nur so weit es nöthig war, um ihnen durch die ihnen bekannte Opfervorstellung die Wahrheit von der Sündenvergebung durch den Tod Christi deutlich und begreiflich zu machen, nimmt er dieselbe auf, vergifst aber dabei nicht, und das ist besonders beachtungswerth, auch daran zu erinnern, dafs durch Gottes Gnade (*χάριτι θεοῦ*) Christus den Tod geschmeckt (Hebr. 2, 9.), dafs er durch den ewigen Geist (*διὰ πνεύματος αἰωνίου*), d. i. den Geist Gottes, sich selbst Gott dargebracht habe (Hebr. 9, 14.)*), und dafs, wer das Blut des neuen Bundes für un-

*) Lutz (S. 368.) findet gerade in dieser Äufserung unseres Verf. den Grund, weshalb derselbe dem Tode Christi die versöhnende Kraft zuschreibe. Er sagt nämlich: „Der Verf. vergleicht im ganzen Briefe das Levitische mit dem von Christo Geleisteten, so nun hier das Opfer Christi mit dem levitischen. Der grundangebende Relativsatz (in c. 9, 14.) enthält den Gedanken, dafs

rein achte, gegen den Geist der Gnade (τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος) frevle (Hebr. 10, 29.). Daher stellt er denn auch seinen Lesern das Opfer Christi deutlich als ein für immer gül-

der Geist, in, mit welchem oder unter dessen Antrieb Christus sich darbrachte, den Werth der Darbringung bestimmte, dem blutigen Opfer den Werth vor Gott und durch diesen die sühnende Kraft gab, die nun ewig gilt (αἰωνίαν λύτρωσιν εὑράμενος). Also eigentlich der geistige Gehalt dieser Aufopferung hat die Causalität zur Sündenvergebung, nicht das Blut Jesu als solches, sondern seine Person und der Geist, in dem er's darbrachte. Auch wohl schon in der ersten, unvermittelten Auffassung des Todes Jesu bei den Gläubigen lag dieses, dafs ein Tod in diesem Geiste der Liebe zu Gott und zu den Menschen Gott so gefallen und genehm sein müsse, dafs Er um desselben willen die in ihm gesuchte Begnadigung denen, auf welche er sich bezog, indem er sie wie eine Gemeinschaft umfafste, gewähre. Dafs so der Verf. das Bewirkende nicht in das Blut, sondern in die geistige Weihe der Darbringung desselben gesetzt habe, geht auch daraus hervor, dafs er unmittelbar nach jener Stelle v. 15—22. noch eine, der eigentlichen Lehre dieses ganzen Abschnittes nur digressorisch eingeführte apologetische Darstellung, warum es hierbei nöthig gewesen sei, dafs das Blut Christi vergossen werde, nachfolgen liefs; der Tod war nothwendig zur Versicherung der Menschen, weil eine διαθήκη gemacht werden sollte. So ist der Tod Jesu hier in einem eigentlich sublimen Sinne gefafst." — Diese ganze Darstellung enthält das Wahre, dafs der Tod Christi allerdings nur in dem angegebenen Sinne als Gott wohlgefälliges Opfer gedacht werden kann, und dafs eben darum auch unser Verf. die Opferidee auf den Tod Christi überhaupt anwandte. Allein wenn daraus nun geschlossen wird, unser Verfasser habe nicht dem Blute Christi an sich, sondern nur der geistigen Weihe desselben die versöhnende Wirkung bei Gott zugeschrieben, so ist das ganz gegen die vielfachen, eben angeführten Äufserungen unseres Verf., wonach das Blut Christi selbst, ganz wie das eines fehllosen Opfers, wirklich entsündigt; und die ebenfalls von unserm Verf. hinzugefügte Deutung, dafs das Blut Christi auch zur Stiftung und Einweihung des neuen Bundes vergossen sei, beruhet ganz auf seiner Gewandtheit im Allegorisiren; denn auf diese Weise vindicirt er dem Blute Christi nur eine neue hochheilige Bedeutung, die seinen Lesern vollkommen einleuchtend sein mufste.

tiges dar; denn er sagt, dafs Christus, indem er sich Gott als Opfer dargebracht, dieſs Ein für alle Mal gethan habe (*τοῦτο γὰρ ἐποίησεν ἐφάπαξ*, Hebr. 7, 27.), dafs er Ein Mal (*ἅπαξ*) sich Gott dargebracht (Hebr. 9, 25—26. 28.), und wir geheiligt sind mittelst der Darbringung des Leibes Christi Ein für alle Mal (*ἐφάπαξ*, Hebr. 10, 10.), dafs er mit seinem eigenen Blute Ein für alle Mal (*ἐφάπαξ*) in das Heiligthum gegangen sei und eine ewige Erlösung (*αἰωνίαν λύτρωσιν*) erlangt habe (Hebr. 9, 12.), dafs er gänzlich erretten könne (*εἰς τὸ παντελές*, Hebr. 7, 25.); denn mit Einem Opfer (*μιᾷ γὰρ προσφορᾷ*) habe er für immer (*εἰς τὸ διηνεκές*) die Geheiligten vollendet (Hebr. 10, 14.). Weil dem aber so ist, so, folgert unser Verf., ist auch der ganze Opfercultus aufgehoben; denn, wo Vergebung dieser (der Sünden und Ungerechtigkeiten) ist, spricht er, da ist kein Opfer mehr für Sünde (*ὅπου δὲ ἄφεσις τούτων, οὐκ ἔτι προσφορὰ περὶ ἁμαρτίας*, Hebr. 10, 18.); die Aufhebung des vorigen Gebotes geschieht (*ἀθέτησις μὲν γὰρ γίνεται προαγούσης ἐντολῆς*), weil es kraftlos und unerspriefslich war (*διὰ τὸ αὐτῆς ἀσθενὲς καὶ ἀνωφελές*) (Hebr. 7, 18.); Gott hat den ersten Bund für veraltet erklärt (*πεπαλαίωκε τὴν πρώτην*, sc. *διαθήκην*); was aber veraltet und altert, ist seiner Vernichtung nahe (*ἐγγὺς ἀφανισμοῦ*) (Hebr. 8, 13.). Durch Christus, als den Priester nach der Ordnung Melchisedek's, ist nämlich das Priesterthum verändert; wenn aber das Priesterthum verändert wird, so geschieht nothwendig auch eine Veränderung des Gesetzes (*νόμου μετάθεσις*) (Hebr. 7, 12., vgl. v. 11.). Das ganze Gesetz über die Opfer also, nebst Speisen und Getränken und mancherlei Waschungen und fleischlichen Satzungen, ist nur bis zur Zeit der Verbesserung auferlegt (*μέχρι καιροῦ διορθώσεως*) (Hebr. 9, 10., vgl. v. 9.); denn das Gesetz hat nur den Schatten (*σκιάν*) der zukünftigen Güter, nicht der wirklichen Dinge Ebenbild (*οὐκ αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων*) (Hebr. 10, 1.); die Priester hier dienen nur dem Abbilde und Schatten des Himmlischen

(οἵτινες ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ λατρεύουσι τῶν ἐπουρανίων, Hebr. 8, 5.); das Heiligthum hier ist nur von Händen gemacht und ein Nachbild des wahren (ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν, Hebr. 9, 24.). Nun müssen zwar die Abbilder der himmlischen Dinge (ὑποδείγματα τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς) durch dergleichen (sc. Blut der Kälber und Böcke) gereinigt werden, die himmlischen Dinge selbst aber durch bessere Opfer, als dergleichen (Hebr. 9, 23.). Da nun Christus als Hoherpriester der zukünftigen Güter durch ein gröfseres und vollkommneres Zelt, das nicht von Händen gemacht (d. i. nicht von dieser Schöpfung) ist, mit seinem eigenen Blute in das Heiligthum (sc. den Himmel) eingegangen ist und eine ewige Erlösung erlangt hat (Hebr. 9, 11—12.): so hören, das ist des Verfassers einfacher Schlufs, alle jene Abbilder des Himmlischen auf; denn wir haben nicht mehr den Schatten der Dinge, sondern sie und ihr Wesen selbst (Hebr. 10, 1. 8, 2. 5., vgl. Col. 2, 17.).

Es hat uns diefs aber schon auf den zweiten Punkt geführt, nämlich darauf, dafs Christus zugleich als Hoherpriester dargestellt wird. Die Vergleichung mit dem Melchisedek giebt hier unserm Verf. ganz besonders Veranlassung, die hocherhabene Würde Christi als des ewigen Hohenpriesters darzuthun. Die Hauptpunkte hierbei sind aber diese: 1) Christus ist als der Opfernde in das Allerheiligste des Himmels eingegangen; 2) er hat dort mit seinem Blute die vollkommene Entsündigung bewirkt; 3) er bittet dort immerdar für die Seinigen; 4) er ist so ein ewiger und barmherziger Hoherpriester; 5) er ist dadurch zugleich eines neuen und ewigen Bundes Mittler, und die Seinen sind nun durch ihn ihrer Seligkeit vollkommen gewifs. — Wir haben bereits vorhin gesehen, wie Christus nach der Darstellung unseres Verf. mit seinem eigenen Blute Ein für alle Mal in das Heiligthum eingegangen ist (Hebr. 9, 12.). Diefs Heiligthum aber ist der Himmel selbst; denn unser Verf. sagt: „Nicht in ein von Händen gemachtes Heiligthum, das Nachbild des

wahren, ist Christus eingegangen, sondern in den Himmel selbst, um nun vor Gottes Angesicht zu unserm Besten zu erscheinen" (Hebr. 9, 24.). Hier ist indefs mit dem Worte Himmel (*εἰς αὐτὸν τὸν οὐρανόν*) nicht, wie v. 11., der niedere Himmel, sondern die Wohnung Gottes selbst, das himmlische Allerheiligste, bezeichnet; darum sagt unser Verf. auch, dafs Christus als der grofse Hohepriester durch die Himmel hindurchgegangen sei (*διεληλυθότα τοὺς οὐρανούς*, Hebr. 4, 14.); denn er denkt sich im Himmel selbst einen Tempel Gottes und den Erlöser als Diener des Heiligthums und des wahren Zeltes, welches der Herr, und kein Mensch, errichtet habe (Hebr. 8, 2.). So ist denn Christus nach seiner Darstellung in das Innere des Vorhanges (*εἰς ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος*), d. i. des Vorhanges, der vor dem Allerheiligsten hängt, mithin in das Allerheiligste selbst, wo die Wohnung Gottes ist, eingegangen (Hebr. 6, 19—20.). Als Zweck aber wird angeführt die ewige Erlösung (*αἰωνία λύτρωσις*, Hebr. 9, 12., vgl. v. 26. 10, 10. 7, 25. 5, 9—10.), und die Vorstellung davon ist diese, dafs er mit seinem eigenen Blute (Hebr. 9, 12.) in dem Allerheiligsten des Himmels die vollkommene Entsündigung für immer bewirkt habe. Darum heifst es auch, dafs er mit Einem Opfer für immer die Geheiligten vollendet habe (*τετελείωκεν*, Hebr. 10, 14.). Hier kommen wir nun auf die *τελείωσις* unseres Verf., die er als Wirkung des Todes Christi, als des einmaligen Opfers für die Sünden der Menschen, ansieht. Das häufiger gebrauchte Verbum *τελειοῦν*, vollenden, d. i. hier zur sittlichen Vollendung führen, hat bei unserm Verf. vorzugsweise die Beziehung auf Sündentilgung, wodurch Herz und Bewufstsein vollkommen wieder gereinigt werden und im Gefühl dieser vollkommenen Reinigung sich ruhig und glücklich und des göttlichen Wohlgefallens und der Seligkeit gewifs fühlen. Aus diesem Sinne des Wortes entwickelt sich nun eine doppelte Bedeutung, in der es unser Verf. anwendet. In der einen Bedeutung wiegt nämlich bei ihm die Idee der Sündentilgung so entschieden vor, dafs es geradezu für voll-

kommen versöhnen steht. So z. B., wenn er sagt, dafs das Gesetz mit den Opfern niemals die Hinzutretenden vollenden könne (Hebr. 10, 1.). Ebenso, wenn er erklärt, dafs Gaben und Opfer nicht vermögend seien, dem Bewufstsein nach denjenigen zu vollenden, der den Dienst verrichte (Hebr. 9, 9.), d. i. ihm das Bewufstsein vollkommener Sündenreinigung und Sündenvergebung zu geben. Dasselbe Unvermögen des Gesetzes und des levitischen Priesterthums spricht er c. 7, 19. u. v. 11. aus und gebraucht in der letztern Stelle das Substantiv τελείωσις. Die zweite Bedeutung ist jedoch die, in welcher der Begriff der vollkommenen Beseligung, als Frucht der sittlichen Vollendung, vorwiegt, und in diesem Sinne sagt er, dafs Gott Christum vollendet habe (τελειῶσαι, Hebr. 2, 10.), und dafs dieser vollendet sei (τελειωθείς, Hebr. 5, 9. τετελειωμένος, Hebr. 7, 28.), dafs die Gerechten in jenem Leben vollendet seien (δίκαιοι τετελειωμένοι, Hebr. 12, 23.), und dafs die Frommen der Vorzeit nicht ohne uns zur Vollendung gelangen sollten (ἵνα μὴ χωρὶς ἡμῶν τελειωθῶσι, Hebr. 11, 40.). Hiernach ist nun in der oben angeführten Stelle, wonach Christus mit Einem Opfer für immer die Geheiligten vollendet hat, offenbar in dem Worte Beides vereinigt gedacht: vollkommene Sündentilgung und in Folge davon vollkommene Beseligung. Christus aber bewirkt diefs in dem himmlischen Heiligthum theils und vor Allem durch die Darbringung seines Blutes, theils auch durch seine Verwendung im Gebet und Flehen. Denn da der Hohepriester auch mit Gebet, d. i. mit Fürbitte für das Volk, in dem Allerheiligsten erschien, so ist auch diese Idee auf Christus, als den himmlischen Hohenpriester, übertragen. „Er lebt immer," heifst es, „um sich für sie (sc. die Seinen) zu verwenden" (εἰς τὸ ἐντυγχάνειν ὑπὲρ αὐτῶν, Hebr. 7, 25.); er ist in den Himmel eingegangen, um nun vor Gottes Angesicht zu unserm Besten zu erscheinen (νῦν ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ ὑπὲρ ἡμῶν, Hebr. 9, 24.). Dieselbe Idee spricht Paulus aus und gebraucht dabei auch das Wort ἐντυγχάνειν (Röm. 8, 34.); ebenso findet sie sich bei Johannes (1 Joh. 2, 1.). Liegt nun aber

auch schon in der Vorstellung von der Amtsthätigkeit des Hohenpriesters im Allerheiligsten diese Idee, so ist doch rücksichtlich unseres Verf., der die Logosidee des Philo benutzt, jedenfalls das beachtungswerth, dafs auch Philo jene Idee von seinem Logos ausspricht; denn er sagt *de vita Mosis III. p.* 673. *Ἀναγκαῖον γὰρ ἦν τὸν ἱεράμενον τῷ τοῦ κόσμου κατρὶ παρακλήτῳ χρῆσθαι τελειοτάτῳ τὴν ἀρετὴν υἱῷ πρός τε ἀμνηστείαν ἁμαρτημάτων καὶ χορηγίας ἀφθονωτάτων ἀγαθῶν.* Hier wird die Nothwendigkeit ausgesprochen, dafs Moses als Priester sich des Logos wegen seiner vollkommensten Tugend als eines Anwalts bei Gott zur Sündenvergebung, eigentlich zum Nichteingedenksein der Sünden, bediente; ja mehr noch, es heifst vom Logos: *Ὁ δ' αὐτὸς ἱκέτης μέν ἐστι τοῦ θνητοῦ κηραίνοντος ἀεὶ πρὸς τὸ ἄφθαρτον* (*Quis rer. divin. haer. p.* 509.). Hier ist er selbst als der für die Sterblichen Flehende bezeichnet. Da nun aber Christus wegen des in ihm wohnenden Logos als Hoherpriester über das Haus Gottes (*ἐπὶ τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ*, Hebr. 10, 21.) bezeichnet ist, womit nicht, wie c. 3, 6., die Gläubigen als Familie Gottes, sondern der Himmel, das himmlische Heiligthum, gemeint ist, so ist sein Priesterthum ein ewiges (Hebr. 7, 16—17. 21. 10, 12., vgl. c. 8, 1—2.), ein nicht vorübergehendes (*ἀπαράβατος*, Hebr. 7, 24.), d. i. ein unwandelbares, und zwar vermöge der Kraft eines unvergänglichen Lebens (c. 7, 16.), d. i. weil er nicht vom Tode verhindert wird fortzudauern, sondern ewig dauert (*διὰ τὸ μένειν αὐτὸν εἰς τὸν αἰῶνα*) (Hebr. 7, 23—24.). Dabei wird aber noch besonders hervorgehoben, dafs er ein treuer und barmherziger Hoherpriester sei (*ἐλεήμων καὶ πιστὸς ἀρχιερεύς*, Hebr. 2, 17.), dafs er könne Mitleiden haben mit unserer Schwachheit (*συμπαθῆσαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν*, Hebr. 4, 15.), und dafs er gerade defshalb, um dieses Mitgefühl und diese Barmherzigkeit zu lernen, den Menschen in Allem gleich geworden und in allen Stücken auf gleiche Weise, wie sie, versucht sei (Hebr. 2, 17. 4, 15., vgl. c. 5, 7—8.). Da aber auf diese Weise der alte Bund, d. i. die alte Religionsverfassung mit ihrem Priester- und

Opferwesen, veraltet und aufgehoben ist (s. S. 792.), so ist Christus als ewiger Hoherpriester zugleich eines besseren Bundes Bürge (κρείττονος διαθήκης ἔγγυος, Hebr. 7, 22., vgl. 8, 6.) und jenes neuen Bundes Mittler geworden (διαθήκης καινῆς, auch δ. νέας μεσίτης, Hebr. 9, 15. 12, 24., vgl. c. 8, 13. 10, 29.), und dieser neue Bund ist ein ewiger (διαθήκη αἰώνιος, Hebr. 13, 20.), weil die Erlösung eine ewige (Hebr. 9, 12.), und Christus ein ewiger Hoherpriester ist, welcher für immer zur Rechten Gottes sitzt und die Geheiligten vollendet (Hebr. 10, 12. 14.). Der Bund selbst aber, als neue Religionsstiftung, ist durch den Tod des Stiftenden gleichsam eingeweihet (ἐγκεκαίνισται) (Hebr. 9, 16—18.); gestiftet aber ist er selbst deſshalb, damit die Berufenen des ewigen Erbes Verheiſsung empfangen (ὅπως — τὴν ἐπαγγελίαν λάβωσιν οἱ κεκλημένοι τῆς αἰωνίου κληρονομίας, Hebr. 9, 15.); denn die uns nun dargebotene Hoffnung, spricht unser Verf., ist gleichsam ein sicherer und fester Anker, der hineingehet in das Innere des Vorhanges (sc. des himmlischen) (Hebr. 6, 18—19.), wohin als Vorläufer (πρόδρομος) für uns Jesus hineingegangen ist (v. 20.). Die Christen sind daher diejenigen, die das Heil ererben sollen (οἱ μέλλοντες κληρονομεῖν σωτηρίαν, Hebr. 1, 14.), und zwar das ewige (σωτηρίαν αἰώνιον c. 5, 9.), die als viele Söhne von Gott zur Herrlichkeit (εἰς δόξαν) geführt werden (Hebr. 2, 10.), die der himmlischen Berufung Genossen sind (κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι, Hebr. 3, 1.), die zur Ruhe Gottes, d. i. zur Seligkeit, eingehen (Hebr. 4, 1. 2. 3. 9. 10. 11.), die daher eine bessere und bleibende Habe im Himmel haben (κρείττονα ὕπαρξιν ἐν οὐρανοῖς καὶ μένουσαν, Hebr. 10, 34.), welche Genossen Christi (μέτοχοι τοῦ Χριστοῦ, Hebr. 3, 14.), d. i. Mittheilnehmer seiner Herrlichkeit, geworden sind und Zuversicht auf den Eingang in das Heiligthum durch das Blut Jesu haben (Hebr. 10, 19.); denn sie haben sich genahet oder sind hinzugetreten (προσεληλύθατε, sc. im Glauben), zu dem Berge Zion und der

Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem, und den Myriaden der Engel, zu der Versammlung und der Gemeinde der Erstgeborenen, die im Himmel aufgeschrieben sind, und zu Gott, dem Richter Aller, und den Geistern der vollendeten Gerechten und dem Mittler eines neuen Bundes, Jesu, und dem Blute der Besprengung, das besser redet, als Abel (Hebr. 12, 22—24.). Der Hinzutritt aber im Glauben zu dem Allen sichert ihnen den künftigen wirklichen Eintritt; darum sagt unser Verf.: „Wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern nach der zukünftigen trachten wir" (*ἐπιζητοῦμεν*, Hebr. 13, 14.). Eben darum aber, weil die Christen eine so sichere Hoffnung haben, kosten sie schon hier die himmlische Gabe (*τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου*, Hebr. 6, 4.), d. i. die Gnade Gottes, und die Kräfte der zukünftigen Welt (*δυνάμεις μέλλοντος αἰῶνος*, v. 5.), d. i. die Geistes- und Wunderkräfte, die aus der künftigen Welt sich schon jetzt ihnen fühlbar machen; ja sie bilden, als die Heiligen (Hebr. 6, 10. 13, 24.) und Geheiligten (Hebr. 10, 14.), schon hier das Haus Gottes (*τὸν οἶκον αὐτοῦ*, sc. *θεοῦ*, Hebr. 3, 6.) und sind so von aller Todesfurcht befreiet; denn Christus hat durch seinen Tod den, der des Todes Gewalt hatte, d. i. den Teufel, vernichtet (Hebr. 2, 14—15.); dieſs Letztere aber dadurch, daſs er durch seinen Tod die Sünde, durch welche der Teufel eben die Gewalt des Todes hatte, hinwegnahm und überdieſs durch seine Auferstehung die Gewiſsheit des Lebens und der Seligkeit bestätigte.

Achten wir nun aber auf die subjective Bedingung dieses Heils, das der Verf. auch kurz durch leben (*ζῆν*) und an der göttlichen Heiligkeit Antheil haben (*μεταλαβεῖν τῆς ἁγιότητος αὐτοῦ*, sc. *θεοῦ*) (Hebr. 12, 9. u. 10.) bezeichnet, so stellt auch er als erste Bedingung den Glauben auf. Der Grund nämlich wird auch nach ihm gelegt (*θεμέλιον καταβαλλόμενοι*) mit der Buſse von todten Werken (*μετανοίας ἀπὸ νεκρῶν ἔργων*, Hebr. 6, 1. 6.), d. i. mit der Sinnesänderung und Abkehr von den Gesetzes-

werken, die nicht aus der rechten Lebenskraft hervorgegangen sind (vgl. c. 9, 14.); denn zum Leben und zur Seligkeit führt nur der Glaube; darum spricht unser Verf.: „Zur Ruhe gehen wir ein, wenn wir **Glauben** bewiesen haben" (*οἱ πιστεύσαντες*, Hebr. 4, 3.); durch **Glauben** und Ausharren (*διὰ πίστεως καὶ μακροθυμίας*) werden die Verheifsungen erlangt (Hebr. 6, 12.). „Wir sind von denen, die da **glauben** zum Gewinn ihres Lebens" (*ἡμεῖς δὲ ἐσμεν — πίστεως εἰς περιποίησιν ψυχῆς*, Hebr. 10, 39.). Weil aber der Glaube die nothwendige Bedingung zum Leben ist, so fordert er seine Leser auch auf: „Lasset uns hinzutreten (zu Christo, als dem Hohenpriester, v. 21.) mit aufrichtigem Herzen und völligem **Glauben**!" (*ἐν πληροφορίᾳ πίστεως*, Hebr. 10, 22.). Wie nun aber der Glaube von unserm Verf. gefafst wird, und was er unter demselben versteht, wird uns klar werden, wenn wir seine Lehre vom Glauben überhaupt jetzt näher betrachten.

§. 35.

Fortsetzung.

3) Da der Glaube von unserm Verf. selbst näher definirt wird, so läfst sich der Begriff, den er überhaupt damit verbindet, um so leichter feststellen. Er sagt nämlich: „Glaube ist Zuversicht (*ὑπόστασις*) dessen, was gehofft wird (*ἐλπιζομένων*), Überzeugung (*ἔλεγχος*) von Dingen, die nicht gesehen werden (*πραγμάτων οὐ βλεπομένων*) (Hebr. 11, 1.). Hiernach sind folgende Merkmale des Glaubens, wie ihn unser Verf. auffafst, vollkommen klar: 1) Er ist ein zweifelfreies Bauen und Vertrauen des Herzens; denn das liegt sowohl in *ὑπόστασις*, das, wie c. 3, 14. zeigt, vollkommene Zuversicht, zuversichtliche Hoffnung ausdrückt, als auch in *ἔλεγχος*, das Überzeugung, *convictio*, bezeichnet. Beides aber ist offenbar Sache des Herzens (vgl. c. 13, 9.). 2) Er bezieht sich auf zukünftige und unsichtbare Dinge; denn die Worte: *τὰ ἐλπιζόμενα*, sowie *πράγματα οὐ βλεπόμενα*, drücken das ganz

bestimmt aus. 3) Die Hoffnung gehört unserm Verf. nothwendig mit zum Glauben, ja nimmt die vornehmste Stelle ein; denn beide zuerst gewählten Worte: ἐλπιζομένων ὑπόστασις, lassen darüber keinen Zweifel. 4) Der Begriff der ἐλπίς wird durch den gleich folgenden Zusatz erweitert, und zu der πίστις auch die Überzeugung von unsichtbaren, nicht vor Augen stehenden Dingen überhaupt gerechnet; denn obgleich πράγματα οὐ βλεπόμενα nach v. 7. auch das Zukünftige bezeichnen kann und folglich synonym sein könnte mit τὰ ἐλπιζόμενα, so zeigt doch das gleich v. 3. folgende Beispiel der πίστις, dafs unser Verf. nicht blofs das Zukünftige, sondern selbst das Vergangene in den Bereich der πίστις zieht, sofern es etwas nicht mehr in die Augen oder Sinne Fallendes ist. Hiernach ist offenbar Beides, feste Überzeugung und Hoffnung, von unserm Verf. in der πίστις vereinigt gedacht, und es hängt dieſs innig mit seiner ganzen Anschauung und Darstellung des Todes Christi zusammen. Nicht blofs die Überzeugung, dafs derselbe das Ein für alle Mal gültige Opfer sei, sondern auch die darauf beruhende Hoffnung, dafs mit der vollkommenen Entsündigung nun auch die Seligkeit folge, steht ihm in dem Begriff der πίστις vereinigt vor Augen. Dafs ihm aber dabei der Begriff der ἐλπίς als der wichtigere erscheint und ihm daher auch in dem weiteren Begriff der πίστις der vorwiegende ist, geht theils aus seiner eigenen Definition der πίστις, theils aus der Thatsache hervor, dafs er für dieselbe sehr häufig geradezu die ἐλπίς substituirt und die Festhaltung dieser als Bedingung des Heiles hervorhebt. So sagt er z. B.: „Sein (nämlich Gottes) Haus sind wir, so wir anders die Zuversicht und den Ruhm der Hoffnung (τὴν παῤῥησίαν καὶ τὸ καύχημα τῆς ἐλπίδος) bis an's Ende sicher festhalten" (βεβαίαν κατάσχωμεν) (Hebr. 3, 6.). Ferner: „Wir wünschen aber, dafs Jeder von euch denselben Fleifs beweise zur (Festhaltung der) vollkommenen Hoffnung bis an's Ende" (τὴν αὐτὴν ἐνδείκνυσθαι σπουδὴν πρὸς τὴν πληροφορίαν τῆς ἐλπίδος ἄχρι τέλους) (Hebr. 6, 11.). Ferner: „Lasset uns das Bekenntnifs der Hoffnung (τὴν ὁμολογίαν τῆς ἐλπίδος) unwandelbar (ἀκλινῆ) festhalten!" (Hebr. 10, 23.) Hier weist der Zusatz: „Denn treu, d. i.

zuverlässig (πιστός), ist, der die Verheifsung gegeben," offenbar auf die Idee der πίστις hin, so dafs man also auf Gottes Verheifsung bauen, d. i. zugleich auf ihre Erfüllung sicher hoffen, kann. Ähnliche Stellen, in denen die Hoffnung stark hervorgehoben wird und als Hauptbestandtheil des Glaubens erscheint, sind: c. 6, 18—19. 10, 19. 35. 11, 9—10. Auch in der Äufserung: „So lasset uns nun mit Freudigkeit (μετὰ παῤῥησίας) vor den Gnadenthron treten, damit wir Barmherzigkeit erlangen und Gnade finden!" (Hebr. 4, 16.), zeigt sich, wie die gewisse Hoffnung oder Zuversicht, Barmherzigkeit und Gnade zu finden, eben jene Freudigkeit hervorruft, mit der wir vor den Gnadenthron treten sollen, und wie das Hinzutreten im Glauben selbst vor Allem ein zuversichtlich hoffendes ist. Hiernach also ist es der Idee unseres Verf. von der πίστις vollkommen angemessen, dafs er sowohl das Substantiv, als das Verbum, gerade so gebraucht, dafs feste Überzeugung und Hoffnung zugleich darin liegen. Denn wenn er von der Verheifsung Gottes spricht, zu seiner Ruhe einzugehen, und also fortfährt: „Wir gehen ein zur Ruhe, wenn wir Glauben bewiesen haben" (οἱ πιστεύσαντες, Hebr. 4, 3.), so liegt darin ein Mal das feste Bauen und Vertrauen auf Gottes Verheifsung, also volle Überzeugung von ihrer Gewifsheit, sodann aber auch das darauf folgende sichere Hoffen, die feste Zuversicht auf die Erfüllung derselben. In demselben Sinne sagt er: „Der Gerechte wird durch Glauben leben" (ἐκ πίστεως ζήσεται, Hebr. 10, 38.); denn nach dem Zusammenhange ist von dem festen Vertrauen auf die göttliche Verheifsung die Rede, so dafs hier πίστις das mitbezeichnet, was beim Paulus ἐλπίς heifst (s. de Wette zu dieser Stelle). Ebenso in den Worten: „Auf dafs ihr nicht träge werdet, wohl aber Nachfolger derer, die durch Glauben (διὰ πίστεως) und Ausharren die (Erfüllung der) Verheifsungen erlangen" (Hebr. 6, 12.). Auch hier liegt das feste, zuversichtliche Erwarten, d. i. das Hoffen auf Erfüllung, nothwendig mit in der πίστις. Nicht anders ist es in der Aufforderung: „Lasset uns hinzutreten mit aufrichtigem Herzen und völligem Glau-

ben (ἐν πληροφορίᾳ πίστεως), die Herzen besprengt [und gereinigt] vom bösen Bewufstsein!" (Hebr. 10, 22.) Hier ist mit dem völligen Glauben keineswegs das Paulinische Bauen und Vertrauen auf den Tod Christi gemeint, das die Rechtfertigung zur Folge hat, sondern es ist hier jenes Bauen und Vertrauen auf das Opfer Christi und die dadurch erlangte Reinigung als etwas Voraufgehendes bezeichnet; denn wir sollen hinzutreten, nachdem wir besprengt, d. i. durch das Blut Christi gereinigt sind, was durch das Partic. Perf. ἐῤῥαντισμένοι, sowie durch das Folgende: λελουμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαρῷ, deutlich ausgedrückt wird. Mithin ist jener völlige Glaube die völlige Zuversicht auf die durch Christus nun zu erlangende Seligkeit. Auch in den Worten: „Wir sind nicht von denen, die zurückweichen zu ihrem Verderben, sondern von denen, die da glauben (ἡμεῖς δὲ ἐσμεν — πίστεως) zum Gewinn ihres Lebens" (εἰς περιποίησιν ψυχῆς) (Hebr. 10, 39.), drückt die πίστις die feste, unerschütterliche Überzeugung und darum zugleich die sichere Hoffnung auf den Gewinn des Lebens aus. Noch deutlicher aber ersehen wir, wie unser Verf. Beides mit der πίστις zugleich ausdrückt, aus den c. 11. angeführten Glaubensbeispielen. Denn bei den meisten ist ausdrücklich von der Zukunft die Rede, und die πίστις bezieht sich auf die wirkliche Erfüllung des Gehofften, ist ein Bauen und Vertrauen auf die gegebene Verheifsung und eine sichere Hoffnung auf ihre Erfüllung. So bei dem, was vom Abraham gesagt ist (c. 11, 8—10. 17—19.), sowie von der Sarah (v. 11—12.); ebenso vom Isaak, von dem es ausdrücklich heifst: „Durch Glauben in Betreff der Zukunft (πίστει περὶ μελλόντων) segnete Isaak den Jacob und Esau" (c. 11, 20.). In gleicher Weise redet der Verfasser vom Jacob (v. 21.), vom Joseph (v. 22.), von Moses (v. 23—28.). Von dem Letztern heifst es bei Erwähnung seines Glaubens noch besonders: „Er blickte hin auf die Vergeltung" (ἀπέβλεπε γὰρ εἰς τὴν μισθαποδοσίαν, v. 26.), und: „Durch Glauben (πίστει) verliefs er Ägypten, ohne des Königs Grimm zu fürchten; denn er hielt fest aus, als ob er den Unsichtbaren sähe" (τὸν γὰρ ἀόρατον ὡς ὁρῶν ἐκαρτέρησε, v. 27.).

Er bauete und hoffte also zuversichtlich auf seine Hülfe. „Durch Glauben" (πίστει), heifst es weiter, „gingen sie durch das rothe Meer" (v. 29.), „durch Glauben (πίστει) fielen die Mauern von Jericho" (v. 30.). Von den Richtern und andern grofsen Männern des jüdischen Volkes aber sagt der Verf., dafs sie kraft des Glaubens (διὰ πίστεως) Königreiche bezwangen, Gerechtigkeit übten, Verheifsungen erlangten, der Löwen Rachen verstopften (v. 33.), worauf der Verf. noch eine ganze Menge von Beispielen anführt, wie durch den Glauben Grofses ausgerichtet ward. Er schreibt ihm aber eben defshalb diese Kraft zu, weil er in ihm ein zuversichtliches Vertrauen auf Gott sieht, und dieses Hoffen auf Gott eines Theils nicht getäuscht ward (vgl. v. 34—35.), andern Theils Muth zur Ertragung der gröfsten Schmerzen und selbst des Todes gab (v. 35—38.). Von allen diesen Glaubenszeugen aber sagt er, dafs sie darum die Verheifsung nicht davon trugen, weil Gott um unseretwillen etwas Besseres vorher versehen hatte (v. 39—40.). Es richtete sich also ihr Glaube doch eben auf die Verheifsung, war ein sicheres Hoffen darauf, wie denn dieser Begriff des Hoffens und Sichsehnens noch ganz besonders stark in den Worten hervortritt: „Im Glauben (κατὰ πίστιν) starben alle diese, ohne die Verheifsungen empfangen zu haben, sondern sie schaueten sie von ferne, waren davon überzeugt (πεισθέντες), begrüfsten sie froh und bekannten, dafs sie Fremdlinge und Beisassen auf Erden wären (v. 13.); sie trachteten nach einem Vaterlande (πατρίδα ἐπιζητοῦσι, v. 14.), sie sehnten sich nach einem bessern (κρείττονος ὀρέγονται), d. i. dem himmlischen" (ἐπουρανίου) (v. 16.). Wenn daher unser Verfasser nach Aufführung aller jener Glaubenszeugen zuletzt auf den Erlöser selbst hinweist und ihn den Anfänger und Vollender des Glaubens (τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειωτήν) nennt, auf den wir hinblicken sollen, so meint er mit dem ἀρχηγός offenbar nicht, wie c. 2, 10., den Urheber, sondern den Anfänger oder Vorgänger (vgl. Mich. 1, 13. 1 Macc. 9, 61.), und mit dem τελειωτής, d. i. dem Vollender, nicht den, der

in uns den Glauben vollendet hat, sondern den, der es selbst in Beweisung des Glaubens zur Vollendung gebracht hat, der also auch in dieser Hinsicht unser höchstes Vorbild ist, auf das wir hinblicken sollen. Der Glaube selbst aber ist hier recht eigentlich die gewisse Zuversicht auf die himmlische Seligkeit; denn eben auf diese blickte der Erlöser mit vollkommener Zuversicht hin und erlangte sie wirklich. Das drückt der Verf. deutlich durch den Zusatz aus: „der um der ihm bestimmten Freude willen das Kreuz erduldete, der Schmach nicht achtend, und so sich zur Rechten des Thrones Gottes gesetzt hat" (Hebr. 12, 2.). Der Hinblick auf ihn soll uns also recht eigentlich vor dem Gegentheil bewahren, das der Verf. durch ein Erschlaffen und Verzagen im Gemüthe bezeichnet; denn er sagt: „Betrachtet nämlich ihn —, damit ihr nicht erschlaffet (*ἵνα μὴ κάμητε*) und in eurem Gemüthe verzaget!" (*ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν ἐκλυόμενοι*) (Hebr. 12, 3.). Wenn daher unser Verf. seine Leser endlich ermahnt, auf das Lebensende ihrer Führer oder Lehrer hinzuschauen und ihren Glauben nachzuahmen (*μιμεῖσθε τὴν πίστιν*, c. 13, 7.), so ist damit gewifs neben der festen Treue der Überzeugung zugleich die feste, unerschütterliche Hoffnung auf die durch Christus zu erlangende Seligkeit bezeichnet, da gerade diese letztere auch den Ausgang ihres Wandels (*τὴν ἔκβασιν τῆς ἀναστροφῆς*) zu einem so leuchtenden Vorbilde machen mufste. Auch die gleich folgenden Worte von der ewigen Unveränderlichkeit Christi (v. 8.) weisen die Leser darauf hin, wie sie immerdar in Christo ihre Rettung mit Zuversicht suchen und finden könnten. Das Festwerden in der Überzeugung aber, wie in der Hoffnung, bezeichnet unser Verf. als ein Befestigen des Herzens; denn er sagt: „Es ist gut, dafs das Herz durch die Gnade sich befestige" (*καλὸν γὰρ χάριτι βεβαιοῦσθαι τὴν καρδίαν*, v. 9.). Der Zusatz: „nicht durch Speisen, wovon die, so damit umgegangen, keinen Nutzen gehabt haben" (*οὐ βρώμασιν, ἐν οἷς οὐκ ὠφελήθησαν οἱ περιπατήσαντες*), steht hier im Gegensatz zu der Gnade (*χάριτι*); denn nicht durch Be-

obachtung der Speisegesetze oder durch Theilnahme an den Opfermahlzeiten (je nachdem man *βρώμασιν* faſst), sondern durch die im Tode Christi zu findende Gnade bei Gott wird das Herz mit fester Hoffnung und Zuversicht erfüllt.

So gewiſs indessen bei unserm Verf. in der *πίστις* die *ἐλπίς* miteingeschlossen liegt, so gebraucht er das Wort *πίστις*, sowie *πιστεύειν*, doch auch nach dem zweiten von ihm angegebenen Merkmale: *πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων*, und bezeichnet damit bloſs den Begriff des völligen Vertrauens und der Überzeugung. So, wenn er sagt: „Ohne Glauben (*χωρὶς πίστεως*) ist es unmöglich, wohlzugefallen (sc. Gott); denn glauben muſs (*πιστεῦσαι γὰρ δεῖ*), wer zu Gott kommen will, daſs er ist und denen, die ihn suchen, Vergelter wird" (Hebr. 11, 6.). Hier liegt in dem *πιστεῦσαι, ὅτι ἐστί* (sc. *ὁ θεός*), doch offenbar die Überzeugung von dem Dasein Gottes überhaupt, sowie in der *πίστις*, ohne welche man Gott nicht wohlgefallen kann, das völlige Vertrauen auf ihn, wenngleich in dem Zusatz: *ὅτι μισθαποδότης γίνεται*, und zwar *τοῖς ἐκζητοῦσιν αὐτόν*, zugleich wieder der hoffende Glaube mithervortritt. Die Bedeutung von Vertrauen dagegen zeigt sich besonders in dem Ausdruck: *πίστις ἐπὶ θεόν* (Hebr. 6, 1.). Es ist dieser Glaube an Gott nach dem Zusammenhange der erste bejahende Schritt in's christliche Leben (vgl. 1 Thess. 1, 8.); denn der Verfasser rechnet ihn mit zu dem Grundlegen (*θεμέλιον καταβάλλεσθαι*), also zu dem, was der vollkommenen Lehre (*τελειότης*) vorangehen muſs. In der Zusammenstellung mit Buſse von todten Werken (*μετάνοια ἀπὸ νεκρῶν ἔργων*) erscheint er aber recht eigentlich als das der todten Werkheiligkeit entgegengesetzte volle Vertrauen auf Gott (vgl. Röm. 4, 5.). Dasselbe liegt in den aus dem A. T. angeführten Beispielen von Abel, Enoch und Noah. Denn durch Glauben, d. i. volles Vertrauen auf Gott (*πίστει*), heiſst es, brachte Abel Gott ein vorzüglicheres Opfer dar, als Kain; durch ihn (*δι' ἧς*) erhielt er das Zeugniſs eines Gerechten (Hebr. 11, 4.). Durch Glauben (*πίστει*) ward Enoch weggenommen — ; denn er erhielt das Zeugniſs, daſs er Gott

wohlgefallen habe (v. 5.). Durch Glauben (πίστει) bereitete Noah in Folge einer göttlichen Weisung wegen dessen, was man noch nicht sah, in Gottesfurcht einen Kasten — und ward der Gerechtigkeit, die durch den Glauben kommt (τῆς κατὰ πίστιν δικαιοσύνης), theilhaftig (v. 7.). In dem letzten Beispiele zeigt sich gerade, wie mit der πίστις auch das volle Vertrauen auf die Worte oder die Verkündigung Gottes, hier in Bezug auf die Sündfluth, die noch nicht da war, ausgedrückt ist. Dasselbe ist der Fall in den Worten: „Aber jenen half das vernommene Wort (sc. die göttliche Warnung, c. 3, 7—11.) nichts, weil es nicht dem Glauben (τῇ πίστει) beigesellt war bei denen, die es vernommen hatten" (Hebr. 4, 2.). Die nun auf diesem Vertrauen beruhende feste Überzeugung aber, auch in Bezug auf vergangene Dinge, ist am augenscheinlichsten mit der πίστις in den Worten ausgedrückt: „Durch Glauben (πίστει) erkennen wir, dafs die Welt durch Gottes Wort bereitet worden" (Hebr. 11, 3.). Das Gegentheil dieser πίστις drückt der Verfasser durch ἀπιστία aus (Hebr. 3, 12. 19.), die mit der ἀπείθεια, dem eigentlichen Ungehorsam gegen Gott (Hebr. 4, 6. 11.), und dem ἀπειθεῖν, dem Ungehorsamsein (Hebr. 3, 18. 11, 31.), innig zusammenhängt, sofern diefs Letztere hier als die Folge des Ersteren auftritt. Auch durch die Zeitwörter παραιτεῖσθαι, verwerfen (Hebr. 12, 25., vgl. v. 19.), und ἀποστρέφεσθαι, verachten, verschmähen (eigentlich: sich abwenden von Jemand oder etwas) (Hebr. 12, 25.), sucht unser Verf. das Gegentheil von πιστεύειν recht stark zu bezeichnen.

Fragen wir nun aber nach dem eigentlichen Zusammenhange der πίστις mit der τελείωσις bei unserm Verfasser, d. h. danach, wie er sich die völlige Entsündigung und Beseligung durch den Glauben vermittelt denkt, so fehlt bei ihm die Paulinische Idee des δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως durchaus; denn obwohl er die Wörter δίκαιος und δικαιοσύνη in Verbindung mit πίστις gebraucht, ja aus der letztern selbst die δικαιοσύνη als Folge hervorgehen läfst, so ist doch bei ihm der Begriff dieser durchaus ein anderer, als beim

Paulus; denn von einem wirklichen λογίζεσθαι τὴν πίστιν εἰς δικαιοσύνην ist bei ihm gar keine Rede. Aus den oben angeführten Beispielen des Abel, Enoch und Noah erhellt nämlich, dafs er mit δίκαιος und δικαιοσύνη überhaupt diejenige Beschaffenheit des Menschen meint, welche die rechte ist, und durch die er Gott wohlgefällt; weshalb er auch geradezu den Ausdruck εὐαρεστεῖν τῷ θεῷ dafür wählt (Hebr. 11, 5. 6., vgl. v. 4. u. 7.). Diese rechte Beschaffenheit des Menschen ist nun nicht eine zugerechnete, wie Paulus die δικαιοσύνη fafst, sondern eine wirklich vorhandene, dem Menschen inhärente, und kommt theils und vorzüglich durch den Glauben, sofern eben dieser das an dem Menschen Gott Wohlgefällige ist, theils durch wirkliche Sittlichkeit oder Tugend, wie denn c. 12, 11. die δικαιοσύνη auch in diesem Sinne gebraucht ist. Mithin hat Abel darum das Zeugnifs eines Gerechten (εἶναι δίκαιον) durch seinen Glauben erhalten, weil gerade dieser ihn Gott wohlgefällig machte (c. 11, 4.). Ebenso erhielt Henoch das Zeugnifs, dafs er Gott wohlgefallen habe, weil er Glauben hatte; denn aus den Worten der Schrift (1 Mos. 5, 24.), dafs er Gott wohlgefallen habe, schliefst unser Verfasser eben, dafs er Glauben gehabt (Hebr. 11, 5.); denn ohne Glauben, sagt er ausdrücklich, ist es unmöglich wohlzugefallen (v. 6.). Durch Glauben endlich ward Noah der Gerechtigkeit, die durch den Glauben kommt, theilhaftig (v. 7.). Hier drückt in den Worten: τῆς κατὰ πίστιν δικαιοσύνης ἐγένετο κληρονόμος, die Präposition κατά entweder den Mafsstab oder den Grund aus, weshalb Noah der Gerechtigkeit theilhaftig wurde; sie ward ihm nicht angerechnet, sondern er wurde ein wirklicher κληρονόμος derselben, erhielt sie als eine wirkliche, ihm nun eigenthümliche Beschaffenheit, insofern (κατά) Glaube in ihm war. Nicht die Quelle ist mit dem κατὰ πίστιν ausgedrückt, aus welcher die von Gott aus Gnaden zugerechnete Gerechtigkeit komme (ἐκ πίστεως, διὰ πίστεως und ἐπὶ τῇ πίστει beim Paulus), sondern nach der πίστις, die er hatte, war er nun wirklich ein δίκαιος geworden, wie es auch von Abel heifst, dafs er durch den

Glauben Zeugnifs erhalten, er sei ein Gerechter (δι' ἧς ἐμαρτυρήθη εἶναι δίκαιος (v. 4.). Der λόγος δικαιοσύνης (c. 5, 13.) ist ihm daher, wie wir schon oben (S. 785.) gezeigt, die Lehre von der wahren Gerechtigkeit, d. i. die Lehre, wie man ein wirklicher δίκαιος werde, und ein solcher, sagt er, werde bei der Wiederkunft Christi vermöge oder durch seinen Glauben leben (ἐκ πίστεως ζήσεται, c. 10, 38.).

Nach dieser ganzen Vorstellung unseres Verfassers von der δικαιοσύνη als einer wirklichen, durch Glauben der menschlichen Seele inhärenten Beschaffenheit, durch die er Gott wohlgefällt, hält es nun nicht schwer, einzusehen, in welcher Verbindung der für den Tod Christi von ihm verlangte Glaube mit der wirklichen Erlösung und Beseligung, d. i. der τελείωσις, steht. Durch das Bauen und Vertrauen auf den durch Gottes Gnade (c. 2, 9.) für uns erfolgten Tod Christi nämlich und durch die darauf sich gründende zuversichtliche Hoffnung auf völlige Entsündigung und Begnadigung bei Gott ist die Seele in dem Zustande der wirklichen δικαιοσύνη, d. i. in der Gott wahrhaft wohlgefälligen Beschaffenheit, und eben darum ist ihr nun Vergebung und Seligkeit bei Gott (τελείωσις) vollkommen gewifs. So hat denn unser Verfasser dem Kerne und dem Wesen nach allerdings die Paulinische Vorstellung von der Erlösung, sofern das Bauen und Vertrauen auf den Tod Christi und dadurch auf die Gnade Gottes auch ihm Hauptsache ist; allein die Form der Vorstellung in Bezug auf die δικαιοσύνη sowohl, als auf das hohepriesterliche Opfer, als welches er den Tod Christi darstellt, ist ihm eigenthümlich.

Dafs nun aber unser Verfasser sich den Glauben keineswegs als für das sittliche Leben bedeutungslos denkt, sondern, als mit ihm und aus ihm hervorgehend, ein unablässiges Streben nach Heiligung verlangt, zeigen vielfach seine Äufserungen. Schon die für die Christen gewählten Bezeichnungen: heilige Brüder (ἀδελφοὶ ἅγιοι, Hebr. 3, 1.), Brüder Christi und Söhne Gottes (Hebr. 2, 10—12.), Kinder Gottes oder Christi (παιδία, ἃ μοι ἔδωκεν ὁ θεός, Hebr. 2, 13., vgl. v. 14.), Brüder (Hebr. 3, 12. 13, 22., vgl. v. 23.) und Heilige (ἅγιοι, Hebr. 13, 24. 6, 10.

ἁγιαζόμενοι, c. 10, 14.), weisen auf die Verpflichtung der Christen zu einem heiligen und brüderlichen Leben hin. Noch bestimmter aber erklärt er, dafs ohne Heiligung Niemand den Herrn schauen werde, und fordert daher auf, nach Frieden mit Jedermann und nach der Heiligung (*τὸν ἁγιασμόν*) zu streben (Hebr. 12, 14.), abzuwerfen jegliche Bürde (*ὄγκον ἀποθέμενοι πάντα*) und die uns leicht umstellende Sünde (*καὶ τὴν εὐπερίστατον ἁμαρτίαν*), mit Standhaftigkeit den uns angewiesenen Kampf zu bestehen (*δι' ὑπομονῆς τρέχωμεν τὸν προκείμενον ἡμῖν ἀγῶνα*) (Hebr. 12, 1.) und auf einander Acht zu haben, dafs wir uns anreizen zur Liebe und zu guten Werken (*κατανοῶμεν ἀλλήλους εἰς παροξυσμὸν ἀγάπης καὶ καλῶν ἔργων*, Hebr. 10, 24.). Er ermahnt seine Leser ferner zur Standhaftigkeit (*ὑπομονή*), damit sie durch Erfüllung des Willens Gottes die Verheifsung davon trügen (*ἵνα τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ποιήσαντες κομίσησθε τὴν ἐπαγγελίαν*, Hebr. 10, 36.), und sagt ausdrücklich, dafs Christus nur allen denen eine Ursache ewigen Heils geworden, die ihm gehorsam sind (*τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ πᾶσιν*, Hebr. 5, 9.). Bei diesem ernsten Dringen auf ein sittliches und heiliges Leben ist es übrigens bedeutungsvoll, dafs unser Verfasser einen Beweggrund dazu aus dem Glauben an den Tod Christi hernimmt, der weniger das Herz, als den Verstand angeht; denn er sagt: „So wir vorsätzlich (*ἑκουσίως*) sündigen, nachdem wir die Erkenntnifs der Wahrheit empfangen haben, so ist kein Opfer mehr für Sünden zu gewärtigen" (*οὐκ ἔτι περὶ ἁμαρτιῶν ἀπολείπεται θυσία*, Hebr. 10, 26.). Während nämlich Paulus die aus dem Glauben an den Tod Christi stammende Liebe zum treibenden Element eines tugendhaften Lebens macht, ist es hier die dem Verstande vorgehaltene Wahrheit, dafs für muthwilliges Sünden kein Opfer mehr zu gewärtigen sei. Der bei unserm Verfasser entschieden vorwaltende Verstand und das ein Mal von ihm zur Verständlichkeit für seine Leser gewählte Bild einer im Tode Christi liegenden *θυσία* macht

auch die hier gewählte, auf den Verstand seiner Leser wirkende Vorstellung vollkommen erklärlich.

Dafs übrigens das Gelangen zum Glauben und somit zur Rettung auch nach seiner Überzeugung ein Werk der göttlichen Gnade sei, geht daraus hervor, dafs auch er die Christen Berufene (*κεκλημένοι*, Hebr. 9, 15.), Genossen der himmlischen Berufung (*κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι*, Hebr. 3, 1.) nennt, wonach sie also nicht sich selbst, sondern Gott, der sie berufen hat, ihr Heil zu verdanken haben. Die Paulinische Anschauung und Lehre mag auch hier nicht verkannt werden, wiewohl unser Verfasser nicht weiter auf die Paulinische Lehre von der Gnadenwahl und Prädestination selbst eingeht.

4) Die Beachtung der eigenthümlich jüdisch-messianischen Vorstellungen bei unserm Verfasser führt uns endlich sowohl auf seine Art und Weise, das A. T. zu benutzen, als auch auf seine Erwartung von der nahen Wiederkunft Christi. Auch er ist zunächst der festen Überzeugung, dafs im A. T. Gott selbst durch seinen Geist rede. Gleich der Anfang seines Briefes giebt davon Zeugnifs. „Nachdem Gott," sagt er, „vor Zeiten vielfältig und auf vielerlei Weise zu unsern Vätern geredet durch die Propheten" (*ὁ θεὸς λαλήσας τοῖς πατράσιν ἐν τοῖς προφήταις*). Man achte hier auf das *ἐν*, durch welches ein Inwohnen Gottes in den Propheten, ein sie Erfüllen mit seinem Geiste, bezeichnet wird. Das Wort Propheten aber ist hier in weiterem Sinne gemeint und umfafst den Moses mit. Da nun aber Gott selbst in ihnen war und aus ihnen redete, so ist von unserm Verfasser sehr häufig bei dem *εἶπε*, *λέγει*, *εἴρηκε*, womit Stellen des A. T. von ihm angeführt werden, als Subject *ὁ θεός* oder *ὁ κύριος* ausgelassen, da es sich bei seinen Lesern von selbst verstand, dafs sie diefs hinzudachten (vgl. Hebr. 1, 5. 6. 7. 13. 4, 3. 4. 5, 6. 8, 8., vgl. c. 6, 14. 10, 30. 13, 5.). Zuweilen sagt er aber auch statt dessen bei Anführung einer Stelle ausdrücklich: Der heilige Geist sagt (*λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*, Hebr. 3, 7.) oder bezeugt (*μαρτυρεῖ*, Hebr. 10, 15.), und da es ihm nach dieser Überzeugung auf den wirklichen Verfasser

weniger ankam, so nennt er ihn auch selten und sagt selbst da, wo er den David als Verfasser eines Psalmes nennen konnte: „Es hat aber irgendwo Einer bezeugt und gesagt" (*διεμαρτύρατο δέ πού τις λέγων*, Hebr 2, 6.). So ist ihm denn das A. T. kurz das Wort Gottes (*ὁ λόγος τοῦ θεοῦ*, Hebr. 4, 12.); denn das dieser Stelle kurz Vorangehende macht es unbedenklich, diesen Ausdruck nicht allgemeiner zu fassen, sondern ganz bestimmt auf das A. T. zu beziehen. Das mosaische Gesetz aber wird noch besonders, nach der schon Act. 7, 53. Gal. 3, 19. vorkommenden Idee, als das durch Engel verkündigte Wort (*ὁ δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος*) bezeichnet. Unser Verfasser benutzt nun zu seinen Citaten durchweg die griechische Übersetzung der LXX., und zwar nach dem Alexandrinischen Text, dem Cod. Alex., und scheint von dem Hebräischen wenig oder gar keine Kenntnifs gehabt zu haben. Er folgt daher ganz den Lesarten, falschen Übertragungen und selbst Schreibfehlern jener Übersetzung. Einige Beispiele werden diefs zur Genüge darthun. In der Stelle c. 1, 7., wo Ps. 104, 4. citirt wird, hat unser Verfasser nach jenem Alexandrinischen Texte der LXX. die unrichtige Übersetzung: der da macht seine Engel zu Winden und seine Diener zu Feuerflamme, während es im Hebräischen heifst: der da macht Winde zu seinen Engeln und Feuerflammen zu seinen Dienern. In der Stelle c. 1, 12. hat er den unrichtigen Ausdruck des Cod. Alex. *ἑλίξεις αὐτούς*, du wirst sie zusammenwickeln (sc. die Himmel), während es im Cod. Vat. richtig nach dem Hebräischen תַּחֲלִיפֵם (Ps. 102, 27.) heifst: *ἀλλάξεις αὐτούς*, du wirst sie wechseln, verwandeln. In c. 8, 10. hat unser Verfasser für das hebräische נָתַתִּי (Jer. 31, 33.) das blofse Partic. *διδούς*, wie der Cod. Alex., während die übrigen Codd. haben: *διδοὺς δώσω*. In der Stelle: „Wen der Herr lieb hat, den züchtigt er (*παιδεύει*), und geifselt (*μαστιγοῖ*) jeglichen Sohn, den er annimmt" (Hebr. 12, 6., vgl. Spr. 3, 12.), hat unser Verfasser nach dem Cod. Alex. *παιδεύει*, während in den meisten Ausgaben und Handschriften der LXX. *ἐλέγχει* steht. Das *μαστιγοῖ* aber rührt von einer ganz andern Lesart der LXX. her,

die für וּכְאָב, und wie ein Vater (den Sohn, sc. züchtigt), das Wort הִכְאִיב=כֵּאֵב, thut wehe, lasen, was sie durch *μαστιγοῖ* wiedergaben. In den Worten aber Hebr. 10, 38: „Wenn aber (Jemand) zurückweichet, so hat meine Seele keinen Gefallen an ihm," verfehlen die LXX. den Sinn des Hebräischen (Hab. 2, 3. 4.) durchaus, da hier ganz etwas Anderes steht. In den Worten endlich Hebr. 11, 21: „Und er betete an auf der Spitze seines Stabes" (*ἐπὶ τὸ ἄκρον τῆς ῥάβδου αὐτοῦ*), lasen die LXX. für das Wort הַמִּטָּה, das Lager: הַמַּטֶּה, der Stab; daher die Worte: Und er betete an zu Häupten seines Lagers (1 Mos. 47, 31.), so wiedergegeben sind, wie oben angeführt ist, und wie unser Verfasser aus den LXX. abschreibt. Am auffallendsten aber ist und bleibt der Schreibfehler der LXX, auf den unser Verfasser seine Deduction von der Darbringung des Leibes Christi bauet (Hebr. 10, 5., vgl. v. 10.); denn die hebräischen Worte: אָזְנַיִם כָּרִיתָ לִּי, Ohren hast du mir gegraben, d. i. deinen Willen hast du mir geoffenbaret (Ps. 40, 7.), übersetzten die LXX. wahrscheinlich durch: *ὠτία δὲ κατηρτίσω μοι*; nun aber wurde durch das Versehen irgend eines Abschreibers das *ὠτία* in *σῶμα* verwandelt, was durch die Gestalt beider Wörter sehr leicht erklärlich ist. Auf dieses *σῶμα* nun kam es aber unserm Verfasser in seiner Beweisführung gerade an; daher er auf etwas, was im Urtexte gar nicht steht, die ihm so wichtige Idee von dem Opfer des Leibes Christi basirt. Ein ähnlicher Schreibfehler, den unser Verfasser aus dem Cod. Alex. aufnimmt, ist das *ἐνοχλῇ* (Hebr. 12, 15.), wofür der Cod. Vat. richtig *ἐν χολῇ* hat (vgl. 5 Mos. 29, 18.). Übrigens bindet sich unser Verf. keineswegs so streng an den Cod. Alex., dafs er nicht auch frei aus dem Gedächtnifs citirt und sich Umstellungen, Abkürzungen, Veränderungen und Vertauschungen der Worte erlaubt. Es würde zu weit führen, diefs Alles ausführlich an einzelnen Beispielen darzuthun; indessen mögen hier einzelne Stellen angeführt werden, die als Belege zu dem Gesagten dienen. Einschaltungen und Weglassungen kommen vor: Hebr. 4, 4. 10, 7. 12, 5., Abkürzungen: c. 12, 26. v. 20—21., Veränderungen und Vertauschungen von Wor-

ten: c. 1, 6. 2, 12. 13. 6, 14. 8, 8. 9. 9, 20., Umstellungen: c. 1, 10. 8, 10. (Die in den angeführten Stellen vorkommenden Citate aus dem A. T. s. bei de Wette im Commentar.) Interessant aber ist es nun, zu sehen, wie unser Verfasser, seiner Alexandrinischen Auslegungskunst folgend, die einzelnen von ihm citirten Stellen deutet. Was Paulus nur in einzelnen Fällen nach seiner früheren jüdisch-rabbinischen Dialektik sich gestattet (s. S. 679 f.), das übt unser Verfasser im Grofsen, und seine allegorische Interpretationsweise erlaubt sich Freiheiten, wie sie sonst nirgends im N. T. vorkommen. So nimmt er nicht blofs für Worte Gottes, zu Christo gesprochen, was ursprünglich über Gott gesagt ist (Hebr. 1, 6. 7. 8. 10—12.), und legt ohne Weiteres Christo in den Mund, was ein Prophet und ein Psalmendichter von sich gesagt (Hebr. 2, 12—13. 10, 5—7.), sondern er deutet sogar auf die Person Christi, was vom Propheten Habakuk (c. 2, 3.) von dem Kommen oder Eintreffen eines Gesichtes oder einer Vision gesagt ist (Hebr. 10, 37.), wendet, was im Psalm (Ps. 8, 5.) von der erhabenen Würde des Menschen gesagt ist, dafs er nämlich den Engeln nur wenig nachstehe, umgekehrt auf die Erniedrigung Christi an, indem er das βραχύ τι, ein wenig, für auf kurze Zeit nimmt (Hebr. 2, 7.), und geht endlich in der allegorischen Deutung des Wortes Ruhe (κατάπαυσις) und des Namens und der Würde des Melchisedek weit über die sonst vorkommende typische Benutzung des A. T. hinaus. Dafs nämlich das Wort Ruhe, welches in der citirten Psalmstelle (Ps. 95, 1. Hebr. 3, 11.) den ruhigen Besitz des Landes Kanaan bezeichnet, von unserm Verfasser auf die himmlische Ruhe oder Seligkeit gedeutet wird (Hebr. 4, 1. 2. 4.), ist an sich nicht so auffallend, da ja auch der Erlöser mit dem κληρονομεῖν τὴν γῆν (Matth. 5, 5.) die Erlangung der himmlischen Seligkeit bezeichnet; allein die Art und Weise, wie unser Verfasser aus den citirten Psalmworten selbst und dem hinzugezogenen Ruhen Gottes nach der Schöpfung (Hebr. 4, 3.) beweisen will, dafs mit jener Ruhe im Psalm wirklich die himmlische Sabbathsruhe gemeint sei, in welche jene in der Wüste wegen ihres Un-

gehorsams Umgekommenen nicht eingegangen wären (Hebr. 4, 5—9.), das ist das Auffallende und documentirt die Gewandtheit unseres Verfassers, beliebige Schriftstellen durch Allegorisiren zu seinen Beweisführungen zu benutzen. Nicht anders ist es mit den über den Melchisedek aus Psalm 110, 4. angeführten Worten (Hebr. 5, 6.); denn dafs die Worte: „Du bist Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedek's," auf Christus gedeutet werden, ist ebenfalls an sich nicht auffallend, ja hat vom christlichen Standpunkte aus, wie wir schon öfter darauf hingewiesen haben, seine volle Berechtigung. Allein die Art und Weise, wie unser Verfasser nun über den Namen und die geschichtliche Erscheinung des Melchisedek allegorisirt (c. 7 — c. 10.) und z. B. daraus, dafs weder Vater, noch Mutter, noch Geschlechtsregister von ihm im A. T. angegeben sind, schliefst, er habe weder einen Anfang, noch ein Ende seines Lebens gehabt (c. 7, 3.) und lebe noch immerfort (v. 8.), oder aus den Worten: nach der Ordnung des Melchisedek (*κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ*), folgert, das levitische Priesterthum müsse aufhören (v. 11. 15.) u. s. w., das Alles kann bei aller Anerkennung des Scharfsinnes unseres Verfassers doch als eigentlicher Beweis nicht stichhaltig befunden werden, und wenn auch seine judenchristlichen Leser durch eine solche Beweisführung in ihrer Überzeugung befestigt werden mochten, so sind doch für unbefangene, nicht durch Vorurtheil und theologische Spitzfindigkeit geblendete Christen die Einzelnheiten jener allegorischen Deutung keineswegs überzeugend. Nur das Eine ist hierbei festzuhalten, dafs der Geist, aus dem jene Allegorien geflossen, ein christlicher ist, wenn auch dabei ein Zuweitgehen im Einzelnen nicht verkannt werden kann.

Des Verfassers judenchristliche Vorstellung von der Nähe der Wiederkunft Christi ist zwar schon oben (S. 783.) kurz berührt, bedarf jedoch hier ebenfalls noch einer näheren Betrachtung, weil aus ihr hervorgeht, dafs unser Verfasser hierin die jüdisch-messianische Erwartung ganz besonders festhielt und sich seinen judenchristlichen

Lesern auch dadurch empfahl. Wiewohl er nämlich die rein christliche Lehre von einer durch Christi Tod erworbenen, unmittelbar nach dem Tode im Himmel folgenden Seligkeit an vielen Stellen seines Briefes unzweideutig ausspricht (s. S. 794—797. über das durch Christi Tod erworbene Heil der Christen, und aufserdem Unsterblichkeitslehre S. 169. 3.), so ist nichts desto weniger bei ihm die Erwartung vorhanden, dafs Christus in kurzer Zeit zur Aufrichtung seines ewigen Reiches hier auf Erden wieder erscheinen werde. Schon der Ausspruch zu Anfang unseres Briefes, dafs Gott durch seinen Sohn auf die Letzte der Tage (ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν τούτων, Hebr. 1, 2.), eigentlich: am Äufsersten oder Ende dieser Tage, zu uns geredet, weist auf die jüdisch-messianische Vorstellung hin, dafs die Zeit, wo der Messias erschienen, die letzte, und also das Ende der Welt nicht mehr fern sei. Darum spricht er auch zu seinen Lesern, dafs Christus zum zweiten Male erscheinen werde ohne Sünde denen, die ihn zum Heile **erwarten** (τοῖς αὐτὸν ἀπεκδεχομένοις εἰς σωτηρίαν, Hebr. 9, 28.). Hier liegt in dem ἀπεκδέχεσθαι, erwarten, offenbar Zweierlei: 1) dafs Christus vom Himmel wieder herabkommen werde; denn wer ihn erwartet, geht nicht zu ihm in den Himmel, sondern wartet hier, dafs er von dort komme, und 2) dafs er bald wiederkommen werde; denn sonst könnte von einem Warten darauf von Seiten der Leser unseres Briefes nicht wohl die Rede sein. Dafs diefs Letztere aber richtig, zeigen die bestimmten Worte, dafs seine Leser den Tag (Christi) **herannahen** sähen (βλέπετε ἐγγίζουσαν τὴν ἡμέραν, Hebr. 10, 25.), sowie die unzweideutige Erklärung: „Denn **noch ein kleim wenig** (ἔτι γὰρ μικρὸν ὅσον ὅσον), so wird, der da kommen soll, kommen und **nicht saudern**" (ὁ ἐρχόμενος ἥξει καὶ οὐ χρονιεῖ, Hebr. 10, 37.). Darum heifst es auch in der Vergleichung der vom Christenthum wieder Abgefallenen mit einem unfruchtbaren Lande bedeutungsvoll: „Wenn es aber Dornen und Disteln trägt, so ist es untüchtig und **dem Fluche nahe** (καὶ κατάρας ἐγγύς), und sein Ende ist **Verbrennung**" (ἧς τὸ τέλος εἰς καῦσιν, Hebr. 6, 8.). Die Wiederkunft Christi selbst aber

nennt er auch ein Wiedereinführen desselben in die Welt; denn er sagt von Gott: „Wenn er aber den Erstgeborenen wieder in die Welt eingeführt haben wird" u. s. w. (*ὅταν δὲ πάλιν εἰσαγάγῃ τὸν πρωτότοκον εἰς τὴν οἰκουμένην*, Hebr. 1, 6.). Die dann folgende Todtenauferstehung und das ewige Gericht (*ἀνάστασις νεκρῶν καὶ κρίμα αἰώνιον*) sind ihm aber so allgemein bekannte, feststehende Lehrpunkte, dafs er sie zu den Anfangsgründen der christlichen Lehre überhaupt rechnet (Hebr. 6, 2., vgl. v. 1.) und sogar von den vorchristlichen Frommen sagt: „Andere aber wurden gefoltert und nahmen die Befreiung nicht an, um einer besseren Auferstehung theilhaftig zu werden" (*ἵνα κρείττονος ἀναστάσεως τύχωσιν*, Hebr. 11, 35.). Alle jene vorchristlichen Frommen aber, sagt er, trugen die Verheifsung nicht davon, auf dafs sie nicht ohne uns zur Vollendung gelangen sollten (*ἵνα μὴ χωρὶς ἡμῶν τελειωθῶσι*, Hebr. 11, 39—40.), d. i. sie gelangten nicht zur Auferstehung und Seligkeit, weil diese erst jetzt durch Christus bei seiner Wiederkunft für alle Christen und zugleich für jene eintreten sollte. Das Gericht selbst nun schildert unser Verfasser für die Bösen als eine furchtbare Erwartung des Gerichtes und eines Feuers Grimm (*φοβερὰ δέ τις ἐκδοχὴ κρίσεως καὶ πυρὸς ζῆλος*), der die Widersetzlichen verzehren werde (*ἐσθίειν μέλλοντος τοὺς ὑπεναντίους*, Hebr. 10, 27.). Viel schlimmer, als der Tod (vgl. v. 28—29.), ist die Strafe (*τιμωρία*, v. 29.) für sie; denn schrecklich, sagt er, ist es, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen (*ἐμπεσεῖν εἰς χεῖρας θεοῦ ζῶντος*, Hebr. 10, 31.); denn Gott ist ein verzehrendes Feuer (*πῦρ καταναλίσκον*, Hebr. 12, 29.). Die das Heil mifsachtet haben (*ἀμελήσαντες*), werden daher der Strafe nicht entfliehen (Hebr. 2, 3.); sie sind zurückgewichen zu ihrem Verderben (*εἰς ἀπώλειαν*), während der Glaube zum Gewinn des Lebens (*εἰς περιποίησιν ψυχῆς*) führt (Hebr. 10, 39.). Zu bemerken ist hierbei, dafs nirgends ausdrücklich von Christo, als dem Richter, geredet wird, sondern überall nur Gott als

solcher genannt ist (vgl. Hebr. 10, 30. 11, 6. 6, 10. 12, 23. 13, 4.); allein auch der Apostel Paulus bezeichnet oft Gott als den Richter und denkt sich dennoch das Gericht durch Christus vollzogen. Das oben erwähnte Kommen Christi und die von ihm hervorgehobene Barmherzigkeit (Hebr. 2, 17. 4, 15.) sprechen laut dafür, dafs auch hierin unser Verfasser sich dem Paulus anschliefst. Das Kommen Christi selbst aber ist begleitet von einer Erschütterung des Himmels und der Erde; denn unser Verfasser deutet hierauf die Worte des Haggai (c. 2, 6.): „Noch Ein Mal erschüttere ich (σείω) nicht allein die Erde, sondern auch den Himmel" (Hebr. 12, 26.). Die Himmel werden vergehen und, wie ein Gewand, zusammengewickelt und verwandelt werden (Hebr. 1, 11. 12.); denn als etwas Gemachtes (ὡς πεποιημένα) erleidet das Erschütterte (τὰ σαλευόμενα) Veränderung (μετάθεσις), damit das nicht Erschütterte (τὰ μὴ σαλευόμενα) bleibe (Hebr. 12, 27.). Daher empfangen dann die Christen ein unerschütterliches Reich (βασιλείαν ἀσάλευτον), d. i. ein ewiges, und eine bleibende Stadt, die sie jetzt noch nicht haben, sondern die erst zukünftig ist (μέλλουσαν), und nach der sie streben (Hebr. 13, 14.). Diese Stadt aber ist das himmlische Jerusalem und bereits wirklich im Himmel vorhanden (Hebr. 12, 22.); schon Abraham erwartete sie; denn es ist die die rechten Grundfesten habende Stadt (ἡ τοὺς θεμελίους ἔχουσα πόλις), deren Baumeister und Schöpfer Gott ist (Hebr. 11, 10.). Diese Stadt hat Gott schon den vorchristlichen Frommen bereitet (ἡτοίμασε, Hebr. 11, 16.); sie sehnten sich daher nach dem himmlischen Vaterlande und bekannten, dafs sie Fremdlinge und Beisassen auf Erden wären (Hebr. 11, 16. 13.); aber sie starben alle, ohne die Verheifsung empfangen zu haben (v. 13.). In dieser Stadt des lebendigen Gottes (πόλις θεοῦ ζῶντος, Hebr. 12, 22.) sind nun auch nach unserm Verfasser der Tempel und die Opfergeräthschaften in vollkommener, himmlischer Gestalt und Herrlichkeit; denn er nennt den irdischen Tempel zu Jerusalem nur ein Nach-

bild des wahren, des nicht von Händen gemachten Heiligthums, und die irdischen Tempelgeräthschaften schwache Abbilder, Schattenbilder der himmlischen (Hebr. 9, 23—24. 10, 1.). Alle diese Herrlichkeit ist nun für die Geister der vollendeten Gerechten, d. i. die zur Seligkeit gelangten Christen, welche die Gemeinde der Erstgeborenen, die im Himmel aufgeschrieben sind (sc. als Bürger), bilden, dort bereits wirklich vorhanden (Hebr. 12, 23.); für die noch lebenden Christen aber und die vorchristlichen Frommen, die dazu auferstehen werden, erfolgt dieſs Alles erst bei der Wiederkunft Christi. Obgleich es nämlich unser Verf. nicht ausdrücklich sagt, so scheint er dabei doch an ein Herabsteigen (*καταβαίνειν*) jenes himmlischen Jerusalems auf die Erde, wie es Apoc. 21, 2. auch bestimmt ausgesprochen wird, gedacht zu haben; denn nur so konnten die auf Erden Auferstandenen jene bleibende Stadt, die sie früher schon erwartet hatten, hier wirklich finden. Jenes unerschütterliche Reich aber, das dann hier beginnt, jene zukünftige Welt (*ἡ οἰκουμένη ἡ μέλλουσα*), hat Gott nicht den Engeln unterworfen (*οὐ γὰρ ἀγγέλοις ὑπέταξε*) (Hebr. 2, 5.), wie das von der gegenwärtigen jüdischer Glaube war (vgl. Sir. 17, 17. Dan. 4, 14. 10, 13. 20. 21. 12, 1.), sondern Christo, dessen Herrschaft nicht, wie Paulus Anfangs lehrte (1 Cor. 15, 25. 28.), eine endliche, sondern eine ewige ist. Denn obgleich unser Verf. sagt: „Jetzt aber sehen wir noch nicht ihm Alles unterworfen" (Hebr. 2, 8.), so erwartete er doch dieſs Sehen nach eben diesen Worten, sowie nach den kurz vorangehenden: „Da er ihm Alles unterworfen, hat er nichts ihm ununterworfen gelassen" (v. 8.), und die auf Christus angewandten Worte: „Setze dich zu meiner Rechten, bis ich alle deine Feinde mache zum Schemel deiner Füſse!" (Hebr. 1, 13. 10, 13., vgl. Ps. 110, 1.), drücken nicht, wie beim Paulus in der angeführten Stelle, ein einstiges Ziel oder Ende dieser Herrschaft aus, sondern das *ἕως ἄν* bezeichnet hier, wie das hebräische עַד, nur während daſs, ohne die darüber hinausliegende Zeit auszuschlieſsen; denn Christi Thron steht immer und

ewig (Hebr. 1, 8.); er **sitzt für immer zur Rechten des Vaters** (Hebr. 10, 12.); **ihm bleibt die Ehre in alle Ewigkeit** (Hebr. 13, 21.); er **ist derselbe in Ewigkeit** (Hebr. 13, 8.), er **ist zum Erben gesetzt von Allem** (Hebr. 1, 2.) (s. Unsterblichkeitslehre, S. 168.). Da nun die Erscheinung dieses ewigen Reiches Christi nach dem Obigen als ganz nahe bevorstehend gedacht ward, so war für die Lebenden der Übergang in dasselbe ebenfalls ganz nahe. Die jedoch noch vorher Sterbenden gingen nach des Verfassers bestimmter Lehre gleich nach dem Tode in das himmlische Jerusalem ein (vgl. Hebr. 12, 22—24. 13, 3. 14. 3, 1. 14. 6, 19—20. 2, 14—15. 10, 19—20. 36. 12, 9.), und wir sehen, wie sich hier beide Hoffnungen, die auf die unmittelbar nach dem Tode folgende Seligkeit und die auf die bei der Wiederkunft Christi zu erlangende, mit einander verbinden und vermischen; denn bei der erwarteten Nähe der Parusie war gar nicht zu bestimmen, auf welche Weise nun der eine oder andere der noch Lebenden zu der Seligkeit gelangen werde; daher unser Verf. das Wort τέλος, Ende, auch in unbestimmter Weise gebraucht, so dafs dabei an das Lebensende und an das Ende der Welt gedacht werden kann (Hebr. 3, 6. 14. 10, 23. 6, 11.), und **Usteri** defshalb meint (S. 217.), der Hebräerbrief enthalte die Keime zu der Ansicht, die wir die moderne nennen könnten, dafs nämlich das Leben auf der Erde nur ein Prüfungs- und Vorbereitungszustand auf den Himmel sei. Nur die eine Frage drängt sich hierbei noch auf, wie sich denn unser Verf. die Theilnahme der schon Vollendeten an dem ewigen Reiche Christi, das er mit der Todtenauferstehung hier auf Erden beginnen läfst, dachte, ob sie nämlich dazu mit Christo von dem Himmel herabkommen, oder dazu ebenfalls erst mit Leibern wieder bekleidet werden, also auferstehen sollten. Er schweigt darüber ganz; nur möchte aus dem Umstande, dafs er die Seligen im Himmel nur πνεύματα, **Geister**, nennt (Hebr. 12, 23.), wohl hervorgehen, dafs auch sie erst wieder mit Leibern bekleidet werden sollten, wenn sie auf Erden bei der Parusie Christi miterscheinen würden (vgl. Col. 3, 4.). Diese ganze Anschauung und Darstellung unseres Verf. von dem zuk-

gen Reiche Christi war daher der jüdisch-messianischen Erwartung der Hebräer, an die er schrieb, vollkommen entsprechend; denn wie sich bei diesen beide Elemente, das rein christliche und das jüdisch-messianische, miteinander vermischten und zu Einem Ganzen verbanden, davon giebt uns die Apokalypse das sprechendste Zeugniſs.

Fassen wir indessen jetzt zusammen, was wir als Lehre des Hebräerbriefes erkannt haben, so ist es mit wenigen Worten dieses: 1) Christus wird nicht bloſs Sohn Gottes im metaphysischen Sinne, sondern selbst Gott genannt, und unter seinen göttlichen Attributen wird die Ewigkeit und Unveränderlichkeit ganz besonders accentuirt. 2) Nichts desto weniger ist er dem Vater auch nach seiner göttlichen Natur untergeordnet. 3) Er ist zu denken als der ewige Hohepriester eines himmlischen Heiligthums, der mit seinem Blute Ein Mal in das Allerheiligste des Himmels eingegangen ist und eine ewige Erlösung gestiftet hat. 4) Der Glaube an ihn ist daher zugleich die zuversichtliche Hoffnung auf völlige Entsündigung und Seligkeit im Himmel bei ihm (τελείωσις). 5) Die Wiederkunft Christi steht nahe bevor, und dann kommt jene Seligkeit auch hier zur Erscheinung, und die vorchristlichen Frommen nehmen als Auferstandene mit allen dann noch lebenden Christen Antheil an dem herrlichen und ewigen Reiche Christi und dem himmlischen Jerusalem, das dann hier ihre bleibende Stadt ist. — Die in dieser Lehre liegende apostolische Wahrheit kommt somit der Paulinischen Anschauung am nächsten; doch geht der Verfasser, wie wir gesehen, in allegorischer Schriftauslegung und Benutzung Philonischer Ideen weiter, als Paulus, und seine Darstellung ist vorzugsweise geeignet, die christliche Wahrheit jüdischen Herzen zur festesten Überzeugung zu machen.

§. 36.

Kurze Übersicht über die bisher aus dem N. T. gewonnenen Resultate.

Nachdem wir jetzt die Lehre von der Person Christi in sämmtlichen Schriften des N. T., mit Ausnahme der Apo-

kalypse, näher kennen gelernt haben, frägt es sich, welche Resultate unserer Untersuchung uns denn nun im Grofsen und Ganzen vorliegen, und wir stellen defshalb im Folgenden kurz zusammen, was wir als die wesentlichsten Punkte davon betrachten.

1) Die messianischen Hoffnungen der Juden zu Christi Zeit hatten, gestützt auf die alttestamentlichen, namentlich Danielischen Verheifsungen, weiter ausgebildet durch die rabbinische und besonders pharisäische Schriftgelehrsamkeit und neu geweckt und belebt durch die Zeitumstände selbst, sich mehr, als je, auf die Person des Messias concentrirt. Von ihm und durch ihn erwartete man mit brennendem Verlangen Alles, was man sich unter dem messianischen Heile dachte. Er sollte als König ein israelitisches, aber zugleich alle Völker umfassendes, unvergängliches Reich gründen, als Prophet eine Religionsverbesserung und Sittenreinigung im Volke Gottes selbst vornehmen und die Heidenbekehrung bewirken, als Hoherpriester dem Volke die Vergebung seiner Sünden verschaffen, als Todtenauferwecker die verstorbenen Israeliten zur Theilnahme an seinem herrlichen Reiche aus den Gräbern rufen, nach langer Dauer dieses herrlichen und glückseligen Reiches aber bei der dann folgenden allgemeinen Auferstehung als ewiger Richter über Alle Gericht halten, um dann mit den Frommen in ewiger Herrlichkeit auf der neugeschaffenen oder neugebildeten Erde fort zu regieren in Ewigkeit. Das Reich des Messias ward also keineswegs mehr als ein rein irdisches betrachtet, und die Person des Messias weit über die menschliche Natur erhaben gedacht, so dafs mit dem Ausdruck Sohn Gottes nicht mehr ein blofs irdischer König, sondern zugleich ein höheres, gottähnliches Wesen bezeichnet ward. Diefs war die Vorbereitung der Gemüther, wie sie Gott herbeigeführt, um durch seinen Sohn in weit höherem Sinne und weit über die gehegten Hoffnungen hinaus zu erfüllen, was er selbst früher durch seinen Geist verheifsen hatte. Denn als Kern der eigenen Lehre Christi von seiner Person haben wir folgende Punkte erkannt:

2) Christus trug unzweifelhaft das Selbstbewufstsein

in sich und sprach es in den feierlichsten Augenblicken seines Lebens mit vollkommener Zuversicht aus, dafs in seiner menschlichen, von aller Sünde völlig reinen Natur ein göttliches Wesen Wohnung habe, das schon vor seinem irdischen Leben in der unsichtbaren Welt existirt, schon vor Gründung der Welt von Gott geliebt und bei ihm in Herrlichkeit gewesen, unmittelbar von Gott selbst ausgegangen und in's Dasein gerufen und aus der unsichtbaren Welt auf die Erde herabgesandt sei. In seinem Verhältnifs zu Gott bekannte er sich daher als dessen Sohn im metaphysischen Sinne, der in seinem irdischen Leben unausgesetzt mit dem Vater in der innigsten und wesenhaftesten Verbindung stehe, ihm aber auch von Anfang an als Sohn untergeordnet sei; in seinem Verhältnifs zur Welt sprach und gebot er als Herr über die Kräfte der Natur, und in seinem Verhältnifs zu den Menschen erklärte er sich für ihren Retter, aber zugleich auch für ihren einstigen, ewigen Richter. So die jüdischen Erwartungen und Vorstellungen von der Person des Messias ihrem wesentlichen Gehalte nach weit übertreffend, benutzte er sie jedoch als erste Stufe, um zur wahren Erkenntnifs seiner Person zu führen. Ebenso ging er vollständig auf die Erwartungen von dem Werke des Messias ein und erfüllte sie in weit höherem Sinne. Ein Reich stiftend, das Himmel und Erde in Wahrheit umfafste, bekannte er sich als dessen König; wahre Erkenntnifs Gottes und seines Willens mittheilend und den Herzen zugleich die rechte Kraft zur Erfüllung des letzteren gebend, dabei aber auch die Bekehrung aller Völker der Erde anordnend und verheifsend, war er mehr, als der erwartete Prophet; sich selbst am Kreuze opfernd und sein Blut vergiefsend zur Vergebung der Sünden, zeigte er sich als ein ewiger Hoherpriester; leiblich Todte wirklich auferweckend und geistig Todten das wahre Leben gebend, Allen aber den Zugang zum ewigen Leben öffnend und sie wirklich zur Seligkeit führend, war er mehr, als der erwartete Todtenauferwecker; das künftige Gericht in der Ewigkeit, sowie am Ende aller Dinge, als sein Werk bezeichnend, das ihm der Vater aufgetragen, bekannte er sich

endlich als den höchsten und letzten Richter über Alle. Als Hauptbedingung der Rettung jeder einzelnen Seele aber bezeichnet er den Glauben an seine Person, d. i. das volle Vertrauen und die feste Zuversicht zu seiner göttlichen Hoheit und Macht, die retten könne und werde. Sein ganzes Leben, Schicksal und Werk endlich erklärt er als längst durch den Geist Gottes im A. T. vorherverkündigt, und die zu seiner Zeit gebräuchlichen messianischen Ausdrucksformen wählt er nur, um die ewige Wahrheit, die er verkündigte, seinen Zeitgenossen zugänglich und begreiflich zu machen.

3) Als Totaleindruck seiner Person und seines Werkes auf Erden steht bei allen seinen Jüngern, von denen uns Schriften erhalten sind, die Überzeugung von seiner göttlichen Hoheit unumstöfslich fest, und von ihnen ging dieselbe zu ihren Schülern über, die in derselben Weise von ihm reden. Dabei aber ist die Form, in der sie sich das göttliche Wesen in Christo vorstellen, je nach der Verschiedenheit ihres Geistes und Gemüthes verschieden. Ebenso herrscht bei ihnen eine gewisse Verschiedenheit in der Auffassung und Darstellung des Werkes Christi, während sie in der Darstellung seiner menschlichen Natur, in der Beziehung und Anwendung alttestamentlicher Stellen auf ihn und in der Erwartung seiner nahen Wiederkunft meist vollkommen harmoniren. Bei den drei Hauptaposteln, Petrus, Johannes und Paulus, stellt sich nun aber folgender Unterschied heraus. Petrus, nach seiner raschen, feurigen Weise, ergreift die Gewifsheit, dafs Christus der Sohn des lebendigen Gottes und vom Vater schon vor Gründung der Welt zu unserer Rettung vorherbestimmt und nun erschienen sei, mit der ihm eigenen freudigen Zuversicht, ohne sich in weitere Speculationen oder nähere Bestimmungen über das göttliche Wesen in Christo einzulassen. Bei ihm ist daher der Glaube an Christus mehr die unmittelbare Überzeugung von seiner göttlichen Hoheit und Macht und das daraus fliefsende volle Vertrauen zu der Rettung durch ihn. Ihm ist der Tod Christi, als eines unschuldigen und unbefleckten Lammes, sowohl sichere Bürgschaft der S'

denvergebung, als auch treibende Kraft zu jeder christlichen Tugend, ohne dafs er sich dabei in eine tiefere Erörterung der Causalität zwischen dem Tode Christi und der Sündenvergebung einläfst. Die Auferstehung Christi von den Todten aber, die vor Allem seine Überzeugung stützt und trägt, giebt ihm die freudige Zuversicht auf die eigene Auferstehung und Seligkeit, die er sich jedoch als erst bei der nahen Wiederkunft Christi eintretend denkt. Tiefer fafst Geist und Wesen Christi Johannes. Sein liebendes Gemüth fühlt vor Allem die Liebe, die uns der Vater erzeigt hat, indem er seinen eingeborenen Sohn gegeben, dafs wir durch ihn leben sollen. Daher ist bei ihm Glaube die felsenfeste Überzeugung, dafs der wahrhaftige Sohn Gottes in Christo Fleisch geworden sei und für uns am Kreuze gelitten habe. Mit diesem Glauben erst kommt wahrhaftige Liebe zu Gott und den Brüdern in's Herz, und mit dieser Liebe erst das wahrhaftige, ewige Leben. Um aber die göttliche Natur Christi, als des eingeborenen Sohnes vom Vater, seinen Lesern recht begreiflich zu machen, wählt er die ihnen bekannte Logosidee und zeigt, dafs gerade dieser Logos in Christo leibhaftig erschienen, und mithin dasselbe göttliche Wesen in Christo gewesen, dem Präexistenz, Gottheit und Weltschöpfung zukomme, und das die Quelle alles Lichtes und Lebens sei. War aber Johannes in Ephesus, wo er sein Evangelium schrieb, mit jener Logosidee bekannt geworden, so ist erklärlich, weshalb auch Paulus gerade von seinem längeren Aufenthalte in Ephesus an dieselbe Idee anwendet, um die göttliche Hoheit Christi danach dem menschlichen Verstande noch bestimmter und schärfer vorzuhalten und begreiflich zu machen. Der ernst und tief denkende Paulus nämlich fafst bald die Lehre vom Tode Christi und dem Glauben an die Bedeutung desselben als die Hauptsache seines ganzen Systems auf, und die Gottheit Christi tritt ihm dabei mit innerer Nothwendigkeit immer entschiedener vor die Seele. Der Geist Gottes führte ihn dabei von einer Klarheit zur andern, und so verkündet er denn in Christo nicht blofs den Sohn Gottes im metaphysischen Sinne, sondern, die Logosidee in immer aus-

gedehnterer und consequenterer Weise benutzend, giebt er mit einer für seine Zeit bedeutenden wissenschaftlichen Schärfe an, wie Christo nicht blofs Präexistenz, Gottheit und Weltschöpfung, sondern zugleich auch Welterhaltung, Welterlösung und völlige Gottgleichheit zukomme, und sieht in dem Tode Christi am Kreuz eine die Menschen- und Geisterwelt zugleich umfassende That der Erlösung, die Gott schon vor Gründung der Welt beschlossen und nun nach Vollendung der Zeiten durch die Sendung und den Tod seines Sohnes vollbracht habe. Der Glaube daher, der ihm Anfangs nur feste Überzeugung von Jesu Messianität war, wird zuverlässiges Bauen und Vertrauen auf seinen Tod und endlich Beides zugleich, felsenfeste Überzeugung von Christi gottgleicher Hoheit und Majestät und unerschütterliches Vertrauen auf die Wirkung seines Todes. Während aber alle drei Apostel die göttliche Hoheit Christi verkünden, wird die Unterordnung Christi unter den Vater doch ebenso bestimmt von ihnen anerkannt und ausgesprochen, und dieselbe blofs auf seine menschliche Natur zu beziehen, ist eine dogmatische Befangenheit, die den bestimmten Worten, sowie dem Geiste jener drei grofsen Apostel durchaus widerspricht. Prädominirt aber beim Petrus die Hoffnung, so beim Johannes die Liebe und beim Paulus der Glaube, und bei der geistigen Verschiedenheit aller Drei ist nur noch das Eine zu erwähnen, dafs die ganze Fülle der göttlichen Wahrheit, wie sie uns in den eigenen Worten Christi vorliegt, sich bei keinem von ihnen vollkommen ausgeprägt findet, d. h. dafs die ganze Wahrheit, wie sie Christus von sich und seinem Werke verkündet hat, bei keinem von ihnen wieder vollständig zur Erscheinung kommt und sich in ihnen spiegelt, sondern dafs jeder nach seiner Eigenthümlichkeit und dem ihm vorliegenden Bedürfnifs aus jener Fülle genommen und hervorgehoben hat, was ihm das Wichtigste und Nöthigste schien; und so sind einzelne Punkte, z. B. die Lehre vom Tode Christi, viel weiter entwickelt, als andere, z. B. vom Reiche Gottes, von dem wir wenig wissen würden, wenn uns nicht die eigenen Worte Christi davon aufbewahrt wären. Auch hierin mag ein nicht un-

deutlicher Beweis dafür gefunden werden, wie Christus mit der Fülle ewiger Wahrheit hoch über jedem einzelnen Menschen stand und alle Bedürfnisse der Menschenseele kannte und zu befriedigen wufste.

4) Auch Jacobus, Judas und die drei Synoptiker halten die göttliche Würde Christi unzweifelhaft fest, und ihre Schriften können ohne diesen ihren Glauben gar nicht verstanden werden. Nur die Benutzung der Logosidee ist ihnen fremd, und sie erwähnen die Präexistenz Christi nicht mit ausdrücklichen Worten. Dafs sie aber an derselben nicht zweifelten, geht aus ihrer ganzen Vorstellung von der Person Christi hervor. Jacobus sieht in Christo den Herrn der Herrlichkeit, durch den uns Gott mit dem Wort der Wahrheit gezeugt hat, und dem wir das vollkommene Gesetz der Freiheit verdanken, und der Glaube an Christus ist auch ihm das volle Vertrauen des Herzens zu seiner Hoheit und Macht, wenngleich er gegen den Glauben als blofs theoretische Überzeugung von der Wahrheit der christlichen Lehre polemisirt. Das Werk Christi sieht er daher vor Allem in der Verkündigung der göttlichen Wahrheit, sowie in der daraus entspringenden freien Liebe zur Erfüllung des göttlichen Willens. Judas, der ebenfalls in seinem Briefe eine rein praktische Tendenz verfolgt, erwähnt dennoch Christum als den, durch welchen Gott unser Retter geworden, und sieht daher in dem Glauben an ihn eine ewige, unwandelbare Heilslehre. Die drei Synoptiker endlich zeigen durch das, was sie von Christo und wie sie's berichten, dafs sie in ihm eine höhere, als blofs menschliche, Natur erblickten, und die Erzählungen von der Geburt und Himmelfahrt Christi bezeugen aufserdem, dafs sie sich die irdische Erscheinung Christi und sein Verlassen der Erde als im Zusammenhange stehend und von Gottes Allmacht bewirkt dachten, so dafs sie, auch ohne es auszusprechen, ja Marcus und Lucas schon als Schüler des Petrus und Paulus, an eine Präexistenz Christi beim Vater gedacht haben müssen, wie denn selbst einzelne Worte Christi, die sie berichten, noch aufserdem nicht undeutlich darauf hinweisen. Überdiefs aber giebt die Entstehung und Tendenz ihrer Berichte hinreichend Aufschlufs darüber,

weshalb sie jede metaphysische Speculation über die höhere Natur Christi von der Hand gewiesen und rein die irdische Erscheinung und Wirksamkeit Christi in's Auge gefafst und dargestellt haben. Das Werk Christi geben sie, als getreue Referenten der Worte und Reden Christi, am ausführlichsten, wenngleich uns auch durch sie kein vollständiges Bild davon erhalten wäre, wenn nicht der Bericht des Johannes ergänzend dazukäme. Der Glaube endlich ist auch bei ihnen das volle Vertrauen zu der göttlichen Macht Christi, und schon darin liegt deutlich ihre Überzeugung von seiner über die Menschen erhabenen göttlichen Natur. Dafs übrigens die Unterordnung Christi unter den Vater auch von ihnen allen festgehalten wird, bedarf kaum der Erwähnung.

5) Zeigte sich schon beim Petrus, Johannes und Paulus in der Darstellung der göttlichen Natur Christi ein nicht zu verkennender Fortschritt, so thut darin den letzten Schritt der Verfasser des Hebräerbriefes. Auf die Paulinische Anschauung fortbauend und die Logosidee noch in weiterem Umfange benutzend, bezeichnet derselbe Christum nicht blofs als den Eingeborenen, durch den die Welt geschaffen worden, der sie erhalte und regiere, und der dem Vater vollkommen gleich sei, sondern er nennt ihn auch entschieden, wenngleich in Citaten aus dem A. T., Gott und hebt vor Allem seine Ewigkeit und Unveränderlichkeit hervor. Nichts desto weniger aber ordnet auch er das göttliche Wesen in Christo dem Vater entschieden unter und bleibt damit ganz in der von Christo selbst geoffenbarten Wahrheit. Auch ihm besteht, wie dem Paulus, das Werk Christi vorzugsweise in seinem Tode am Kreuze, und seinen judenchristlichen Lesern gegenüber sucht er die Bedeutung desselben durch die Darstellung Christi als des ewigen Hohenpriesters und seines Todes als des ewig gültigen Versöhnungsopfers nahe zu bringen. Der Glaube aber ist ihm nicht blofs ein festes Bauen und Vertrauen auf Christus und namentlich auf die Wirkung seines Todes, sondern zugleich die zuversichtliche Hoffnung auf die durch Christi Tod zu erlangende Seligkeit.

Das Resultat von dem Ganzen in Bezug auf die göttliche Natur in Christo ist demnach: 1) Dieselbe wird von Christus selbst und allen Schriftstellern des N. T. ausgesprochen und bezeugt, wenngleich die Klarheit und Bestimmtheit in der Darstellung derselben nicht überall dieselbe ist. 2) Es macht sich bei den unmittelbaren Jüngern des Herrn ein Fortschritt in der Fassung des Begriffs von der göttlichen Natur Christi bemerklich, der im Hebräerbrief seinen Abschluſs findet. 3) Gegen die wörtliche Fassung des Athanasianischen Lehrbegriffs erheben sich allenthalben die unüberwindlichsten Schwierigkeiten. 4) Der Glaube an Christus, wenngleich mit verschiedenen Nüancirungen gedacht und gefaſst, involvirt überall den Begriff der festen Überzeugung des Herzens von der göttlichen Hoheit Christi und das daraus folgende volle Vertrauen zu ihm, als dem wahrhaftigen Retter der eigenen Seele.

Was daher im Sinne Jesu und des ganzen N. T. das Charakteristische eines Christen sei, ergiebt sich jetzt auch ohne Worte von selbst.

§. 87.

III. Die Lehre der Apokalypse von der Person Christi.

Dieſs wunderbare Buch, von dem schon unser Luther in seiner geraden, aufrichtigen Weise erklärt, daſs er es „weder für apostolisch, noch prophetisch" halte (s. Ausg. v. Walch, Th. 14. S. 13.), und von dem er sagt: „Es haben wohl Viele sich daran versucht, aber bis auf den heutigen Tag nichts Gewisses aufgebracht, Etliche viel ungeschicktes Dinges aus ihrem Kopfe hinein gebräuet" (Thl. 14. S. 151.), gilt jetzt, besonders nach Dr. Lücke's gründlicher Nachweisung*), wohl ziemlich allgemein für das Werk irgend eines judenchristlichen Verfassers, nicht aber des Apostels Jo-

*) S. Dr. Lücke: Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannis und die apokalyptische Literatur überhaupt. Bonn 1832. 2. Auflage 1848.

hannes. Das eigenthümliche Gemisch rein christlicher und specifisch-jüdischer Vorstellungen und Erwartungen, das darin herrscht, macht an sich schon auf jeden Unbefangenen den Eindruck, dafs sich hier nicht der Geist Christi in apostolischer Einfachheit und Reinheit, sondern in vorherrschend jüdischer Einkleidung und Umhüllung und mit jüdischen Elementen vermischt zeige. Denn es ist nicht etwa blofs die aus den alten Propheten entlehnte Form der Darstellung, es sind die Gedanken, die darin ausgesprochen werden, welche jene eigenthümliche Vermischung des Jüdischen mit dem Christlichen verrathen, und welche von dem rein christlichen, in den übrigen Büchern des N. T. wehenden Geiste entschieden abweichen. Schon der alttestamentliche Zorn- und Strafgeist, der das Ganze durchwehet, und wonach das Reich Christi nicht durch die sanfte Gewalt der Wahrheit, sondern durch Plagen und Strafgerichte kommen soll, der Rachedurst, der selbst noch den Seligen im Himmel zugeschrieben wird (Apoc. 6, 9—11.), die Voraussetzung, dafs der gröfste Theil der Menschheit unverbesserlich sei und vom Reiche Gottes hier auf Erden ausgeschlossen bleibe, das gänzliche Vergessen der vom Erlöser gesetzten Bedingung für das einstige Kommen des Endes, dafs nämlich sein Evangelium erst allen Völkern der Erde gepredigt werden solle (Matth. 24, 14.), die ganze Ansicht vom Reiche Gottes auf Erden, das dem Verfasser noch so sehr mit dem Judenthum und der jüdischen Theokratie verwachsen ist, dafs er sich ohne Jerusalem und ohne Tempel und Altar daselbst seine Verwirklichung gar nicht denken kann (Apoc. 11, 1—2. 13., vgl. c. 20, 4—6. 9.): das Alles widerspricht unzweifelhaft den bestimmten Verkündigungen des Erlösers und seinem Geiste, und die jüdischartige Ansicht der Dinge, die unserm Verfasser noch eigen ist, tritt dadurch klar an den Tag. Dasselbe ist der Fall in seinen Erwartungen von den letzten Dingen und von der Zukunft des Herrn selbst; denn das tausendjährige Reich Christi, das er lehrt, ist den Worten und Verheifsungen Christi und seiner Apostel so sehr entgegen, dafs es selbst die Kirchenlehre verwirft; von dem Verschliefsen des Teufels aber im Abgrund

tausend Jahre, von den Kriegen, die er danach wieder erregen werde, von dem Kommen der Völker Gog und Magog, von einer doppelten Auferstehung der Todten, von dem Herabkommen des himmlischen Jerusalems auf die Erde lehren der Herr und seine Apostel durchaus nichts, wohl aber ist das Alles Lehre der jüdischen Rabbinen, und diese ganze Erwartung daher aus dem Judenthum entlehnt. Rechnet man nun dazu, dafs von den bestimmten Vorhersagungen des Buches keine in Erfüllung gegangen ist, und die ganze Hoffnung auf den Sieg der Sache Christi sich an den Fall des Römerreichs anknüpft, worauf Jerusalem der Mittelpunkt des erwarteten Gottesreiches werden soll: so kann unserm Buche nur ein zweiter Grad von kanonischem Ansehen zugeschrieben werden. Dieſs aber wird ihm um so mehr bleiben, als die ächt christlichen Elemente, die das Buch zugleich durchdringen, und das in ihm uns aufbewahrte Zeugniſs von den urchristlichen Erwartungen und Hoffnungen immerdar ihren hohen, unschätzbaren Werth behalten. Die Grundidee nämlich von dem Kampfe und dem endlichen Siege des Reiches Gottes auf Erden, die Vorstellung und Lehre von der Person Christi, die Darstellung der uns durch Christi Blut erworbenen Gerechtigkeit, die Zuversicht auf eine Seligkeit im Himmel bei Gott und Christo, das Alles sind durchaus rein christliche Elemente, die mit der Lehre Christi und seiner Apostel im vollkommensten Einklange stehen. Gerade deſshalb aber sieht der fromme Eifer nun auch alles Jüdischartige in Erwartung und Hoffnung, das in dem Buche vorliegt, für ebenso rein christlich und vollkommen zuverlässig an und vertheidigt es als wahrhaftiges Evangelium Christi. Vor einer solchen Beschränktheit und Kurzsichtigkeit bewahrt allein die genaue Kenntniſs dessen, was Christus und seine Apostel wirklich gelehrt und als ewige Wahrheit verkündigt haben. An diesem Maſsstab gemessen, wird die Apokalypse immerdar geschätzt, aber nicht überschätzt werden, und mit diesen Grundsätzen wenden wir uns daher jetzt zu der im Buche enthaltenen Lehre von der Person Christi. Da der Verfasser ihn nach der ganzen Anlage seines Buches nur nach seiner Erhöhung zum Vater

und mit Rücksicht auf seine baldige Wiederkunft zum Gerichte auffafst, so kommen von seiner Natur und seinem Wesen vor seiner Erscheinung auf Erden und von seinem irdischen Leben und Wirken nur ganz kurze und gelegentliche Andeutungen und Äufserungen vor; indessen wird doch aus diesen klar, dafs unser Verfasser durchaus die ächt apostolische Ansicht von der Person und dem Werke des Erlösers theilt, wenngleich er in den Prädicaten, die er Christo beilegt, oft über die apostolische Einfachheit hinausgeht und nicht undeutlich die Neigung verräth, ihn mit Gott selbst zu identificiren*). Wenden wir uns jedoch jetzt zu der Darlegung seiner Lehre selbst!

1) Über die Natur und das Wesen Christi finden wir zunächst bei unserm Verf. sehr häufige, wenn auch nur gelegentliche Hindeutungen auf das irdische Leben des Erlösers und seine rein menschliche Natur, so dafs man daraus deutlich ersieht, wie die apostolische Überzeugung hiervon auch vollkommen die seinige war. Er bezeichnet den Erlöser als den Löwen vom Stamme Juda und die Wurzel David's (Apoc. 5, 5.), und wiewohl er hiermit auf 1 Mos. 49, 9. und Jes. 11, 1. anspielt, so giebt er doch dadurch unzweifelhaft auch die menschliche Abstammung Christi aus dem Stamme Juda und dem Geschlechte David's an, wie er denn den Erlöser selbst auch sprechen läfst: „Ich bin die Wurzel und der Sprössling David's" (ἐγώ εἰμι ἡ ῥίζα καὶ τὸ γένος τοῦ Δαβίδ, Apoc. 22, 16.). Demgemäfs heifst es daher auch von dem Weibe, das die jüdische Theokratie oder das Judenthum überhaupt bezeichnet: „Und sie gebar einen Sohn"

*) Lutz sagt darüber nur ganz kurz: „Die Apokalypse giebt sehr hohe Prädicate von Jesu Würde und Macht, aber nur mit Auffassung desselben in seiner Erhöhung nach dem Erlösungswerke auf Erden, wie er nach diesem ist, nicht auch, wie er schon vor demselben war. Zwar könnte auf Letzteres die Bezeichnung ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως 3, 14. bezüglich scheinen, aber man kann es ebenfalls von dem erhöheten Christus verstehen. Bemerkenswerth ist die 19, 13 vorkommende Benennung Christi durch ὁ λόγος τοῦ θεοῦ" (S. 349.). — Die nachfolgende Erörterung wird zeigen, in wie weit diefs Alles nur als richtig anzuerkennen ist.

(καὶ ἔτεκεν υἱὸν ἄῤῥενα, Apoc. 12, 5.), womit offenbar der Erlöser nach seiner irdischen Erscheinung gemeint ist. Der blutige Tod desselben aber wird häufig durch die Erwähnung seines Blutes oder des Blutes des Lammes (τὸ αἷμα τοῦ ἀρνίου, Apoc. 1, 5. 5, 9. 7, 14. 12, 11.) bezeichnet, sowie seine Todesleiden durch die Ausdrücke: geschlachtet werden (σφαγῆναι, ἐσφαγμένον εἶναι, Apoc. 5, 9. 6. 12. 13, 8.) und überwinden (νικᾶν, Apoc. 3, 21. 5, 5.), angedeutet sind. Sein Tod selbst wird in der Bezeichnung Christi als des Erstgeborenen von den Todten (ὁ πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, Apoc. 1, 5.) und in der Christo selbst zugeschriebenen Äufserung: „Ich war todt" (καὶ ἐγενόμην νεκρός, Apoc. 1, 17.), ganz bestimmt ausgesprochen. In der ersten dieser beiden Stellen ist indessen zugleich die Auferstehung Christi mitausgedrückt, die auch in der zweiten Stelle, nämlich in den gleich folgenden Worten: „Und siehe, ich lebe in alle Ewigkeit!" unverkennbar mitbezeichnet ist. Die Erhebung Christi zum Vater endlich, d. i. seine Himmelfahrt, liegt deutlich in den Worten: „Und es ward das Kind entrückt zu Gott und zu seinem Throne" (καὶ ἡρπάσθη τὸ τέκνον πρὸς τὸν θεὸν καὶ τὸν θρόνον αὐτοῦ, Apoc. 12, 5.), sowie in den Worten Christi selbst: „Sowie auch ich überwunden und mich gesetzt habe mit meinem Vater auf seinen Thron" (ὡς κἀγὼ ἐνίκησα καὶ ἐκάθισα μετὰ τοῦ πατρός μου ἐν τῷ θρόνῳ αὐτοῦ, Apoc. 3, 21.). Dafs aber Christus auf Erden auch als Verkündiger des göttlichen Willens gelebt und gelehrt habe, liegt in der Erwähnung seines Wortes (ἐτήρησάς μου τὸν λόγον, Apoc. 3, 8. — τὸν λόγον τῆς ὑπομονῆς μου, v. 11.) und seiner Gebote (τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ, Apoc. 22, 14.), sowie in der Bezeichnung Christi selbst als des treuen oder zuverlässigen Zeugen (ὁ μάρτυς ὁ πιστός, Apoc. 1, 5.), des Amen's, des treuen und wahrhaftigen Zeugen (ὁ Ἀμήν, ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός, Apoc. 3, 14.). Wohl bezieht de Wette (s. Commentar zur Offenbarung Joh.) das Wort Zeuge in diesen Stellen auf Christus als den Offenbarer der apokalyptischen Wahrheit, d. i.

der zukünftigen Dinge; allein der Zusammenhang weist auf diesen Sinn des Wortes keineswegs hin, sondern es stehen gerade Prädicate dabei, welche auf die Vergangenheit hindeuten, nämlich ὁ πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν und ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ, so dafs also Christus hier der treue und wahrhaftige Zeuge genannt wird, weil er auf Erden als solcher gelebt hat und darum als solcher auch wirklich schon anerkannt ist. Um so mehr verdient er daher jetzt auch bei der Verkündigung zukünftiger Dinge vollen Glauben. Überdiefs aber gebraucht unser Verfasser das Wort μάρτυς vorzugsweise für Blutzeuge, also für den, der die Wahrheit hier mit seinem Blute bezeugt oder besiegelt hat (Apoc. 2, 13. 17, 6. 11, 3., vgl. v. 7.), und gerade in diesem Sinne pafst es in den obigen Stellen auch auf Christus, sofern er ebenfalls mit seinem Blute die von ihm verkündete göttliche Wahrheit bezeugt und besiegelt hat. Der öfter vorkommende Ausdruck ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ Χριστοῦ aber bedeutet nicht das Zeugnifs, das Christus abgelegt, sondern das von ihm oder über ihn seine Bekenner abgelegt haben (Apoc. 1, 2. 9. 20, 4. 12, 17. 19, 10., vgl. c. 11, 7. 12, 11.). Darum schliefst dieser Ausdruck nothwendig auch das auf Erden vollbrachte Werk Christi und folglich auch die wichtigen Thatsachen seines irdischen Lebens, auf denen die Erlösung beruhet, mit in sich, so dafs der Apokalyptiker auch hiernach das rein menschliche Dasein und die irdischen Schicksale des Erlösers voraussetzt. Die völlige Sündlosigkeit Christi aber drückt schon die Bezeichnung: Lamm, das geschlachtet worden (τὸ ἀρνίον τὸ ἐσφαγμένον, Apoc. 5, 12. 6.), aus, sofern nur ein völlig reines, fehlerfreies Lamm als Opfer geschlachtet ward, wie denn auch die Bezeichnung Christi als des Heiligen (ὁ ἅγιος, Apoc. 3, 7. 6, 10.) darauf hinweist; denn wenngleich er so nur nach seiner Erhebung zu Gott genannt wird, so bezeichnet doch jedenfalls der Apokalyptiker damit seine fleckenlose Reinheit im irdischen Leben mit, gerade wie er ihn auch nach seiner Erhebung fort und fort das Lamm nennt (Apoc. 5, 8. 13. 6, 1. 16. 7, 9. 10. 14. 17. 12, 11. 13, 8. 14, 1. 4. 15, 3. 17, 14. 19, 7. 9. 21, 9. 22. 23. 22, 1. 3.) und

doch damit vorzugsweise seine irdische Eigenthümlichkeit mitbezeichnet. Haben wir uns aber hiernach überzeugt, dafs unser Verfasser in Bezug auf die menschliche Natur Christi durchaus nicht von der apostolischen Lehre abweicht, so frägt sich jetzt, was und wie er von der göttlichen Natur in Christo lehrt.

Wohl spricht unser Verf. von der göttlichen Natur Christi fast ausschliefslich nur in Bezug auf seine Herrlichkeit, wie er sie nach seinem irdischen Leben beim Vater habe, und wie er dort nun als ewiger Herr und Richter throne; allein viele Stellen seines Buches bezeugen deutlich, dafs er dem Erlöser nicht erst in Folge seiner Erhebung zum Vater ein göttliches Wesen zuschreibt, sondern sich ihn schon vorher, und zwar vor Gründung der Welt, als Sohn Gottes existirend dachte. Er nennt ihn nämlich nicht blofs ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (Apoc. 2, 18.), sondern zugleich ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ (Apoc. 3, 14.). Ist aber Christus so als der Anfang der Schöpfung Gottes bezeichnet, so existirte er vor der ganzen übrigen Schöpfung, und es könnte nur die Frage entstehen, ob er selbst nicht damit als ein Geschaffener, wenngleich als der erste von allen, bezeichnet werde. Wohl lassen die Worte an sich eine solche Deutung zu; allein schon de Wette erklärt, dafs in ἀρχή, wie in πρωτότοκος πάσης κτίσεως (Col. 1, 15.), wohl der Begriff des früheren Ursprungs, aber nicht nothwendig der des Früher geschaffenseins liege (s. Commentar, S. 61.); unser Verfasser kann aber darum gar nicht an ein Geschaffensein Christi denken, weil er ihm durchaus eine ewige Existenz zuschreibt, also den Anfang seines Seins weit über den Anfang aller Schöpfung hinausrückt. Denn wie Gott selbst seine Ewigkeit und Unwandelbarkeit mit den Worten bezeugt: „Ich bin das A und das O, Anfang und Ende," und erklärend hinzufügt: „Der da ist, und der da war, und der da sein wird, der Allmächtige" (Apoc. 1, 8., vgl. v. 4.), so sagt auch Christus die ersten Worte von sich selbst und bezeugt damit seine absolute Ewigkeit; denn wenn auch die von Christo Apoc. 1, 11. angeführten Worte: „Ich bin das A und das O, der Erste und der Letzte," entschieden unächt und als Glos-

sem eingeschoben sind, so spricht Christus doch auch c. 1, 17: „Ich bin der Erste und der Letzte und der Lebendige" (ἐγώ εἰμι ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος καὶ ὁ ζῶν), und c. 22, 13. ganz unzweifelhaft (denn nach v. 12. redet Christus): „Ich bin das A und das O, der Erste und der Letzte, Anfang und Ende" (ἐγώ εἰμι τὸ Ἄ καὶ τὸ Ὦ, ἀρχὴ καὶ τέλος, ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος). Hier drückt das πρῶτος offenbar eine Existenz vor der Entstehung der ganzen Schöpfung aus, gerade wie das ἔσχατος eine Existenz nach der Zerstörung der ganzen Schöpfung bezeichnet, und unser Verf. hat bei dem erstern Ausdruck entweder Worte Christi, wie Joh. 8, 58. 17, 5. 24., oder Worte des Paulus, wie Col. 1, 15., im Sinne gehabt und will mit dem letztern das Gericht und die Herrschaft Christi über alle Todten bis in Ewigkeit bezeichnen. Das ὁ ζῶν aber in der ersteren Stelle drückt den Grund aus, weshalb Christus der Erste und der Letzte sei; denn wie Joh. 6, 57. Gott selbst ὁ ζῶν πατήρ genannt wird, als der die Kraft und das Princip alles Lebens in sich Tragende, so hier Christus, der eben darum, weil er in sich selbst das Princip des Lebens trägt, keinem Wechsel der Zeit unterworfen ist und daher der Erste und der Letzte bleibt. Aus demselben Grunde heifst Christus der, der in alle Ewigkeiten lebt (ὁ ζῶν εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, Apoc. 5, 14.), und er selbst sagt von sich: „Siehe, ich bin der in alle Ewigkeiten Lebende!" (ἰδού, ζῶν εἰμι εἰς τοὺς αἰῶν. τ. αἰών., Apoc. 1, 18.). Dafs aber Christo nicht nach seiner menschlichen, wenngleich verklärten und verherrlichten, Natur, sondern nach seinem göttlichen Wesen selbst diese Ewigkeit zugeschrieben wird, leuchtet von selbst ein; denn in Bezug auf die erstere konnte er weder ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ, noch ὁ πρῶτος im Gegensatze zu dem ἔσχατος genannt werden, da die menschliche Natur erst in der Zeit, also lange nach dem Anfange der Schöpfung, von ihm angenommen ward. Auf diefs ewige und geheimnifsvolle Wesen Christi aber, auf seinen ewigen Ursprung von Gott und sein innigstes, aber geheimes Verhältnifs zu ihm geht nun auch die Bezeichnung: „Und er trug einen Namen

geschrieben, den Niemand kennet, als er selbst" (ἔχων ὄνομα γεγραμμένον, ὃ οὐδεὶς οἶδεν, εἰ μὴ αὐτός, Apoc. 19, 12.). Auch der Verfasser selbst schliefst sich mit dem οὐδείς von der Kenntnifs dieses Namens Christi aus; denn eben das, was dieser Name besagt und ausdrückt, ist etwas so Geheimnifsvolles, dafs nur Christus und der Vater selbst, sonst Niemand, darum weifs. Das aber kann nichts Anderes sein, als das allen geschaffenen Wesen unbekannte, metaphysische Verhältnifs Christi als des unerschaffenen Sohnes zu dem ewigen Vater selbst. Daher bezeichnet der gleich im folgenden Verse (v. 13.) mit den Worten: „Und sein Name heifset das Wort Gottes" (καὶ καλεῖται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ), bestimmt ausgesprochene Name Christi etwas ganz Anderes, nämlich das Verhältnifs Christi zur Welt, der er erschienen ist als der Offenbarer der göttlichen Wahrheit, und der er auch jetzt noch durch seinen Geist die Zukunft, von der hier die Rede ist, enthüllt. Legt man nämlich auch auf den hier stehenden Zusatz τοῦ θεοῦ bei ὁ λόγος kein besonderes Gewicht, wiewohl Johannes (c. 1, 1.) den λόγος selbst θεός, und nicht τοῦ θεοῦ, nennt (vgl. Zeller, Jahrbb. 1842. S. 712.), so verbindet doch unser Verf. mit dem λόγος hier keineswegs die speculative Idee des Johannes; denn in diesem Sinne kommt das Wort in der Apokalypse nirgends vor (vgl. c. 1, 2. 9. 3, 8. 12, 11.), sondern dieser Name: das Wort Gottes, und der v. 16. genannte: König der Könige und Herr der Herren, sind zwei den Menschen völlig begreifliche und das Werk und die Hoheit Christi bezeichnende Namen, welche jenem unbekannten, nur Christo allein bekannten Namen entgegengesetzt sind, um das Verhältnifs Christi den Menschen gegenüber klar und bestimmt auszusprechen. Der Bezeichnung Christi als des Wortes Gottes liegt indefs trotz dem, dafs hier nicht die Johanneische Logosidee zu suchen ist, die Vorstellung zum Grunde, dafs Christus von Gott selbst ausgegangen und Gottes eigenes Wort verkündet habe; denn Christus selbst, d. i. seine Person, wird hier das Wort Gottes genannt; folglich mufste diese selbst als von Gott ausgegangen und in die Welt gekommen gedacht sein, wie das

Wort von dem selbst ausgeht und kommt, der es ausspricht. An eine bloſse Metonymie nämlich, in dem Sinne, daſs hier für Worte oder Lehre Christi nur seine Person gesetzt, und diese nun Wort Gottes genannt sei, ist eben darum nicht zu denken, weil unser Verf. in den oben angeführten Stellen wirklich ein Dasein Christi vor Entstehung der ganzen Schöpfung lehrt.

Kommen wir nun aber auf die Vorstellung, die unser Verf. von Christo nach seiner Erhebung zum Vater hat, so ist diese eine so erhabene, wie wir sie nur irgend vom Apostel Paulus ausgesprochen finden, ja sie geht in ihrer poetischen und begeisterten Ausdrucksweise noch über die einfache apostolische Bezeichnung hinaus. Achten wir nämlich zunächst auf die göttliche Macht, die unser Verf. dem verherrlichten Erlöser zuschreibt, so bezeichnet er ihn als den Oberen der Könige der Erde (ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς, Apoc. 1, 5.), als den König der Könige und den Herrn der Herren (βασιλεὺς βασιλέων καὶ κύριος κυρίων, Apoc. 19, 16., vgl. c. 17, 14.), auf dessen Haupte viele Diademe sind (ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ διαδήματα πολλά, Apoc. 19, 12.), dem, als dem Gesalbten Gottes, die Gewalt zugefallen ist (καὶ ἐγένετο — ἡ ἐξουσία τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ, sc. θεοῦ, Apoc. 12, 10.), und der herrschen wird in alle Ewigkeiten (καὶ βασιλεύσει εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, Apoc. 11, 15.). Er hat die Schlüssel des Todes und der Unterwelt (ἔχω τὰς κλεῖς τοῦ ᾅδου καὶ τοῦ θανάτου, Apoc. 1, 18.); er hat die Vollgewalt über das Reich Gottes, denn er ist der, der den Schlüssel David's hat, der da öffnet, und Niemand schlieſset, der da schlieſset, und Niemand öffnet (Apoc. 3, 7., vgl. Jes. 22, 22. und Matth. 28, 18.). Er ist der unsichtbare Herr, Regent und Beschützer seiner Kirche und führt sie endlich zum Siege über alle feindlichen Mächte. Darum wird Gnade und Heil (χάρις καὶ εἰρήνη) auch von ihm gewünscht (Apoc. 1, 4—5. 22, 21.); er hält die sieben Sterne, d. i. die Engel der sieben Gemeinden, in seiner Rechten (Apoc. 1, 20. 2, 1.) und sendet dem Verf. den

gel, der ihm die Offenbarung bringt (Apoc. 22, 16., vgl. c. 1, 1.); er verleihet den Geist der Weissagung; denn dieser ist sein Zeugnifs (Apoc. 19, 10.); er giebt Frist zur Besserung (*καὶ ἔδωκα αὐτῇ χρόνον, ἵνα μετανοήσῃ*, Apoc. 2, 21.) und straft die Verstockten durch Krankheit, Trübsal und Tod (Apoc. 2, 22—23.); er spricht zu den Treugebliebenen in Thyatira: „Ich werde auf euch keine andere Last werfen" (*οὐ βαλῶ ἐφ' ὑμᾶς ἄλλο βάρος*, Apoc. 2, 24.); er will die Bekehrung der feindseligen Juden zu Philadelphia bewirken (Apoc. 3, 9.) und sagt der treuen Gemeinde daselbst: „Ich werde dich bewahren vor der Stunde der Prüfung, die über den ganzen Erdkreis kommen wird" (Apoc. 3, 10.); er sagt: „Die ich lieb habe, strafe und züchtige ich" (*ἐγὼ ὅσους ἐὰν φιλῶ, ἐλέγχω καὶ παιδεύω*, Apoc. 3, 19.); er drohet wiederholt mit seinem Kommen und seiner Strafe (Apoc. 2, 5. 16. 3, 3.) und spricht zu der Gemeinde in Laodicea: „Weil du lau bist und weder warm, noch kalt, werde ich dich ausspeien aus meinem Munde" (Apoc. 3, 16.); er verheifst, dafs er einem Jeglichen geben werde nach seinen Werken (*δώσω ὑμῖν ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα ὑμῶν*, Apoc. 2, 23., vgl. 22, 12.); von ihm kommt die Ertheilung der Seligkeit; denn er spricht: „Wer überwindet, ich will ihm zu essen geben vom Baume des Lebens im Paradiese meines Gottes" (Apoc. 2, 7.); ferner: „Sei getreu bis zum Tode, so werde ich dir die Krone des Lebens geben" (Apoc. 2, 10.). Er giebt einst zu essen von dem verborgenen Manna und ein weifses Loos, und auf dem Loose einen neuen Namen geschrieben, den Niemand kennt, als wer ihn empfängt (Apoc. 2, 17.); er will dem Treuen den Morgenstern (d. i. die himmlische *δόξα*) geben (Apoc. 2, 28.) und seinen Namen nicht auslöschen aus dem Buche des Lebens (Apoc. 3, 5.); er will ihn machen zum Pfeiler im Tempel seines Gottes, so dafs er nimmer von dannen weiche, und will auf ihn schreiben den

Namen Gottes, des neuen Jerusalems und (Jesu) Namen, den neuen (Apoc. 3, 12.). Er will ihm verleihen, zu sitzen mit ihm auf seinem Throne (Apoc. 3, 21.), und die Seligen einst, angethan mit weifsen Kleidern und Palmen in den Händen, weiden und sie leiten zu lebendigen Wasserquellen (Apoc. 7, 9. 17.). Ja mehr noch, es heifst, dafs er bei seiner Wiederkunft, nämlich in dem tausendjährigen Reiche, dem Getreuen Macht geben werde über die Heiden, dafs er mit eisernem Scepter sie weiden, wie Töpfergefäfs sie zerschmettern werde (Apoc. 2, 26—27.). Darum heifst es in dem Lobliede, das die vierundzwanzig Ältesten im Himmel dann singen werden: „Du machtest sie (die Deinen) unserm Gott zu Königen und Priestern, dafs sie herrschen auf Erden" (Apoc. 5, 10.). Im Hinblick auf diese Zeit wird Christus aber auch als der Richter und Rächer aller Frevel und Feindseligkeiten, die gegen ihn und sein Reich von den Bösen auf Erden begangen sind, gedacht und geschildert; denn die Seelen der Märtyrer im Himmel rufen mit lauter Stimme: „Wie lange, o Herrscher (*ὁ δεσπότης*), du Heiliger und Gerechter, richtest und rächest du nicht unser Blut an den Bewohnern der Erde?" (Apoc. 6, 10.) Der Tag nun, an dem dieſs geschehen soll, wird der grofse Tag seines Zornes (*ἡ ἡμέρα ἡ μεγάλη τῆς ὀργῆς αὐτοῦ*) genannt (Apoc. 6, 17.), an dem alle Bewohner der Erde sich verbergen und zu den Bergen und Felsen sprechen werden: „Fallet auf uns und bedecket uns vor dem Antlitze defs, der auf dem Throne sitzet, und vor **dem Zorne des Lammes**!" (Apoc. 6, 16.) In der Vision aber, in welcher der Verf. den Himmel aufgethan und Christum auf einem weifsen Rosse sitzen sieht, um seine Feinde zu besiegen, heifst es: „Der darauf safs, heifset der Treue und Wahrhafte, und mit Gerechtigkeit richtet und streitet er" (*καὶ ἐν δικαιοσύνῃ κρίνει καὶ πολεμεῖ*; Apoc. 19, 11.). „Und die himmlischen Heerschaaren folgten ihm nach (*καὶ τὰ στρατεύματα τὰ ἐν τῷ*

οὐρανῷ ἠκολούθει αὐτῷ, v. 14.), und aus seinem Munde gehet ein scharfes, zweischneidiges Schwert, dafs er damit die Völker schlage, und er wird sie weiden mit eisernem Scepter, und er tritt die Kelter des Gluthweins des Zornes Gottes, des Allmächtigen" (v. 15). Auch von dem Engel, der in einer andern Vision als das Bild Christi auf einer weifsen Wolke erscheint, heifst es: „Er hatte auf seinem Haupte eine goldene Krone und in seiner Hand eine scharfe Sichel" (Apoc. 14, 14.). So also wird die Macht Christi, wenn er mit den Wolken kommt (μετὰ τῶν νεφελῶν, Apoc. 1, 7.), um einem Jeglichen zu geben, wie sein Werk sein wird (ἀποδοῦναι ἑκάστῳ, ὡς τὸ ἔργον αὐτοῦ ἔσται, Apoc. 22, 12.), als die Macht des höchsten und letzten Richters, also als eine durchaus göttliche, geschildert; denn sämmtliche Bilder, in denen dieſs geschieht, und die wir hier angeführt haben, lassen über ihren Sinn nicht den mindesten Zweifel.

Ebenso aber wird ohne allen Zweifel Christo göttliche Allwissenheit zugeschrieben; denn wiederholt fängt seine Rede an die einzelnen Gemeinden, welche der Verf. niederzuschreiben beauftragt wird, mit den Worten an: „Ich weifs deine Werke" (οἶδα τὰ ἔργα σου, Apoc. 2, 2. 9. 13. 19. 3, 1. 8. 15.), worauf jedes Mal eine Menge Einzelnheiten genannt werden, theils gute, theils böse Erscheinungen, die in den einzelnen Gemeinden vorgekommen sind oder noch vorkommen, und die alle von dem Herrn gekannt und einzeln gelobt oder gerügt werden. Wie aber Christus so Vergangenheit und Gegenwart genau kennt, ebenso auch die Zukunft; denn der Gemeinde zu Smyrna läfst er schreiben: „Siehe, der Teufel wird Etliche von euch in's Gefängnifs werfen, auf dafs ihr geprüft werdet, und werdet Trübsal haben zehn Tage," d. i. kurze Zeit (Apoc. 2, 10., vgl. 1 Mos. 24, 55. Dan. 1, 13.). Nach den sieben Zuschriften aber an die sieben Gemeinden Kleinasiens beginnt die Offenbarung alles dessen, was nun bis zur Ankunft Christi geschehen soll, mit den Worten: „Steige auf hieher, so will ich dir

zeigen, was nach diesem geschehen soll!" (*καὶ δείξω σοι, ἃ δεῖ γενέσθαι μετὰ ταῦτα*, Apoc. 4, 1.). Auch die Öffnung des Schicksalsbuches, das Niemand anders, als Christus, öffnen kann (Apoc. 5, 1—5.), der nach einander jedes der sieben Siegel löst (Apoc. 6, 1. 3. 5. 7. 9. 12. 8, 1.), zeigt, wie Niemand, „weder im Himmel, noch auf der Erde, noch unter der Erde" (Apoc. 5, 3.), aufser Christus, die Zukunft weifs. Dafs er aber auch in das Innerste der Herzen blickt, zeigen die Worte Christi: „Ich bin es, der Herzen und Nieren prüfet" (*ἐγώ εἰμι ὁ ἐρευνῶν νεφροὺς καὶ καρδίας*, Apoc. 2, 23.), sowie die Bezeichnung Christi: „Der Augen hat wie Feuerflamme" (*ὁ ἔχων τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ ὡς φλόγα πυρός*, Apoc. 2, 18., vgl. c. 1, 14. 19, 12.), womit nicht blofs der verzehrende, sondern auch der bis in's Innerste durchdringende Blick Christi bezeichnet wird. Wie aber Christus also alle Herzen kennt, so wird ihm auch eine Allgegenwart bei allen und eine Wirksamkeit auf alle Herzen zugeschrieben; denn er spricht: „Siehe, ich stehe vor der Thür und klopfe an: so Jemand meine Stimme hört und die Thür aufthut, so werde ich eingehen zu ihm und mit ihm Mahl halten, und er mit mir" (Apoc. 3, 20.). Was hiernach Christus offenbar durch die Wirksamkeit seines Geistes vollbringt, wird vom Verfasser mit Recht Christo selbst zugeschrieben. Rechnen wir hierzu nun die Heiligkeit, Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit, die Christo durch die Bezeichnungen *ὁ ἅγιος* (Apoc. 3, 7.), *ὁ ἀληθινός* (c. 3, 7. 19, 11.) und *κρίνειν ἐν δικαιοσύνῃ* (c. 19, 11.) beigelegt werden, ferner die hocherhabene Schilderung der Person Christi in der ersten Vision, die dem Verfasser erscheint (Apoc. 1, 13—16.), und wonach namentlich sein Haupt und seine Haare weifs sind, wie weifse Wolle, wie Schnee, seine Augen wie Feuerflammen, seine Stimme wie Rauschen grofser Wasser und sein Antlitz, wie die Sonne leuchtet in ihrer Macht, ferner die Darstellung Christi als des Lammes, das sieben Hörner und sieben Augen hat, welche sind die sieben Geister Got-

tes, die ausgesandt sind in alle Lande (Apoc. 5, 6.), wodurch Christo zugleich göttliche Macht und göttliche Erkenntnifs zugeschrieben wird, und endlich die Selbstbezeichnung Christi: „Ich bin — der glänzende Morgenstern" (ὁ ἀστὴρ ὁ λαμπρὸς ὁ πρωϊνός, Apoc. 22, 16.), wodurch seine himmlische Herrlichkeit und zugleich seine Macht, den neuen Tag himmlischer Seligkeit heraufzuführen, bezeichnet ist: so kann es nicht mehr zweifelhaft sein, dafs Christo in der Apokalypse vollkommen göttliche Majestät zugeschrieben wird. Bestätigt aber wird diefs noch aufserdem durch die Anbetung und Lobpreisung, die Christo, wie Gott selbst, dargebracht wird. Denn als nach der einen Vision Christus das Schicksalsbuch genommen hat, da fallen die vier Thiere des Thrones und die 24 Ältesten vor ihm nieder (ἔπεσον ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου), indem sie ein Jeglicher, heifst es, Lauten halten und goldene Schalen voll Rauchwerks, welche sind die Gebete der Heiligen (αἵ εἰσιν αἱ προσευχαὶ τῶν ἁγίων, Apoc. 5, 8.). Hier vertreten die vier Cherubs und die 24 Ältesten die ganze Schöpfung, insbesondere aber die erlöste Menschheit, und das Rauchwerk ist theils wegen der gebräuchlichen Verbindung des Räucherns mit dem Beten (Luc. 1, 10.), theils wegen des dem Aufschwunge der Andacht ähnlichen Emporsteigens des Rauches, theils endlich wegen seines für Gott lieblichen Wohlgeruchs (vgl. c. 8, 3. Ps. 141, 2. Tob. 12, 12.) das Sinnbild für die Gebete, d. i. hier für die Dankgebete, welche die Christen dem Erlöser für die durch seinen Tod vollbrachte Erlösung darbringen. Darauf aber singen jene Cherubs und Ältesten ein neues Lied (καὶ ᾄδουσιν ᾠδὴν καινήν, Apoc. 5, 9.), worin sie Christum preisen (v. 9—10.), und in welches der Chor der Engel und aller Geschöpfe einfällt (v. 11—13.). Die Engel nämlich nebst den Cherubs und Ältesten singen: „Würdig ist das Lamm, das geschlachtete, zu empfangen die Macht und Reichthum und Weisheit und Stärke und Ehre und Herrlichkeit und Lob" (λαβεῖν τὴν δύναμιν καὶ πλοῦτον καὶ σοφίαν καὶ ἰσχὺν καὶ τιμὴν καὶ

δόξαν καὶ εὐλογίαν, v. 12.). Der Chor aller Geschöpfe aber singt: „Dem, der auf dem Throne sitzet, und dem Lamme der Preis und die Ehre und die Herrlichkeit und die Macht in alle Ewigkeiten!" (ἡ εὐλογία καὶ ἡ τιμὴ καὶ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, v. 13.), worauf die vier Cherubs das Amen sprechen, und die 24 Ältesten niederfallen und den anbeten, der in alle Ewigkeiten lebt (ἔπεσαν καὶ προσεκύνησαν ζῶντι εἰς τοὺς αἰῶν. τ. αἰών., v. 14.). Hier wird Christo offenbar die gleiche Anbetung und die gleiche Ehre, wie Gott selbst, dargebracht, was auch die Vergleichung der c. 7, 12. auf Gott allein gehenden Doxologie bestätigt, die ebenfalls aus sieben Beilegungen, die sämmtlich schon hier vorkommen und hier auf Christus gehen, zusammengesetzt ist. Zu beachten ist indefs, dafs diese allgemeine Anbetung und Verehrung Christi erst als etwas Zukünftiges verkündet ist, sofern sie erst als eine am Ende aller Dinge allgemein werdende bezeichnet wird. Aber auch von der unzählbaren Menge der Seligen im Himmel, die dort noch vor dem Ende aller Dinge vor dem Throne Gottes stehen (Apoc. 7, 9. 13—17.), wird mit lauter Stimme gerufen: „Das Heil unserm Gott, der auf dem Throne sitzet, und dem Lamme" (ἡ σωτηρία τῷ θεῷ ἡμῶν τῷ καθημένῳ ἐπὶ τοῦ θρόνου καὶ τῷ ἀρνίῳ, Apoc. 7, 10.), d. i. das uns zu Theil gewordene Heil ist bei Gott und dem Lamme zu finden und kommt von ihnen; denn der Dativ ist hier ähnlich gebraucht, wie in dem hebräischen לַיהוָה הַיְשׁוּעָה, Ps. 3, 9., = bei Gott ist das Heil (vgl. Apoc. 1, 6. 5, 13.).

Schon aus dem Bisherigen ist klar, wie unser Verfasser dem verherrlichten Erlöser eine Gott selbst vollkommen gleiche Majestät vindicirt und selbst nahe daran ist, ihn mit Gott selbst zu identificiren. Diefs Letztere aber erhellt ganz besonders noch aus folgender, unserm Verfasser eigenthümlichen Vorstellungs- und Ausdrucksweise. 1) Die von Gott selbst prädicirten Worte, dafs er das A und das O, Anfang und Ende sei (Apoc. 1, 8.), kehren ebenso von Christo wieder (Apoc. 22, 13., vgl. 1, 17.), und die von

de Wette aufgestellte Behauptung, es sei dieſs Letztere eine Wiederholung der Worte Gottes entweder durch den Mund Christi, oder durch eine Einschaltung des Apokalyptikers, entbehrt jeder hinreichenden Begründung; denn nach v. 12. spricht ohne allen Zweifel Christus, und es ist gar nicht einzusehen, warum mit der ersten Person: ἐγώ εἰμι, mit einem Male Gott gemeint sein soll. 2) Es ist ein und derselbe Thron, auf dem Gott und Christus sitzen, während nach apostolischer Anschauung und Lehre Christus zur Rechten Gottes, d. i. zur Rechten des göttlichen Thrones, sitzt. Der Thron heifst hier nämlich wiederholt ὁ θρόνος τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἀρνίου (Apoc. 22, 1. 3.), und dafs dieſs wirklich nur Ein Thron ist, zeigen die Worte: „So wie auch ich überwunden und mich gesetzt habe mit meinem Vater auf seinen Thron" (Apoc. 3, 21., vgl. c. 5, 13. 6, 16. 7, 9. 10.). 3) Christus und der Vater werden mit einander verwechselt; denn nach Apoc. 2, 23. 22, 12. bezeichnet sich Christus selbst als den ewigen und letzten Richter, und danach ist bei der Schilderung des letzten Gerichtes der auf dem weifsen Throne Sitzende (Apoc. 20, 11.) Christus, und nicht der Vater; allein schon der Zusatz: „vor dessen Antlitz die Erde und der Himmel floh, und es ward keine Stätte für sie gefunden" (v. 11.), ist weit eher auf den Vater, als auf Christus, zu beziehen, da jenem, als dem Schöpfer, am füglichsten die Vernichtung und Erneuerung der Welt zukommt, zumal die Schöpfung der Welt durch den Logos unserm Verfasser eine ganz fremde Idee ist. Nun aber ist es auch nach Apoc. 21, 5. der auf dem Throne Sitzende, der Alles neu macht, und gerade dieser spricht auch die Worte: „Wer überwindet, wird alles dieses erben, und ich werde ihm Gott sein, und er wird mir Sohn sein" (Apoc. 21, 7.). Diese letztern Worte aber als Worte Christi zu fassen, ist und bleibt gewagt und verstöfst gegen den Sprachgebrauch der ganzen Bibel; es bleibt mithin nichts Anderes übrig, als den dieſs Sprechenden, d. i. den als Richter auf dem Throne Sitzenden, als Gott, den Vater, anzusehen (vgl. auch v. 3. u. 4.). So aber hat sich unserm Verfasser

unmerklich die Idee Christi in die Idee Gottes verwandelt, und er spricht von diesem, was er eigentlich, nach der Anlage seines ganzen Buches und seiner messianischen Vorstellung über die letzten Dinge, von jenem hat sagen wollen. Es war aber dieser unmerkliche und dem Verfasser, wie es scheint, selbst unbewufste Übergang von der Person Christi auf die Person Gottes eben darum so leicht, weil ihm beide Persönlichkeiten so eng zusammen verbunden erschienen, dafs sie ihm endlich in Eine Idee zusammenflossen. Diefs Letztere aber mochte auch darin mit seinen Grund haben, dafs auch von den Aposteln sowohl Christus, als Gott selbst, als Weltenrichter genannt ist (vgl. Röm. 2, 6. 3, 6. 2 Thess. 1, 5. Hebr. 12, 23.), wiewohl diefs doch immer so zu verstehen ist, dafs einst Gott durch Christus das Gericht halten werde.

Nichts desto weniger steht unser Verfasser auch darin auf ächt apostolischem Grunde, dafs er trotz seiner hocherhabenen Vorstellung und Schilderung des verherrlichten Christus diesen doch sonst dem Vater immer unterordnet. Schon in der Bezeichnung Christi als der ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ liegt zwar seine frühere Existenz und seine Erhabenheit über die ganze Schöpfung, aber nach seinem Verhältnifs zu Gott doch zugleich auch seine Entstehung und somit seine Abhängigkeit von Gott, als seinem Urheber und Vater; weshalb er als der Sohn Gottes, wie er sich selbst nennt (Apoc. 2, 18.), Gott auch wiederholt als seinen Vater bezeichnet (Apoc. 2, 28. 3, 5. 21.), und der Apokalyptiker selbst sagt, dafs er uns Gott, seinem Vater (τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ), zu Priestern gemacht habe (Apoc. 1, 6.). Dazu kommt, dafs Christus in den ihm zugeschriebenen Reden Gott selbst noch immer so hoch über sich stellt, dafs er ihn seinen Gott (τὸν θεόν μου) nennt (Apoc. 2, 7. 3, 2. 12.), was hier um so mehr zu beachten ist, als Christus nicht als Mensch oder nach seiner menschlichen Natur Gott so bezeichnet, sondern in dem Stande seiner Erhöhung und Verherrlichung beim Vater. Auch die ihm noch im Himmel gegebene Benennung: der Gesalbte Gottes (ὁ χριστὸς αὐτοῦ,

sc. θεοῦ, Apoc. 11, 15. 12, 10.), weist unzweideutig darauf hin, dafs er Gott angehört, als der von ihm Gesalbte. Auch bezeichnet er selbst seine Macht als Herr und König über Alle als eine ihm von Gott gegebene; denn er spricht: „Sowie auch ich empfangen (solche Macht) von meinem Vater" (ὡς κἀγὼ εἴληφα παρὰ τοῦ πατρός μου, Apoc. 2, 28.). In dem himmlischen Lobgesange aber sprechen die Engel ebenfalls: „Würdig ist das Lamm, das geschlachtete, zu empfangen die Macht" (λαβεῖν τὴν δύναμιν, Apoc. 5, 12.). Dafs aber Christus, als der bereits Verherrlichte, selbst spricht, er werde den Namen dessen, der überwinde, bekennen vor seinem Vater und dessen Engeln (καὶ ἐξομολογήσομαι τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐνώπιον τοῦ πατρός μου καὶ ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ, Apoc. 3, 5.), zeigt deutlich, wie er auch noch in seiner Verherrlichung den Vater über sich setzt, da er den Seinigen vor ihm, als der höchsten Autorität, Zeugnifs geben will, dafs sie die Seinigen seien (vgl. Matth. 10, 32.). Von dem Vater leitet daher der Apokalyptiker auch die Gabe Christi, die Zukunft zu erkennen und mitzutheilen, also seine göttlichen Eigenschaften überhaupt, ab; denn er setzt gleich zu Anfang, gleichsam als Überschrift seines Werkes, die Worte: „Offenbarung Jesu Christi, die Gott ihm gab" (ἣν ἔδωκεν αὐτῷ ὁ θεός, Apoc. 1, 1.). Auch in der Vollziehung der Strafe und des Gerichtes am Ende der Dinge durch Christus sieht der Verfasser nur die Ausführung dessen, was Gott beschlossen, und was daher Christus als Vollstrecker des Willens Gottes, des über ihm stehenden Vaters, ausführt; denn er sagt von Christus, der die Bösen straft: „Und er tritt die Kelter des Gluthweines des Zornes des Allmächtigen" (καὶ αὐτὸς πατεῖ τὸν ληνὸν τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ καὶ τῆς ὀργῆς τοῦ θεοῦ τοῦ παντοκράτορος, Apoc. 19, 15.).

Als Resultat der Lehre des Apokalyptikers von der Natur und dem Wesen Christi ergiebt sich also: 1) Er setzt das irdische Leben und die menschliche Natur Christi ganz so voraus, wie die Apostel sie lehren. 2) Er kennt eine Präexistenz des göttlichen Wesens in Christo, das vor Ent-

stehung der Schöpfung von Gott als dem Vater ausgegangen sei, ohne jedoch, wie Johannes, eine Weltschöpfung durch den Logos zu lehren. 3) Er schreibt dem zu Gott erhöheten und verherrlichten Christus in den bestimmtesten Ausdrücken göttliche Attribute und vollkommene Gottheit zu. 4) Er zeigt die Neigung, ihn mit Gott selbst zu identificiren, hält aber dessen ungeachtet 5) die apostolische Wahrheit fest, dafs er als Sohn dem Vater untergeordnet sei.

2) Blicken wir nun auf das Werk Christi, wie er es nach unserm Verfasser auf Erden vollbracht hat, so treten unverkennbar zwei Hauptpunkte in demselben hervor, die das Wesen des ganzen Erlösungswerkes bezeichnen und nicht minder davon Zeugnifs ablegen, dafs unser Verfasser ganz die apostolische Anschauung theilt. Christus ist ihm zunächst erschienen als der Verkündiger und Offenbarer göttlicher Wahrheit; daher ihm das Wort Christi (Apoc. 3, 8. 11.) auch das Wort Gottes (Apoc. 1, 2. 9. 6, 9.), Christus selbst der treue und wahrhaftige Zeuge (Apoc. 1, 5. 3, 14.), und sein Name das Wort Gottes ist (Apoc. 19, 13.) (s. S. 836.). Das Bewahren des empfangenen und gehörten Wortes wird daher auch bestimmt eingeschärft (Apoc. 3, 3. 8.). Noch mehr jedoch tritt bei ihm, ganz nach apostolischem Vorbilde, der Tod Christi als Hauptmoment des Erlösungswerkes hervor. Die ganze Anschauung und Darstellung Christi als des Lammes, das geschlachtet worden (Apoc. 5, 6. 9. 12. 13, 8.), die durch das Buch hindurchgeht, beruhet unverkennbar auf dieser Vorstellung. Christus ist danach das Opferlamm; denn er hat uns, wie es heifst, gewaschen von unsern Sünden mit seinem Blute (*λούσαντι ἡμᾶς ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ*, Apoc. 1, 5.), und zwar ist die Liebe Christi zu uns der ihn dazu bewegende Grund gewesen; denn dicht vorher stehen die Worte: „der uns geliebt hat" (*τῷ ἀγαπήσαντι ἡμᾶς*). Charakteristisch ist es, dafs von der Liebe des Vaters, auf die der Apostel Johannes vor Allem den Accent legt, im ganzen Buche nirgends die Rede ist. Wie sich nun aber der Verfasser die durch Christi Tod geschehene Erlösung

denkt, spricht er noch deutlicher in den Worten aus: „Denn du wurdest geschlachtet und erkauftest uns Gott mit deinem Blute" (ὅτι ἐσφάγης καὶ ἠγόρασας τῷ θεῷ ἡμᾶς ἐν τῷ αἵματί σου, Apoc. 5, 9.). Hier ist ohne Zweifel mit dem Schlachten die Opferidee festgehalten, allein die stellvertretende Genugthuung auch hier entschieden ausgeschlossen; denn danach wäre ein Loskaufen von Gott gemeint, hier aber steht nicht ἀπὸ τοῦ θεοῦ, sondern τῷ θεῷ, d. i. für Gott, so dafs offenbar ein Loskaufen von etwas Anderem gemeint ist, und die Losgekauften nun, aus ihrer früheren Sclaverei befreiet, dem neuen Herrn, für den sie losgekauft sind, nämlich Gott, mit ganzer Seele angehören. Die frühere Sclaverei aber war die der Sünde und des daraus folgenden Verderbens. Von diesem, das sie wie in Ketten hielt, sind sie nun losgekauft, und die dankbare Liebe dafür treibt sie an, dafs sie Gott, ihrem neuen Herrn, für den sie aus jener Sclaverei durch das Blut Christi losgekauft sind, mit vollem Herzen angehören und ihm dienen. Es ist daher auch hier dem Tode Christi nicht eine objective Wirkung auf Gott zugeschrieben, als ob dieser dadurch befriedigt und bewogen worden sei, die Sünder loszugeben, sondern der Tod Christi wirkt auf die Herzen ein, so dafs sich diese durch ihn zu Gott hingezogen fühlen und so in den Zustand kommen, in dem ihnen Gott die Schuld aus Gnaden vergiebt, und sie ihm nun dafür in dankbarer Liebe ihr ganzes Leben weihen. Dieser Begriff des Gerettetseins vom Verderben und des Gott Angehörens in Liebe findet sich in dem Passiv von ἀγοράζειν auch Apoc. 14, 3. u. 4., wo es von den Seligen heifst, dafs sie erkauft worden seien von der Erde, erkauft von den Menschen, als Erstlinge Gott und dem Lamme (ἀπαρχὴ τῷ θεῷ καὶ τῷ ἀρνίῳ). Weil aber die Christen durch den Tod Jesu also von der Strafe der Sünde und von dieser selbst losgekauft sind, heifst es auch: „Niedergeworfen ist der Ankläger unserer Brüder (d. i. der Teufel), der sie vor Gott verklagte Tag und Nacht" (Apoc. 12, 10.); denn die Macht des Teufels ist durch Christi Tod gebrochen, da die Liebe zu Gott, welche durch

Christi Tod in's Herz gekommen, nun auch die Macht giebt, jede Versuchung des Teufels zu überwinden. Darum heifst es ferner von den Christen: „Und sie selbst haben ihn überwunden durch das Blut des Lammes (*καὶ αὐτοὶ ἐνίκησαν αὐτὸν διὰ τὸ αἷμα τοῦ ἀρνίου*) und durch das Wort ihres Zeugnisses und liebten ihr Leben nicht bis zum Tode" (Apoc. 12, 11.), d. i. sie verachteten selbst ihr Leben und gaben es in den Tod hin. Der Sinn dieser Worte ist unverkennbar der: Die Christen haben jede Anreizung des Teufels zum Abfall vom Glauben und selbst die Schrecken des Todes überwunden durch die aus dem Blute Christi, d. i. aus der Erlösung, kommende Kraft der Liebe, durch die Treue ihres Bekenntnisses und die freudige Aufopferung ihres Lebens. Eben weil aber die Christen nun Gott aus Liebe angehören und ihm dienen, nennt sie unser Verfasser auch die Knechte Gottes (*τοὺς δούλους τοῦ θεοῦ*, Apoc. 7, 3. 22, 6.) und zugleich Knechte Christi (Apoc. 2, 20. 1, 1.), viel häufiger aber, da sie durch das Blut Christi von ihren Sünden gereinigt sind und fernerhin ein fleckenloses Leben führen sollen, die Heiligen (Apoc. 5, 8. 8, 3. 4. 11, 18. 13, 7. 10. 14, 12. 16, 6. 17, 6. 18, 20. 24. 19, 8. 22, 21.). Sie bilden zusammen das Reich Gottes und sind, weil sie selbst die Vergebung ihrer Sünden im Tode Christi finden können, auch Priester; denn es heifst, dafs Christus sie gemacht habe zum Reiche und zu Priestern Gott, seinem Vater (*καὶ ἐποίησεν ἡμᾶς βασιλείαν καὶ ἱερεῖς τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ*, Apoc. 1, 6.). Zugleich aber erkennt unser Verf. auch, ganz nach Paulinischer Lehre, die Vorherbestimmung Gottes an, wonach die Christen schon seit Gründung der Welt zur Theilnahme an der Seligkeit im Reiche Gottes bestimmt und daher jetzt dazu berufen seien; denn er nennt sie auch Berufene, Erwählte und Getreue (*κλητοὶ καὶ ἐκλεκτοὶ καὶ πιστοί*, Apoc. 17, 14.) und bezeichnet die Verlorenen als die, deren Namen nicht im Lebensbuche des Lammes geschrieben sind seit Gründung der Welt (*ἀπὸ καταβολῆς κόσμου*, Apoc. 17, 8. 13, 8., vgl. *τὸ βιβλίον τῆς ζωῆς*, worin die zum Leben Bestimmten stehen, c. 20,

19. 15.). Wie viel aber unser Verfasser gerade auf die Werke giebt, durch welche die Liebe zu Gott und Christo sich bethätigen soll, zeigt die wiederholte Anführung derselben im Munde Christi (Apoc. 2, 1. 9. 13. 19. 3, 1. 8. 15.), die häufige Versicherung, dafs danach gerichtet werden würde (Apoc. 20, 12. 13. 22, 12. 2, 23.), die dringende Mahnung, sich zu bessern (Apoc. 3, 3.), und der bestimmte Ausspruch, dafs sich darin die Standhaftigkeit der Heiligen zeige, dafs sie die Gebote Gottes halten und die Treue Jesu (ὧδε ὑπομονὴ τῶν ἁγίων ἐστὶν οἱ τηροῦντες τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ καὶ τὴν πίστιν Ἰησοῦ, Apoc. 14, 12.). Hiernach ist die praktische Richtung, die das Christenthum unseres Verfassers vorzugsweise hat, unzweifelhaft, wie dieſs ja auch schon der Inhalt sämmtlicher Zuschriften an die sieben Gemeinden Kleinasiens (c. 2—3.) bestätigt. Dafs sich aber unser Verf. auch damit von der apostolischen Lehre nicht entfernt, bedarf keines Beweises.

3) Aus dem eben Gesagten ist aber auch erklärlich, weshalb von unserm Verfasser der Glaube seltener erwähnt und hervorgehoben wird. Er erscheint bei ihm vorzugsweise als die feste, unerschütterliche Treue der Überzeugung, als das standhafte Festhalten an der erkannten Wahrheit von der göttlichen Hoheit und dem ganzen Erlösungswerke Christi, so dafs auch die Hoffnung auf die herrliche Wiedererscheinung desselben und auf das Kommen seines Reiches mit darin begriffen ist. Jene Treue und Standhaftigkeit aber offenbarte sich in der Zeit unseres Verfassers, wo schon Verfolgungen über die Christen gekommen waren, und noch gröfsere nach der ganzen Verkündigung unseres Buches bevorstanden, vorzugsweise in dem furchtlosen und unerschütterlichen Bekenntnifs des Namens Jesu; weshalb darauf von unserm Verfasser zunächst der Accent gelegt wird. „Du bewahrest meinen Namen," heifst es gleich in der Rede Christi an die Gemeinde zu Pergamus, „und hast meinen Glauben nicht verläugnet" (καὶ οὐκ ἠρνήσω τὴν πίστιν μου, Apoc. 2, 13.). Hier ist in der πίστις offenbar das treue Bekenntnifs der Überzeugung mitbezeichnet; denn

es ist ja von einem Nichtverläugnen desselben die Rede. Ebenso ist in den Worten: „Ich weifs deine Werke und deine Liebe und deinen **Glauben** und deine Dienstleistung und deine Standhaftigkeit" (Apoc. 2, 19.), der Glaube vorzugsweise die Treue im Bekenntnifs, die hier rühmende Erwähnung findet. Auch wo daher das Wort Glaube nicht genannt wird, ist doch jene Idee, die unser Verfasser damit verbindet, durch andere Ausdrücke hinreichend bezeichnet. Er läfst nämlich den Erlöser sprechen: „Du hast mein Wort bewahret und meinen Namen nicht verläugnet" (*καὶ οὐκ ἠρνήσω τὸ ὄνομά μου*, Apoc. 3, 8., vgl. v. 10.). Der Engel aber spricht zum Verfasser: „Mitknecht bin ich von dir und deinen Brüdern, die das Zeugnifs Jesu festhalten" (*τῶν ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ*, Apoc. 19, 10. 12, 17.), und von den Märtyrern wird gesagt, dafs sie geschlachtet worden um des Wortes Gottes und des Zeugnisses willen, das sie festgehalten (*διὰ τὴν μαρτυρίαν, ἣν εἶχον*, Apoc. 6, 9.). Daher kommt denn der Ausdruck *πίστις Ἰησοῦ* geradezu für Treue, die Jesu zu halten ist, vor; denn es heifst: „Hier zeigt sich die Standhaftigkeit der Heiligen; hier sind die, so die Gebote Gottes halten und die Treue Jesu" (*οἱ τηροῦντες τὰς ἐντολὰς τ. θ. καὶ τὴν πίστιν Ἰησοῦ*) (Apoc. 14, 12.); denn will man auch die letzten Worte durch: Glauben an Jesus, übersetzen, so liegt doch nach dem Zusammenhange darin immer die standhafte Treue im Festhalten und Bekennen dieses Glaubens. Nicht unwahrscheinlich ist daher die Erklärung Ewald's von den *ἀπίστοις* (Apoc. 19, 8.), wonach unser Verfasser mit diesem Worte gerade diejenigen bezeichnet, die den Glauben nicht bewahren. — Wir erkennen übrigens auch hieraus, wie unser Verfasser hinsichtlich des Glaubens, wenngleich er ihn auch mehr als treues Bekenntnifs des Namens Jesu faſst, doch immer noch auf apostolischem Grunde steht, da er als den Inhalt des Glaubens offenbar die göttliche Hoheit Christi und sein Erlösungswerk ansieht und festhält, wie er Beides in seinem Werke unzweideutig ausspricht.

§. 38.

Fortsetzung.

4) Eine ganz andere Bewandtnifs hat es nun mit den jüdisch-messianischen Erwartungen, in denen unser Verfasser lebt und webt. Seine christliche Erkenntnifs hat seine früheren jüdischen Vorstellungen noch nicht in soweit verklärt und geläutert, dafs er sich die Zukunft ohne diese jüdische Hülle denken und erklären könnte. Es ist nicht etwa blofs eine absichtlich von ihm gewählte Form, in welcher er die christliche Wahrheit von den zukünftigen Dingen aussprechen will, wie Manche so gern die Sache fassen möchten, um den Verfasser selbst von den aus dem Judenthum ihm anklebenden Vorstellungen und Erwartungen freizusprechen, sondern die in der jüdischen Hülle selbst liegenden Vorstellungen sind zum grofsen Theil jüdischer und nicht christlicher Art und widersprechen zuweilen der Lehre Jesu und seiner Apostel geradezu. Wir meinen hier nicht die Erwartung von der Nähe der Wiederkunft Christi, welche unser Verfasser mit der gröfsten Zuversicht verkündet (Apoc. 1, 1. 3. 7. 22, 6. 10. 12. 17. 20., vgl. c. 2, 25. 3, 3. 11.; s. Unsterblichkeitslehre, S. 183—185.); denn obgleich auch diese Vorstellung jüdisch-messianischer Art ist, so theilen doch dieselbe, wie wir gesehen haben, noch sämmtliche Apostel des Herrn. Wir meinen vielmehr die ganz speciellen Erwartungen unseres Verfassers von den der Ankunft Christi voraufgehenden und ihr folgenden Begebenheiten. Gerade diese sind es, in denen seine jüdisch-christliche Phantasie sich spiegelt, und die er bis in's Einzelnste, nach wohldurchdachtem, künstlerischem Plane, seinen Lesern vormalt und schildert. Das ganze Material alttestamentlicher Geschichte und prophetischer Ausdrücke und Schilderungen dient ihm dabei als Baumaterial, aus dem er das Gebäude seiner jüdisch-christlichen Erwartung von den letzten Dingen künstlerisch zusammenfügt. Nicht in dem Sinne, in welchem die alttestamentlichen Schriftsteller ihre Worte und Ausdrücke gebrauchen, auch

nicht in allegorischer Deutung derselben auf christliche Vorstellungen und Ideen benutzt er den reichen, ihm zu Gebote stehenden Stoff, sondern er schaltet und waltet damit durchaus frei nach dem augenblicklichen Bedürfnifs seines oft phantastisch zusammenfügenden Geistes. Es kann hier nicht der Zweck sein, aufzuführen, welche Vorstellungen, Ausdrücke und Bilder unser Verfasser aus dem A. T. entlehnt; denn seine ganze Darstellung ist voll davon, und jeder Commentar weist auf die aus dem A. T. benutzten oder unserm Verfasser vorschwebenden Stellen hin, so dafs jeder Unbefangene sich leicht überzeugt, dafs unser Verfasser seine ganze frühere Anschauungs- und Vorstellungsweise mit in sein Christenthum hinübergenommen hat (s. Unsterblichkeitslehre, S. 189—190.); wir haben es vielmehr hier nur mit seiner specifisch-jüdischen Erwartung von den letzten Dingen selbst zu thun, und diese zeigt sich unverkennbar:

a) in der Beschreibung aller der Plagen, die nach seiner Ansicht als Messiaswehen der nahen Wiederkunft Christi vorangehen werden. Die ägyptischen Landplagen (2 Mos. 9, 18—19. 23—25. 7, 20—21. 15, 23. 10, 21. 9, 10—11. 8, 3—7.) und die Heuschreckenverwüstung aus Joel (c. 1, 10—12. 2, 1—5.) werden Stück für Stück benutzt, um nach einander alle jene Plagen aufzuzählen, die von unserm Verfasser auf künstlerische Weise auf die Öffnung der sieben Siegel, die sieben posaunenden Engel und die sieben Zornschalen Gottes vertheilt sind (c. 6. 8—9. 16.)*). Die kurze Verkündigung des Erlösers von der ἀρχὴ ὠδίνων (Matth. 24, 8.), die er seinen Jüngern gegeben (Matth. 24, 7. 29. Luc. 21, 11. 25—26.), veranlafst nämlich unsern Verf., ausführlich und in den speciellsten und grellsten Zügen jene Plagen weiter auszumalen und auf einander zu häufen, wie gerade seine jüdisch-christliche Phantasie ihm die Farben und die Mittel dazu lieh, so dafs er weit über die einfache Verkündigung Christi, die überdiefs in messianischen Bildern gegeben war, hinausgeht und die wunderbarsten und gräfslichsten Dinge nach einander aufzählt, wobei er

*) Über die kunstvolle Anlage des ganzen Buches s. de Wette's Commentar, S. 9—11., u. Unsterblichkeitslehre, S. 185—187.

jene aus dem A. T. von ihm benutzten Plagen durch Zusätze und Erweiterungen steigert und zum Theil zu viel schrecklicheren und wunderbareren Ereignissen umschafft. Da man nun aber diefs Alles bis in die speciellsten Züge für vollkommen zuverlässige und ächt christliche Wahrheit nahm, den eigentlichen Sinn der Worte aber doch nicht gelten lassen wollte, so hielt man Alles für Bild und Zeichen wirklicher Begebenheiten und deutete die einzelnen hier verkündeten Plagen auf die verschiedensten Ereignisse der Weltgeschichte. Mit diesem Allegorisiren wird immer von Neuem der Versuch gemacht, und immer von Neuem kommt man auf die verkehrtesten Dinge, so dafs man wohl mit unserm Luther sagen darf: „Sie bräuen viel ungeschicktes Dinges aus ihrem Kopfe hinein", und mit Dr. Lücke: „Die Auslegung der Apokalypse ist oft nichts weiter, als ein Wetteifer von Irrthum und Thorheit". Die einfache Wahrheit ist, dafs hier die individuelle Ansicht und Erwartung unseres Verfassers vorliegt, die um so weniger eine wörtliche Erfüllung gefunden hat oder finden wird, als sie von den bestimmten Zeugnissen Christi und seiner Apostel verlassen ist. Überdiefs sollen alle jene Plagen noch vor dem Untergange des römischen Heidenthums kommen; denn dieser erfolgt erst später (c. 18. u. 19.), und gleich nach ihm beginnt das tausendjährige Reich Christi (c. 20.). Nun aber läfst sich mit aller ersinnlichen Mühe nicht nachweisen, dafs vor dem Sturze Roms die hier im Buche angegebenen Plagen über die Erde und die Menschen gekommen seien, und vor den Thatsachen der Geschichte schwinden alle jene speciellen Verkündigungen, die um so weniger auf eine noch ferne Zukunft gehen können, als sie unser Verf. selbst als ganz nahe bezeichnet; denn Christi Ankunft selbst steht ihm nahe bevor (s. S. 852.), und alle jene Plagen gehen dieser noch voran. Als christlicher Gehalt aller dieser Verkündigungen bleibt daher nur der Kampf des Christenthums gegen das Heidenthum, sowie die mit demselben verbundenen Drangsale, Leiden und Heimsuchungen, die unserm Verfasser hier in jüdisch-messianischer Vorstellung und Hülle vor Augen stehen.

b) Die Weissagung über das Schicksal Jerusalems (c. 11.) zeigt nicht minder die specifisch-jüdische Erwartung unseres Verfassers; denn danach wird zwar die Stadt von den Heiden verwüstet und zertreten (*καὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν πατήσουσι*, v. 2.); allein Tempel und Altar (*ὁ ναὸς τοῦ θεοῦ καὶ τὸ θυσιαστήριον*, v. 1.) werden von der Verwüstung bestimmt ausgenommen, was durch das Messen derselben mit einem Rohre, gleich einem Mafsstabe, bezeichnet wird. So fassen nämlich diefs Messen die meisten und vorzüglichsten Ausleger, und der Gegensatz v. 2. zeigt deutlich, dafs dieser Sinn der allein richtige ist. Selbst den Vorhof des Tempels mit eingeschlossen, sollen die Heiden die ganze Stadt besetzen; nur das Tempelgebäude selbst wird davon ausgenommen. Diese Weissagung streitet nun aber geradezu gegen die bestimmte Verkündigung Christi, wonach gerade von dem Tempelgebäude selbst kein Stein auf dem andern bleiben soll (Matth. 24, 2.), wie denn diefs auch wirklich bei der völligen Zerstörung der Stadt geschah. Unser Verfasser aber kann sich als früherer Jude die völlige Vernichtung des Nationalheiligthums nicht denken, ja ohne Tempel zu Jerusalem erscheint ihm das Reich Christi auf Erden selbst nicht vorstellbar. Darum verkündet er die Erhaltung des Tempels und beschreibt das Schicksal Jerusalems überhaupt als erträglich. Denn es fällt nicht der völligen Zerstörung durch die Heiden anheim, sondern nach 42 Monaten*) (v. 2. u. 3.), während welcher Zeit die Heiden die Stadt besetzt halten, und zwei Propheten im Geiste des Moses und Elias (v. 3 ff.) zur Buſse rufen und Zeugnifs ablegen, zugleich aber durch ihre Wunderkraft Peiniger für die Heiden sind (v. 5—6.), bis sie, beide getödtet, wieder auferstehen und gen Himmel fahren (v. 7—12.), und nach einem grofsen Erdbeben, das ein Zehntel der Stadt zerstört und 7000 Einwohner tödtet, bekehren sich die übrigen Bewohner und geben Gott die Ehre (v. 13.). Dieses Schicksal Jerusalems nun, das gegen

*) Selbst die Dauer dieser Zeit ist hergenommen von der Dauer der Dürre, die Elias vorhersagte, und die nach Luc. 4, 25. auf 3 Jahre 6 Monate, also 42 Monate, angegeben wird.

die bestimmte geschichtliche Thatsache der völligen Zerstörung streitet, sowie das Auftreten jener beiden Propheten, worin sich deutlich die jüdische Erwartung spiegelt, dafs vor der Ankunft des Messias noch Elias und Moses oder doch zwei ihnen ähnliche Propheten wiederkehren würden, charakterisirt unverkennbar die Erwartung unseres Verfassers als rein jüdischer Art. Denn die Wiederkehr des Elias in der Person Johannis des Täufers (Matth. 17, 12.) und die Erscheinung des Moses und Elias auf dem Berge der Verklärung (Matth. 17, 3.) genügen unserem Verfasser nicht; auch vor der Wiederkunft Christi, als seiner eigentlichen Ankunft zur Errichtung des messianischen Reiches, läfst er noch ein Mal zwei dem Moses und Elias ähnliche Propheten wiederkehren, deren Wirksamkeit er ganz nach den bekannten Thaten des Moses und Elias beschreibt, und deren Himmelfahrt er gleichfalls nicht blofs nach der vom Elias berichteten Begebenheit, sondern auch nach der vom Moses herrschenden Sage, die sich noch beim Philo und Josephus (Arch. 4, 8, 48.) und bei den Samaritern findet, dafs er nämlich lebendig gen Himmel gefahren sei, verkündet. Diese ganze Weissagung nun aber auf eine noch ferne Zukunft zu deuten, geht darum nicht, weil Tempel und Altar zu Jerusalem, die erhalten werden sollten, längst verschwunden sind, die allegorische Deutung aber auch nicht den mindesten Halt hat, wie schon das Hin- und Herfahren der allegorisirenden Ausleger und der Widerspruch derselben unter einander selbst bezeugt. Erkennen wir also auch hier nur individuelle Vorstellungen unseres Verfassers von dem Schicksal Jerusalems und des Judenthums, so bleibt als christliche Idee, die sich in seiner Erwartung spiegelt, doch immer die Wahrheit stehen, dafs einst die Bekehrung Israels, wie sie auch der Apostel Paulus ausspricht (Röm. 11, 25—26.), geschehen wird.

c) Die Ansicht, dafs mit dem Untergange Roms das Reich Christi erscheine, zeugt ebenfalls von der jüdisch-messianischen Hoffnung unseres Verfassers. Hier ist nämlich gar kein Zweifel; das Babel (c. 14, 6—12.), sowie das buhlerische Weib (c. 18.), ist Rom, das

Thier mit den zehn Hörnern und sieben Häuptern (c. 13, 1.) das römische Reich und Heidenthum, das andere Thier mit den zwei Hörnern, das wie ein Drache redet (c. 13, 11.), das heidnische Prophetenthum. Nach dem Sturze und der Besiegung dieser durch Christus (c. 19, 11—21.) beginnt die erste Auferstehung und das tausendjährige Reich (c. 20, 1—6.). Der geschichtliche Standpunkt unseres Verfassers, von dem aus er diesen Untergang Roms und des römischen Heidenthums als ganz nahe bevorstehend verkündet, ist c. 17, 9—11. bezeichnet. Fünf Könige Roms sind bereits gefallen, der sechste regiert eben, der siebente wird nicht lange regieren; dann kommt der fünfte als achter wieder und wird mit seinen Bundesgenossen von dem Lamme überwunden (v. 12—13.). Hiernach haben die fünf ersten Kaiser Roms mit Einschluſs des Nero, als des fünften, bereits regiert. Der Kaiser Galba ist eben an der Regierung, und unter diesem schreibt unser Verfasser. Der nach diesem kommende siebente Kaiser aber soll nicht lange regieren; denn man erwartet die Rückkehr des Nero, der nach einer damals allgemein verbreiteten Sage nicht todt sein, sondern sich zu den Parthern geflüchtet haben sollte, von wo er binnen Kurzem mit groſser Macht zurückkehren werde (vgl. *Sueton. Nero c.* 49. *Tacit. Hist. II*, 8.)*); weſshalb die zehn Könige (v. 12.) wahrscheinlich die parthischen Bundesgenossen des Nero bezeichnen, deren Zahl zehn indessen wohl kaum buchstäblich zu nehmen, sondern aus

*) Auch die kirchlichen Schriftsteller führen diese Sage an. So *Lactantius de morte persecutorum c.* 2., mehrere Stellen in den sibyllinischen Büchern, in denen sich manche unächte, von Judenchristen geschriebene Orakel über den Nero befinden, z. B. in dem vierten Buche, das etwa 79—80 n. Chr. geschrieben ist, v. 116 ff., v. 134 ff., das Apocryph. *Ascensio Isaiae vatis, Oxon.* 1819. 8., *Augustinus de civ. dei XX*, 19., *Hieronymus in Dan. XI*, 28. *ep.* 121. *ad Algas. quaest.* 11., *Sulpicius Severus Histor. s. II*, 29. Der Letztere versteht unter dem einen verwundeten Haupte des Thieres in unserem Buche ganz bestimmt den Nero; denn er sagt von diesem: *secundum illud, quod de eo scriptum est: et plaga mortis eius curata est* (Apoc. 13, 3, vgl. v. 14.).

Dan. 7, 7. entlehnt ist. Nun aber hatte die Erwartung der Wiederkunft Nero's nach dem Zeugnifs des Tacitus (a. a. O.) gerade Achaja und Asien, d. i. Kleinasien, wo die Apokalypse geschrieben wurde, in Schrecken gesetzt, und unser Verfasser bezeichnet daher als den achten König den wiederkehrenden Nero, der von ihm mit dem Thiere selbst (v. 11.) identificirt wird, weil in dem Nero der ganze Geist des römischen Widerchristenthums zur vollsten Erscheinung gekommen war (vgl. den ausführlichen und gründlichen Excurs im Commentar von de Wette, S. 166 – 172.). Hiernach ist also die Erwartung unseres Verfassers einfach diese: In kurzer Zeit kommt Nero als Antichrist mit den Parthern vom Euphrat her zurück, Christus aber wird sie dann alle überwinden und dem heidnischen Rom für immer ein Ende machen, so dafs das Reich Christi in Kurzem seinen Anfang nimmt. Mit dieser Verheifsung tröstet er die kleinasiatischen Gemeinden, die, wie alle Christen, bittere Verfolgungen von Seiten der Heiden zu erleiden hatten. Der nahe Untergang Roms und seines Heidenthums, sowie die nahe Wiederkunft Christi und der Beginn seines Reiches, das sind die Hoffnungen unseres Verfassers, aus dessen Ideenkreise die fernere Zukunft und die Begebenheiten einer späteren Weltgeschichte gänzlich ausgeschlossen sind. Gerade diese Erwartungen aber stammen nun aus der damals allgemeingültigen jüdischen Auslegung des Propheten Daniel. Denn von den vier grofsen Weltmonarchien des Letztern galt als die vierte und letzte das Römerreich (so auch beim Josephus*) und den Kirchenvätern); war diefs gefallen, so erschien der Messias und sein sehnlichst erwartetes Reich. Darum, wie Paulus im Anfange seiner apostolischen Thätigkeit noch die gleiche Ansicht theilte, dafs nämlich nur noch das Bestehen des Römerreiches die Ankunft Christi verzögere (2 Thess. 2, 6. 7.; s. S. 680 ff.), so hat auch unser Verfasser dieselbe Anschauung und Überzeugung. Zuversichtlich verkündet er daher mit Benutzung der Sage vom wiederkehrenden Nero den nahen Untergang Roms. Hat er sich aber hierbei in doppelter Weise getäuscht, indem ein Mal der Untergang Roms und des römischen Heidenthums viel später erfolgte, und sodann

*) Joseph. Arch. X, 10, 4. 11, 7.

zweitens die Wiederkehr Christi und der Beginn seines Reiches gar nicht in der von ihm verkündeten Weise eingetroffen ist; hat ferner die Schilderung des Unterganges Roms, die er (c. 18.) nach den prophetischen Schilderungen des Unterganges von Babel (Jes. 13, 21. 34, 13. Jerem. 50—51.) und von Tyrus (Jes. 23. Ezech. 26. u. 27.) giebt, mit dem wirklichen Sturze Roms und seines Götzenthums auch nicht die entfernteste Ähnlichkeit, da völlige Zerstörung der Stadt durch Feuer und völliges Verschwinden derselben von der Erde geweissagt wird (vgl. c. 18, 2. 8—10. 17. 18. 19. 21—23): so zeigt sich auch hierin unverkennbar die individuelle Anschauung und Erwartung unseres Verfassers, die, auf jüdischer Vorstellung beruhend, Einzelheiten anführt und ausmalt, die weder von Christus und seinen Aposteln verkündet sind, noch durch die Thatsachen der Geschichte ihre Bestätigung gefunden haben. Gleichwohl ist indessen die christliche Wahrheit, die allen diesen Ideen unseres Verf. zum Grunde liegt, dafs nämlich Christus und sein Reich zuversichtlich über das ganze Heidenthum siegen und auch das mächtige Rom überwinden werde, als ewig gültige und durch die Erfahrung bestätigte Wahrheit anzuerkennen und zu beherzigen.

d) Mehr, als alles Andere, aber zeigen die nach der Ansicht unseres Verf. bei und nach der Ankunft Christi geschehenden Dinge seine eigenthümliche jüdisch-messianische Erwartung. Es gehören dahin: α) die Verschliefsung des Teufels im Hades, β) das tausendjährige Reich Christi und seine Beschaffenheit, γ) die zweite Auferstehung und dann erst erfolgende Seligkeit.

α) Die Verschliefsung des Teufels im Abgrund durch einen Engel, der ihn auf tausend Jahre dort mit einer Kette festbindet (Apoc. 20, 1—3.), geschieht gleich nach dem Siege Christi über das römische Heidenthum und den Antichrist (c. 19.), oder man müfste denn alle Zeitfolge in der Apokalypse völlig aufheben. Danach ist also Christus bereits wieder auf Erden erschienen, hat alle seine Feinde überwunden, und die Glückseligkeit seines Reiches soll eben beginnen. Der bestimmt ausgesprochene

Zweck, weshalb der Teufel jetzt gefesselt wird, ist daher der, dafs er die Ruhe des jetzt beginnenden tausendjährigen Reiches Christi nicht durch Verführung und Aufwiegelung der Völker störe (v. 3.). Hier ist nun zunächst die eigenthümlich jüdische Ansicht unseres Verf. vom Teufel selbst zu beachten. Er ist ihm nach c. 12, 7—12. in Folge des Erlösungswerkes Christi aus dem Himmel verstofsen und auf die Erde herabgeworfen, wo er bis zu seiner jetzigen Verstofsung in den Abgrund gegen Gott und Christum gewirkt hat. Im Himmel aber, das nimmt unser Verf. nach dem Buche Hiob (c. 1. u. 2.) an, hatte er vorher nicht nur die Macht, die Christen bei Gott zu verklagen (er heifst ὁ κατήγορος τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν, ὁ κατηγορῶν αὐτῶν ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ἡμῶν ἡμέρας καὶ νυκτός, Apoc. 12, 10.), sondern auch störend in die Schöpfung Gottes selbst einzugreifen (Apoc. 12, 4.). Dem Buche Daniel folgend, wo Michael als Schutzengel der Juden genannt ist und mit bösen Engeln kämpft (c. 10, 13. 20—21. 12, 1.), läfst nun auch unser Verf. den Teufel erst mit seinen Engeln im Himmel gegen Michael und seine Engel kämpfen, in Folge dessen der erstere mit seinen Engeln auf die Erde herabgeworfen wird (Apoc. 12, 7—9.), so dafs er von da ab nur noch auf der Erde Böses anrichten kann. Von dieser ganzen Idee haben aber Christus und seine Apostel nicht das Mindeste, und es ist hier die ächt christliche Wahrheit, dafs Christus durch seinen Tod und seine Auferstehung den Teufel besiegt habe (Joh. 12, 31. Eph. 1, 20 ff. Gal. 2, 15. Hebr. 2, 14. 1 Joh. 3, 8.), nur auf judaisirende Weise aufgefafst und dargestellt. Dieselbe judaisirende Vorstellung zeigt sich nun aber auch in der Idee des Hades und der Verstofsung des Teufels dahin. Unser Verf. hält nämlich die jüdische Lehre von dem unterirdischen Aufenthalt der Todten im Scheol fest. Da sind ihm alle vor Christo Verstorbenen; denn erst die nach der Erlösung durch Christus im Glauben an ihn Sterbenden sind selig und kommen zu Gott. Das spricht er deutlich mit dem ἀπάρτι, von nun an, c. 14, 13., aus und zeigt es in seiner ganzen Darstellung und Bezeichnung der Seligen im Himmel, mit denen nur fromme Christen ge-

meint sein können (Apoc. 7, 9. 14. 15—17. 14, 3. 4. 5. 18, 20. 19, 1. 5. 6.). Die Seelen der übrigen Todten kommen erst bei der zweiten Auferstehung aus dem Hades herauf (*καὶ ὁ θάνατος καὶ ὁ ᾅδης ἔδωκαν τοὺς ἐν αὐτοῖς νεκρούς*, Apoc. 20, 13.); daher es auch von Christus heifst, dafs er die Schlüssel des Hades und des Todes habe (*καὶ ἔχω τὰς κλεῖς τοῦ ᾅδου καὶ τοῦ θανάτου*, Apoc. 1, 18.). In diese Unterwelt kommen daher nach unseres Verf. Ansicht auch noch alle Todten, die nicht im Glauben an Christus sterben; denn er sagt von dem Strafgericht über die Menschen durch Schwert, Hunger und Pest, dafs er auf einem fahlen Pferde den Tod gesehen, und dafs der Hades ihm nachgefolgt sei (*καὶ ὁ ᾅδης ἀκολουθεῖ μετ' αὐτοῦ*, Apoc. 6, 8.). Nun aber gab es nach jüdischem Glauben zwei Abtheilungen im Hades, die eine für die Guten, das Paradies, die andere für die Bösen, die Gehenna (s. Unsterblichkeitslehre, S. 21.). In diese letztere wurden nach jüdischem Volksglauben die bösen Geister bei der Ankunft des Messias gestürzt (Luc. 8, 31.; s. Th. I. S. 244 ff.). Unser Verf. nennt daher diese Abtheilung des Hades den Abgrund (*τὴν ἄβυσσον*), und aus ihm steigen nach seiner Darstellung die teuflischen Mächte hervor (Apoc. 11, 7. 17, 8. 9, 1—2.). In diesen Abgrund läfst er daher jetzt auch den Teufel auf tausend Jahre werfen (Apoc. 20, 1. 3.) und folgt darin augenscheinlich dem jüdischen Volksglauben, da dieses Verstofsen in den Abgrund gerade beim Beginn des Reiches Christi, also kurz nach Christi Ankunft, geschehen soll. Zu bemerken ist nur noch, dafs nach Judas und Petrus (Jud. v. 6. 2 Petr. 2, 4., vgl. 1 Petr. 3, 19.) die Verschliefsung der bösen Geister im Hades schon längst erfolgt ist, da sie Gott bereits mit Ketten der Finsternifs in den Tartarus verstofsen hat und bis zum Gericht des grofsen Tages dort aufbewahrt; hier aber soll das erst bei der Wiederkunft Christi mit dem Teufel geschehen, augenscheinlich, weil unserem Verfasser nach seiner jüdischen Vorstellung erst die Wiederkunft Christi für die eigentliche Ankunft desselben galt, so dafs erst bei dieser geschehen werde, was bei der Ankunft des Messias von dem Schicksal der

bösen Geister erwartet wurde. Diese ganze, auf rein jüdischen Erwartungen beruhende Ansicht unseres Verf. charakterisirt daher vollkommen seine noch vom Judenthum befangene Hoffnung. Suchen wir indessen auch hier den christlichen Gehalt, der in der jüdisch-messianischen Vorstellung unseres Verf. liegt, so ist es ohne Zweifel dieser, dafs durch Christus das Werk und die Macht des Teufels bereits gebrochen ist (s. oben), und dafs in Zukunft, nach vollständigem Siege der Kirche Christi auf Erden, auch alle teuflische Macht und Feindschaft gegen das Evangelium überwältigt und verschwunden sein wird.

β) Das tausendjährige Reich Christi und seine Beschaffenheit. Die von unserm Verf. klar und bestimmt ausgesprochene Erwartung, dafs nach dem Siege Christi über das römische Heidenthum ein tausendjähriges Reich desselben hier auf Erden folgen werde (Apoc. 20, 1—6.), hat bekanntlich jenen Chiliasmus hervorgerufen, der wegen seiner allzu sinnlichen Vorstellungen und Gesinnungen von der Kirche selbst vollständig verworfen ward. Im Gegensatz zu jenem beging man nun die Verkehrtheit, die Weissagung unseres Verf. von der bereits existirenden Kirche Christi zu verstehen und nach tausendjährigem Bestande derselben den Untergang der Welt zu erwarten. Die Geschichte zeigt, bis zu welchem Wahne man sich dabei verstieg (s. Gieseler, K.-G. II, I. §. 27. Not. h.), und wie diese ganze Auffassung der in unserm Buche vorliegenden Erwartung eine durchaus falsche war. Man fing daher an, die tausend Jahre unseres Verf. anders zu berechnen und namentlich den Anfangspunkt derselben später anzusetzen, wodurch nicht minder grofse Verkehrtheiten zum Vorschein kamen (s. de Wette's Commentar, S. 189.). Nun nahm man die Zahl tausend als eine unbestimmte und glaubte, so allen Schwierigkeiten zu entgehen; allein damit verstiefs man vollständig gegen den klaren Sinn der uns vorliegenden Worte; denn die χίλια ἔτη, die unser Verfasser mit Nachdruck sechs Mal wiederholt (v. 2. 3. 4. 5. 6. 7.), sind durchaus ganz eigentlich gemeint und beruhen auf der bestimmten Weltzeitrechnung von siebentausend Jahren, von denen

das letzte Jahrtausend auf den grofsen Weltsabbath, d. i. das messianische Reich, gerechnet ward (vgl. *ep. Barnab.* c. 15.). Auch nehmen die jüdischen Rabbinen die Zeit des Messias gerade darum auf tausend Jahre an, weil es ein Mal im Jesaias heifst: „Der Tag der Rache war in meinem Sinne" (Jes. 63, 4.), und sodann in einem Psalme: „Tausend Jahre sind vor dir wie der gestrige Tag" (Ps. 90, 4.) (s. Eisenmenger II, 811. Wetst. z. Apoc. 20, 2.). Unser Verf. folgt daher in seiner Zeitbestimmung ganz der jüdischen Zeitrechnung vom messianischen Reiche, wie denn auch die erste Auferstehung, die er lehrt, ganz der jüdischen Erwartung entspricht. Denn sowie nach jüdischer Vorstellung bei der Auferstehung zur Zeit des Messias die Israeliten den Vorzug behalten und zuerst auferstehen sollten (Jalkut chadasch F. 142. Col. 3. No. 41., bei Eisenmenger II, 902., vgl. Unsterblichkeitslehre, S. 24.), so läfst unser Verf. zu der ersten Auferstehung (*ἡ ἀνάστασις ἡ πρώτη*, v. 5.) auch nur die frommen und getreuen Christen gelangen, und zwar nehmen dabei die Märtyrer den ersten Rang ein (*αἱ ψυχαὶ τῶν πεπελεκισμένων διὰ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ*, v. 4.), den zweiten die, welche das Thier nicht angebetet haben (*οἵτινες οὐ προσεκύνησαν τῷ θηρίῳ*, v. 4.). Ein Gericht aber, welches entscheidet, wer an dieser ersten Auferstehung Theil nehmen solle, geht kurz vorher; denn der Verf. nennt zuvor erst Throne und sagt von denen, die darauf sitzen: *καὶ κρίμα ἐδόθη αὐτοῖς*. Mögen diese Richter nun die 24 Ältesten unseres Buches oder die Apostel sein (s. de Wette, S. 185.), jedenfalls haben sie die Entscheidung über die zuerst zur Auferstehung zu Rufenden zu treffen. Diese letztern aber sind dieselben, deren Seelen zuvor im Himmel waren; denn dort rufen die Seelen der Märtyrer um Rache und werden vertröstet (c. 6, 9—11.), und dort sind die frommen Christen alle bis zu dieser Auferstehung (c. 7, 9. 14—17. 14, 3—5. 18, 20. 19, 1. 5. 6.). Ihr Vorzug ist daher zunächst der, dafs sie tausend Jahre früher, als alle übrigen Todten, zur Auferstehung gelangen (v. 5.). Diese Auferstehung aber denkt sich unser Verf. keineswegs so, wie Paulus (1 Cor. 15, 42 ff.) oder wie der Erlöser selbst

(Matth. 22, 30.) sie bezeichnet, und wie sie für den später, bei der zweiten Auferstehung, vorkommenden, verklärten Zustand (c. 21, 1.) paſst; denn sie geschieht auf der noch nicht umgestalteten und veränderten Erde, die noch in ihrem gewöhnlichen Zustande bleibt und auch noch von heidnischen Völkern bewohnt wird (vgl. c. 21, 1. c. 20, 7.). Auch steht das irdische Jerusalem noch (c. 20, 9.), und zwar im Gegensatze zu dem später vom Himmel herabkommenden (c. 21, 2.); weſshalb die Auferstandenen für diesen Zustand der Dinge auch nur mit irdischen Körpern zu denken sind, und selbst Tertullian noch eine spätere Umgestaltung ihrer Körper für den künftigen Zustand der Vollendung nach dem tausendjährigen Reiche annimmt (*contra Marc. III*, 24.). Zwei Vorzüge aber sind es noch, die unser Verf. von den jetzt Auferstandenen anführt, nämlich erstens: sie herrschen mit Christo die tausend Jahre (Apoc. 20, 4. 6.) und sind Priester Gottes und Christi (v. 6.), und zweitens: über sie hat der zweite Tod keine Macht (v. 6.). Was den ersten Punkt betrifft, so denkt sich unser Verf. ein wirkliches Herrschen (*βασιλεύειν*) über die noch auf Erden lebenden Heiden; denn er läſst den Erlöser selbst von dem Frommen und Getreuen sprechen: „Ich werde ihm Macht geben über die Heiden (*δώσω αὐτῷ ἐξουσίαν ἐπὶ τῶν ἐθνῶν*); mit eisernem Scepter wird er sie weiden, wie Töpfergefäſs sie zerschmettern" (Apoc. 2, 26—27.), und von Christo selbst sagt er: „Welcher wird alle Völker beherrschen mit eisernem Scepter" (*ὃς μέλλει ποιμαίνειν πάντα τὰ ἔθνη ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ*, Apoc. 12, 5.). Wenn nun auch mit diesen Worten nicht geradezu eine gewaltthätige, zerstörende Herrschaft gemeint ist, so liegt darin doch jedenfalls die siegreiche Macht Christi und der Seinigen über alles Heidnische und Böse. Das Priesterthum der Auferstandenen aber deutet nicht bloſs auf ihre heilige Würde und Stellung (vgl. 2 Mos. 19, 6. 1 Petr. 2, 5.), sondern auch auf ihre Wirksamkeit im Reiche Gottes auf Erden hin. Bei der zweiten Auferstehung und dem Weltgericht aber haben sie darum keine Verdammniſs zu fürch-

ten, weil schon ein früheres Gericht (s. S. 863.) über sie entschieden hat, und ihre Theilnahme an der ersten Auferstehung selbst Zeugnifs giebt, dafs sie vor allen Andern der ewigen Seligkeit würdig sind. Wenn nun unser Verf. nach jenen tausend Jahren noch ein Mal den Teufel aus seinem Gefängnifs in der Unterwelt (ἐκ τῆς φυλακῆς αὐτοῦ, v. 7., vgl. 1 Petr. 3, 19.) befreit werden läfst, um namentlich die heidnischen Völker Gog und Magog zum Zuge gegen das noch bestehende irdische Jerusalem aufzureizen (v. 8—9.), so hat das seinen Grund darin, dafs auch die Weissagung des Ezechiel von Gog und Magog (c. 38. u. 39.) nach seiner Ansicht noch eine wörtliche Erfüllung finden soll. Ezechiel nämlich läfst gegen das wiederhergestellte jüdische Reich nach dem Exil aus dem fernen Norden den König Gog aus dem Lande Magog, d. i. Scythien (vgl. 1 Mos. 10, 2.), und mit den Scythen auch die südlich wohnenden Äthiopier und andere Afrikaner, also die entferntesten heidnischen Völker, heranziehen und vor Jerusalem ihren Untergang finden, um zu zeigen, dafs das wiederhergestellte Reich durch Gottes Schutz auch den drohendsten Gefahren von Seiten des Heidenthums und den noch ganz ungeschwächten Kräften desselben widerstehen und es überdauern werde. So nun lehrt hier auch unser Verf., dafs das Reich Christi den furchtbarsten Angriffen jener noch nicht bekehrten Völker, die aus der weitesten Ferne kommen, widerstehen werde; denn sie werden vor Jerusalem von Gott vernichtet, und der Teufel, der sie verführt hat, wird auf ewig in den Feuer- und Schwefelpfuhl geworfen (v. 10.). Was aber hierbei die Hauptsache ist, wir sehen aus dieser ganzen Vorstellung, dafs das tausendjährige Reich Christi nach unserm Verf. durchaus noch ein irdisches und darum vergängliches ist. Denn 1) die Heiden, die gegen Jerusalem heranziehen und es belagern, kommen von den vier äufsersten Enden der Erde (τὰ ἔθνη τὰ ἐν ταῖς τέσσαρσι γωνίαις τῆς γῆς, v. 8.), und ihre Zahl ist so grofs wie der Sand des Meeres (ὧν ὁ ἀριθμὸς ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης, v. 8.); mithin ist das Reich Christi und seine Hauptstadt, wenngleich nicht unmittelbar von Heiden umgeben, doch

immer noch auf der Erde und dem irdischen Angriff zahlloser Heidenheere ausgesetzt. Da aber mit dem Untergange dieser vor Jerusalem das Ende aller Dinge eintritt (v. 11.), so ist der Gedanke an eine voraufgehende Bekehrung aller Heiden auf Erden, so dafs also einst Ein Hirt und Eine Heerde werde (Joh. 10, 16.), vor der jüdisch-messianischen Erwartung unseres Verf. völlig zurückgetreten und von ihr verdrängt. 2) Wenngleich dieses irdische Reich Christi nicht durch weltliche Macht gestützt und zusammengehalten wird, da Gott selbst jene Heidenheere durch Feuer, das vom Himmel fällt, vernichtet (Apoc. 20, 9.): so hört es doch mit der Vernichtung des Himmels und der Erde (v. 11.) selbst auf, und die Endlichkeit desselben unterliegt nicht dem mindesten Zweifel. Erkennen wir aber auch in dieser ganzen Vorstellung von einem tausendjährigen Reiche, seiner irdischen Beschaffenheit und seinem einstigen Schicksal, den specifisch-jüdischen Ursprung dieser Erwartung und die Abhängigkeit unseres Verfassers von jüdisch-messianischer Hoffnung, namentlich in Bezug auf eine erste Auferstehung, so dürfen wir doch auch hier den christlichen Gehalt, der in der jüdischen Hülle ruhet, nicht übersehen; denn obgleich Christus und seine Apostel weder von einem tausendjährigen Reiche, noch von einer doppelten Auferstehung *), noch von einer Befreiung des Teufels aus dem Abgrund, noch von einem Kommen der Völker Gog und Magog das Allermindeste lehren: so enthält die Schilderung und Erwartung

*) Wenn Paulus, als früherer Pharisäer, zu Anfang seiner apostolischen Thätigkeit auch noch etwas Ähnliches im Sinne gehabt haben mag (1 Cor. 15, 23. 1 Thess. 4, 16.), so bewahrt ihn doch der Geist Gottes vollständig vor der bestimmten Lehre einer doppelten Auferstehung. Wenn aber Christus selbst ein einziges Mal den Ausdruck ἀνάστασις τῶν δικαίων gebraucht (Luc. 14, 14.), so ist nicht zu übersehen, dafs er dieſs den Pharisäern gegenüber thut, mit denen er bei einem Obersten derselben zu Tische ist, so dafs er ihnen in ihrer eigenen Vorstellungsweise die Wahrheit der ewigen Vergeltung vor Augen hält; ähnlich, wie er ihnen gegenüber den Hades nennt (Luc. 16, 23.), ohne damit ihren Glauben an eine Unterwelt bestätigen zu wollen (s. Unsterblichkeitsl. S. 48—49.).

unseres Verfassers doch immer die christliche, sonst nirgends so bestimmt bezeugte Idee eines endlichen vollständigen Sieges der Kirche Christi auf Erden und des dann eintretenden vollkommen glückseligen Zustandes in derselben. Mögen daher auch die Einzelnheiten fallen, sofern sie jüdische und nicht christliche Vorstellungen enthalten, die darin gegebene christliche Wahrheit wird bleiben und ihrer Erfüllung zuversichtlich entgegengehen.

γ) Die zweite Auferstehung und die dann erst erfolgende Seligkeit. Die Idee einer nach den vorangehenden Begebenheiten jetzt geschilderten allgemeinen Auferstehung beruhet, wie wir schon oben gesehen, ganz auf der jüdischen Vorstellung von der später erfolgenden Auferstehung der Heiden. Dafs aber das Meer, das ebenfalls seine Todten wiedergiebt, hier besonders genannt und von dem die Todten herausgebenden Hades getrennt ist (Apoc. 20, 13.), hat offenbar seinen Grund in dem von den Heiden zu den Juden übergegangenen Glauben, dafs die im Meere Umgekommenen, also unbegrabenen Todten nicht in den Hades hinabkommen, folglich hier auch nicht aus dem Hades, sondern aus dem Meere zurückkehren*). Der Richter aber, der nach der sonst im Buche herrschenden christlichen Vorstellung Christus ist (s. S. 839.), scheint nach der dem Verf. hier vorschwebenden Vorstellung aus Daniel, aus dem er auch die Idee der Bücher nimmt, nach denen gerichtet wird (Dan. 7, 10.), Gott selbst zu sein; denn beim Daniel ist der Betagte, vor den die Bücher gebracht werden, und der Gericht hält (c. 7, 9.), Gott selbst, von dem der Messias bestimmt unterschieden wird (vgl. v. 13.). Auch ist nach der in unserm Buche sonst herrschenden Bezeichnung der auf dem Throne Sitzende immer Gott selbst (vgl. Apoc. 5, 13. 6, 16. 7, 10.), und das Gericht wird als sein Gericht (κρίσις αὐτοῦ) bezeichnet (Apoc. 14, 7., vgl. 16, 14.). Das schon oben erwähnte Übergehen der Idee Christi in die Idee Gottes scheint demnach hier wirklich vorzuliegen

*) De Wette führt in seinem Commentar als Beleg hierbei an: Achill. Tat. V. p. 313. bei Wetst.: Λέγουσι δὲ τὰς ἐν ὕδασι ψυχὰς ἀνῳρημένας μηδὲ εἰς ᾅδου καταβαίνειν κτλ.).

(s. de Wette, S. 192.). Die Idee aber von der nach dem Gerichte erfolgenden Vernichtung des Todes und der Unterwelt (Apoc. 20, 14.), die unser Verf. nach Jes. 25, 8. ausspricht, beruhet ein Mal auf der Vorstellung, dafs beide nun keinen Zweck mehr haben, da von nun an ewiges Leben herrscht, und also Keiner mehr durch den Tod in die Unterwelt hinabkommt; sodann aber ist auch ihre Vernichtung, die als ein Werfen in den Feuerpfuhl (*ἐβλήθησαν εἰς τὴν λίμνην τοῦ πυρός*, v. 14.) bezeichnet ist, als eine Strafe für sie anzusehen; denn da die Sünde den Menschen zum Tode führte und in die Unterwelt brachte, beide also auch als Folge der Sünde angesehen wurden, so werden sie hier gleich der Sünde selbst bestraft (vgl. v. 15.). Anstatt der völlig verschwundenen, bisher bestandenen Welt aber (denn es heifst, dafs die Erde und der Himmel floh, und keine Stätte mehr für sie gefunden ward [Apoc. 20, 11., vgl. c. 22, 1. 4. 5.]) erblickt nun unser Verf. nach Jes. 65, 17. u. 66, 22. einen neuen Himmel und eine neue Erde (c. 22, 1.). Auch diese Vorstellung findet sich bei den jüdischen Rabbinen (s. de Wette, Bibl. Dogm. §. 206. Not. a.), sowie die ganze Schilderung des neuen Jerusalems nicht blofs nach Stellen des Ezechiel und Jesaias, wo sie von der Wiederherstellung des zerstörten Jerusalems in idealer Herrlichkeit reden, sondern auch nach bestimmten Vorstellungen der Rabbinen von dem neuen Jerusalem zur messianischen Zeit (s. Eisenmenger II. S. 824 ff. 839 ff., de Wette a. a. O. Not. c.) zusammengesetzt ist, nur dafs die christlichen Ideen unseres Verfassers seiner ganzen Darstellung immer auch eine christliche Färbung geben (vgl. Apoc. 21, 6. 9. 14. 22. 23. 27. c. 22, 1. 3.). Eine willkürliche, vergeistigende Erklärung aller der Einzelnheiten, die unser Verf. von dem neuen Jerusalem anführt, ist aber hier um so weniger an ihrem Platze, als überall ganz bestimmte jüdische Vorstellungen vorliegen, und unser Verf. nicht etwa blofs der poetischen Darstellung zu Liebe diese Einzelnheiten anführt, sondern sie nach seiner jüdisch-messianischen Erwartung und seiner ganzen Dogmatik als wirklich einst zu realisirende Dinge ansieht. Denn während sonst im N. T.

die Idee der vollkommenen Seligkeit bei Gott im Himmel durchaus abstract gehalten ist (vgl. Joh. 14, 2. 17, 24., vgl. v. 5. 2 Cor. 5, 1.), erscheint hier Alles darum in concreter Gestalt, weil die hier gelehrte Auferstehung nothwendig auch einen gewissen leiblichen Zustand der Dinge voraussetzt, der, wenngleich himmlisch verklärt, doch immer den irdischen Dingen ähnliche Verhältnisse, Räumlichkeiten, Bestandtheile und Lebensbedürfnisse fordert, und gerade so schildert unser Verf. den Zustand der künftigen Welt, indem er seine jüdischen Erwartungen vom messianischen Reiche und seiner Herrlichkeit in himmlischer Verklärung verwirklicht werden läfst. Der Untergang der alten Welt und die Bildung der neuen durch Feuer (vgl. 2 Petr. 3, 10. 12.) veranlafst zunächst unsern Verf., sich die neue Erde ohne Meer zu denken; denn es heifst ausdrücklich von dieser: „Und das Meer ist nicht mehr" (*καὶ ἡ θάλασσα οὐκ ἔστιν ἔτι*, c. 22, 1.). Wie er sich aber das Reich Gottes auf Erden schon früher nicht ohne Tempel und Altar zu Jerusalem hat denken können (s. S. 855.), so läfst er auch auf die neue, himmlisch verklärte Erde das neue, himmlische Jerusalem, dessen Tempel und Bundeslade er schon früher im Himmel gesehen hat (c. 11, 19.), herabsteigen; denn er sagt bestimmt: „Und ich sah die heilige Stadt, das neue Jerusalem, herabsteigen aus dem Himmel, von Gott" (c. 21, 2., vgl. v. 10. u. c. 3, 12.). Diese Idee aber ist eine rein jüdische; denn gerade so dachten sich die Juden die Sache zur messianischen Zeit (s. de Wette zu dieser Stelle und die daselbst angeführten Citate). Dafs aber in dem neuen Jerusalem kein Tempel gesehen wird, sondern Gott selbst ihr Tempel ist und das Lamm (c. 21, 22.), versinnlicht nach Jes. 60, 19 ff. die schöne Idee, dafs Gott selbst und Christus unmittelbar unter den Auferstandenen und Seligen wohnen werden, und also diese sich unmittelbar ihnen nahen können und keines Tempels mehr bedürfen. Die Beschreibung des neuen Jerusalems selbst aber entlehnt unser Verf. vorzugsweise aus Ezech. 48, 30 ff. u. Jes. 54, 11 ff., wobei er die dort angegebene Gröfse, Bauart und Pracht der Stadt noch

durch Zusätze und Erweiterungen hebt und offenbar die Schilderungen der jüdischen Rabbinen davon vor Augen hat (s. *Schöttgen, Diss. de Hierosol. coelesti, hor. Hebr. I*, 1205 *seqq.*): Die schöne und erhebende Idee, dafs die neue Stadt weder der Sonne, noch des Mondes bedürfe, sondern dafs die Herrlichkeit Gottes sie erleuchte, und ihre Leuchte das Lamm sei (Apoc. 21, 23., vgl. v. 11. u. c. 22, 5.), entnimmt er aus Jes. 60, 19., indem er nur die christliche Idee von dem Lamme hinzufügt; die Vorstellung, dafs die Könige der Erde ihre Herrlichkeit und Kostbarkeit in das neue Jerusalem bringen, die Thore der Stadt immer offen stehen, und man die Herrlichkeit und Kostbarkeit der Völker in sie bringen werde (Apoc. 21, 24—26.), ist aus Jes. 60, 11. (vgl. c. 66, 12.) entlehnt und setzt einen irdischen Verkehr mit den noch aufserhalb des neuen Jerusalems auf Erden lebenden Völkern voraus; die Verheifsung, dafs nichts Gemeines in sie eingehen werde, noch was Gräuel thue und Lüge, sondern nur die, die im Lebensbuche des Lammes geschrieben sind (Apoc. 21, 27.), kommt aus Jes. 52, 1. und läfst die Frage durchaus unbeantwortet, warum jene Völker und ihre Könige, die doch auch Errettete (σωζόμενοι, v. 24.) sind, nicht ebenfalls schon in der Stadt der Seligen, dem neuen Jerusalem, wohnen. Die Benutzung der prophetischen Stellen, die von dem irdischen Jerusalem und den zu ihm strömenden bekehrten Völkern, die dort anbeten wollen, sprechen, läfst unsern Verf. offenbar die Sache hier nicht so genau nehmen. Die überaus schöne Vorstellung von dem Lebensstrome und dem Baume des Lebens (Apoc. 22, 1—2.) ist aus Ezech. 47, 1 ff.; doch läfst der Zusatz, dafs die Blätter des Baumes zur Heilung der Völker dienen (v. 2.), noch unbekehrte oder doch nicht vollkommen selige Völker voraussetzen, was abermals mit der ganzen Vorstellung der absoluten Vollendung und Seligkeit nach dem Gerichte nicht harmonirt. Die Worte des Ezechiel, dafs die Blätter der Fruchtbäume an jenem Lebensstrome zur Arznei dienen

(Ezech. 47, 12.), veranlafsten unsern Verf. offenbar zu diesem Zusatz, der gegen die Grundidee seiner ganzen Schilderung verstöfst. Bedenken wir nun noch, dafs er ein Herrschen der Seligen in alle Ewigkeiten von dem neuen Jerusalem aus (Apoc. 22, 5.) lehrt, und dafs noch Völker und Könige der Erde (c. 21, 24. 26. 22, 2.) da sind, über die wirklich ein Herrschen möglich ist und stattfindet, so wird die jüdisch-messianische Vorstellung unseres Verf. von dem Zustande der Vollendung nur um so einleuchtender. Dasselbe ist der Fall, wenn wir erwägen, dafs nach ihm die volle Seligkeit der Verstorbenen überhaupt erst nach dieser zweiten Auferstehung eintritt, ganz wie die Juden sich die Sache vom messianischen Reich und seiner Herrlichkeit vorstellten, während Christus eine unmittelbar nach dem Tode folgende Vergeltung und vollkommene Seligkeit bei ihm im Himmel lehrt (s. Unsterblichkeitsl. S. 38—40. 45 ff. 50 ff., vgl. S. 193. No. 5.). Aber wenngleich auch weder Christus, noch seine Jünger von einem aus dem Himmel auf die Erde herabkommenden Jerusalem und seiner irdischen Herrlichkeit das Allermindeste lehren, und diese ganze Vorstellung nur der jüdischen Erwartung angehört, so dürfen wir doch auch hier die rein christlichen Ideen, die bei unserm Verf. in dieser jüdischen Hülle vorliegen, und die oft ohne dieselbe mit heiliger Kraft an's Herz dringen, nicht übersehen. Es sind diefs vor allen die in den jüdisch-messianischen Schilderungen des neuen Jerusalems selbst liegenden Elemente reiner und vollkommener Seligkeit, die oft in voller Klarheit und ohne jüdische Färbung in ihrer Reinheit und Tiefe an's Licht treten (vgl. c. 21, 4 ff.), sodann aber auch die Grundidee des einst wirklich kommenden Endes aller Dinge, wie es der Herr selbst gelehrt hat. Mögen daher auch hier die Einzelnheiten der individuellen jüdisch-messianischen Erwartung unseres Verfassers angehören, ja beruhet auch die ganze Vorstellung einer zweiten Auferstehung und die Stufenfolge der Begebenheiten dabei nur auf seiner früheren jüdischen Ansicht: das ewige Gericht, die Seligkeit der Frommen, der Ausschlufs aller Bösen (c. 22, 15.), sowie der

Untergang und die neue Schöpfung der sichtbaren Welt, sind und bleiben christliche Vorstellungen und bezeugen, dafs christlicher Geist unsern Verf. durchdrungen und seine jüdischen Erwartungen, wenn auch nicht verdrängt, so doch umgestaltet und christlich modificirt hat.

Achten wir nun noch zum Schlufs auf das Resultat unserer ganzen Untersuchung über die Apokalypse, so ergiebt sich, dafs ihr Verfasser zwar über die Natur und das Wesen, sowie über das Werk des Erlösers, die apostolische Anschauung und Überzeugung theilt, dafs er aber in seiner Ansicht über die bevorstehende Entwickelung des Reiches Christi auf Erden und das künftige Ende aller Dinge mehr, als irgend ein anderer neutestamentlicher Verfasser, der jüdischen Anschauung und Erwartung zugethan ist, dafs ihn aber auch hierbei die christlichen Elemente überall durchdringen und seinen Anschauungen einen christlichen Gehalt verleihen, so dafs sein Werk, wenn es auch nicht den apostolischen Schriften gleich zu setzen ist, doch immer als lebendiges Zeugnifs urchristlicher Hoffnung einen unschätzbaren Werth behält. Uns aber giebt auch die in diesem Werke vorliegende Darstellung der Person Christi die Überzeugung, dafs so über ihn weder gedacht, noch gelehrt werden konnte, wenn seine Erscheinung auf Erden und das Zeugnifs seiner unmittelbaren Jünger ihn nicht als den bekräftigt und erwiesen hätten, der als der Sohn des lebendigen Gottes lebt und regiert in Ewigkeit.

Gotha, Druck der Engelhard-Reyher'schen Hofbuchdruckerei.

Theologisch-wissenschaftliche Bibliothek.

Ackermann, C., das Christliche im Plato	1	Thlr.	22½	Sgr.
Acta historico-ecclesiastica. 3 Bände	8	„	7½	„
Becker, H., über Goeschels Versuch eines Erweises der persönlichen Unsterblichkeit	—	„	20	„
Beiträge zu den theologischen Wissenschaften, von den Professoren zu Dorpat. 2 Bände	3	„	5	„
Bellermann, Chr. Fr., die ältesten christl. Begräbnißstätten	5	„	—	„
Böttticher, W., das Christliche im Tacitus. 2 Theile .	3	„	20	„
Bröcker, J. P. C., der Gemeindegottesdienst . . .	—	„	15	„
Bruch, göttliche Eigenschaften	1	„	15	„
Cultus, der, des Genius, von C. Ullmann u. G. Schwab	—	„	22½	„
Deinhardt, J. H., Begriff der Seele	—	„	10	„
Dorner, J. A., der Pietismus und seine Gegner . .	—	„	11¼	„
Drechsler, M., die Einheit und Echtheit der Genesis .	1	„	15	„
Ehrenfeuchter, Fr., Theorie des christlichen Cultus . .	2	„	7½	„
Erbkam, H. W., protestant. Secten während d. Reformation	2	„	16	„
Förstemann, C. Ed., Urkundenbuch a. d. Reform. 1r Bd. 4°	3	„	—	„
Gelzer, H., die Straußischen Zerwürfnisse in Zürich .	1	„	20	„
Gemberg, A., die Schottische Nationalkirche	1	„	20	„
Gerock, C. F., Christologie des Koran	—	„	22½	„
Gieseler, J. C. L., die Unruhen in der Niederländ. Kirche	1	„	5	„
Hävernick, H. A. Chr., Commentar über d. Daniel, mit neuen kritischen Untersuchungen . . .	3	„	17½	„
Hartmann, A. Th., die enge Verbindung des Alten Testaments mit dem Neuen	4	„	15	„
Helffrich, A., die christliche Mystik. 2 Theile	5	„	—	„
— die Metaphysik als Grundwissenschaft . .	1	„	—	„
— Spinoza und Leibnitz	—	„	15	„
Henry, P., das Leben Johann Calvin's. 4 Bände . .	10	„	15	„
Herrmann, W., die speculative Theologie durch Daub .	1	„	18	„
Hiob. Ein religiöses Gedicht v. M. H. Stuhlmann . .	1	„	20	„
Hurter, Fr., Geschichte Pabst Innocenz III. 4 Bände .	13	„	—	„
Huther, J. E., Cyprians Lehre von der Kirche . . .	1	„	—	„
Kleuker, J. F., Aechtheit und Glaubwürdigkeit der christlichen Urkunden. 5 Bände	5	„	25	„
Köllner, Ed., Symbolik christlicher Confessionen. 2 Bde.	6	„	10	„
Krabbe, O., Ursprung und Inhalt der christlichen Constitutionen des Clemens Romanus . .	1	„	15	„
— die Lehre von der Sünde	1	„	22½	„
Martensen, H., Meister Eckart	—	„	22½	„
— die christliche Taufe u. die baptistische Frage	—	„	15	„
Mayerhoff, E. Th., Einleitung in d. petrinischen Schriften	1	„	15	„
Meier, G. A., die Lehre von der Trinität	2	„	25	„
Meyer, J. A. G., Natur-Analogien	2	„	3¾	„
Movers, Fr. C., Jeremias	—	„	22½	„
Neander, A., das Leben Jesu. 4e Aufl.	3	„	10	„
— Kirchengeschichte I. 1. 2. II. 1. 2. neue Aufl. III. IV. V. 1. 2. VI. ord. Papier . .	21	„	13½	„
— Apostelgeschichte, 2 Theile. 4e Aufl. . . .	4	„	—	„
— der heilige Bernhardt. 2e Aufl.	2	„	16	„
— Denkwürdigkeiten a. d. christl. Leben. 2 Bde.	3	„	14	„
Nitzsch, C. J., über den Religionsbegriff der Alten . .	—	„	5	„
— gegen Möhlers Symbolik	1	„	7½	„
Olshausen, H., die biblische Schriftauslegung . . .	—	„	12½	„
— Echtheit der Schriften d. N. Testaments	—	„	22½	„

Pelt, L., theologische Encyclopädie als System . . .	2	Thlr. 20	Sgr.
Psalmen, übersetzt und erläutert von Stuhlmann . . .	2	„ —	„
Reich, G., die Lehrfortbildung in der evangelischen Kirche	—	„ 24	„
Reuchlin, H., das Christenthum in Frankreich	2	„ 10	„
— Geschichte von Port-Royal. 2 Bände .	8	„ —	„
Ritter, H., Geschichte der Philosophie. 11 Bände . . .	33	„ 18	„
— Geschichte der pythagoräischen Philosophie .	1	„ 12½	„
— Erkenntniß Gottes in der Welt	3	„ —	„
— u. **Preller**, Historia philosophiae Graeco-Rom.	2	„ 15	„
Rudelbach, A. G., Hieronymus Savonarola	2	„ 11½	„
Rußwurm, J. W. B., musik. Altar-Agende nebst Nachtrag	2	„ 10	„
Sack, K. H., christliche Apologetik. 2e Auflage . . .	2	„ —	„
— christliche Polemik	1	„ 15	„
Sartorius, E., die Lehre v. Christi Person u. Werk. 5e Aufl.	—	„ 27	„
Schelling, K. Fr. A., Protestantismus und Philosophie	—	„ 27	„
Schliemann, Ad., die Clementinen u. d. Ebionitismus	2	„ 20	„
Schmidt, C., Johannes Tauler von Straßburg . . .	1	„ 15	„
Schwarz, Th., Hymnen an den Tod	—	„ 7½	„
Schroeder, M., die Idee der Entwickelung ꝛc. . . .	—	„ 15	„
Semisch, K., Denkwürdigkeiten des Märtyrers Justinus	1	„ 28	„
Stip, G. Ch. H., Gesangbuchsbesserung. 2 Thle. . .	3	„ 5	„
Stolberg, Graf F. L., Religionsgeschichte W. A. 15 Bde. u. 2 Bde. Register von Moritz . . .	12	„ —	„
Tholuck, A., Commentar zum Johannes. 6e Auflage .	1	„ 20	„
— die Lehre von der Sünde. 7e Auflage . .	1	„ 18	„
— Auslegung der Bergpredigt. 3e Auflage .	2	„ 4	„
— die Glaubwürdigkeit der evangel. Geschichte. 2e Auflage	2	„ —	„
— Commentar zum Brief an die Hebräer. Mit Beilage. 3e Aufl.	2	„ 15	„
— vermischte Schriften apologet. Inhalts. 2 Thle.	4	„ —	„
— Commentatio. Partt. II.	—	„ 21½	„
Ullmann, C., die Reformatoren vor der Reformation. 2 Bde.	5	„ 20	„
— Historisch oder mythisch?	1	„ 3½	„
— Einiges für die Gegenwart und Zukunft .	—	„ 6	„
— die Sündlosigkeit Jesu. 5e Auflage . . .	1	„ 6	„
— das Wesen des Christenthums. 3e Auflage .	1	„ —	„
— u. **Hauber**, zwei Bedenken über die deutsch-katholische Bewegung	—	„ 12	„
— u. **Lücke**, über die Nichtannahme v. Rupp ꝛc.	—	„ 12	„
— Commentatio de Beryllo Bostreno eiusque doctrina	—	„ 10	„
Umbreit, F. W. C., Commentar über die Propheten des Alten Bundes. 4 Theile	7	„ 21	„
— der Knecht Gottes	—	„ 15	„
— christliche Erbauung aus dem Psalter. 2e Aufl.	—	„ 24	„
— Was bleibt? Betrachtungen des Predigers Salomo	—	„ 12	„
Vorländer, K., tabellarische Darstellung der Dogmengeschichte. 2 Hefte	—	„ 20	„
Waitz, Th., Grundlegung der Psychologie	1	„ —	„
Weydmann, Luther als Spiegelbild f. unsere Tage . .	—	„ 27	„
Wieseler, K., chronolog. Synopse der 4 Evangelien . .	2	„ 20	„
Wiggers, G. Fr., Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus. 2 Thle.	3	„ 15	„
— J., kirchliche Statistik. 2 Bände . . .	3	„ 5	„
— — Geschichte der evangel. Mission. 2 Bde.	3	„ 10	„
Zend-Avesta, ed. Justus Olshausen	2	„ 10	„

Die

Grundlehren des Heils

entwickelt aus dem

Princip der Liebe

von

Ludwig Schoeberlein.

Stuttgart. 1848.

Berlin, Gustav Schlawitz.
1851.

1 Joh. 4, 19.

Lasset uns Ihn lieben, denn Er hat uns zuerst geliebet.

Seiner Hochwohlgeboren

Herrn Dr. von Bethmann-Hollweg,

Königl. Preußischen Geheimen Ober-Regierungsrath, Mitglied des Staatsraths, Curator und Regierungs-Bevollmächtigten bei der Universität Bonn, Ritter des rothen Adler-Ordens dritter Classe mit der Schleife, des Sächsischen Ernestinischen Haus-Ordens und des Commandeur-Kreuzes des Königl. Würtembergischen Kronen-Ordens,

in

tiefer Ehrerbietung

zugeeignet.

Es ist nun fast ein Jahrzehend, seit ich Ihr Haus nach mehrjährigem Aufenthalte verlassen habe. Aber die hohe Verehrung und innige Dankbarkeit, womit ich von Ihnen geschieden, sind in meiner Seele unverändert geblieben. Mit Freuden ergreife ich daher die Gelegenheit, welche mir die Herausgabe vorliegenden Buches bietet, um diesen meinen Gefühlen Ausdruck zu geben. Steht doch selbst der Inhalt desselben in Beziehung zu jener Zeit, da er nur die Entfaltung der Keime ist, welche damals bereits in meinem Geiste sich regten. So mögen

Sie mit geneigtem Sinne dieſe Zueignung als ein Zeugniß aufnehmen, daß ich in Geiſt und Gemüth den lebendigen Zuſammenhang mit den mir unvergeßlichen Jahren noch feſthalte, wo mir vergönnt geweſen iſt, Ihres perſönlichen, an jeglicher Anregung und Förderung für mich ſo reichen Umgangs zu genießen.

L. Schoeberlein.

Erlangen, im Februar 1848.

Vorwort.

Vorliegende Arbeit ist ein Versuch, die kirchliche Lehre vom Heile principiell zu entwickeln und sie dadurch von einer gewissen Aeußerlichkeit und Zufälligkeit, woran sie leidet, zu befreien. Vorarbeiten dazu bilden zwei Abhandlungen, welche der Verfasser in den Studien und Kritiken hat erscheinen lassen, die eine über die „christliche Versöhnungslehre“ im 2. Hefte 1845, die andere über „das Verhältniß der persönlichen Gemeinschaft mit Christo zur Erleuchtung, Rechtfertigung und Heiligung“ im 1. Hefte 1847. Hier haben dieselben eine wesentliche Umänderung erfahren, und andere Seiten der Heilslehre, insonderheit die Lehre von der Person Christi, sind damit vereinigt worden. Der Verfasser hat sich in seiner Darstellung zunächst auf die Grundlehren des Heils beschränken und auch da nicht sowohl eine ausführliche, alle Beziehungen erörternde Entwicklung derselben geben, als vielmehr zeigen wollen, wie die Liebe das belebende Princip in ihnen sey. Manches, was zwar mit dem Heil in Christo eng zusammenhängt und von dem aufgestellten Princip aus ebenfalls sein wahres Licht erhält, dessen eingehendere Behandlung aber von dem übersichtlichen

Gang des Ganzen abgeführt hätte, wie die Lehre vom freien Willen, von der Sünde, von den Gnadenmitteln u. ſ. w., iſt aus dieſem Grunde nur übergangs- und andeutungsweiſe dargeſtellt worden, Anderes, das noch ferner liegt, wie die letzte Entwicklung des Reiches Gottes u. ſ. w., gänzlich unberückſichtigt geblieben.

Es war dem Verfaſſer nicht ſowohl darum zu thun, mit andern Anſichten ſich auseinanderzuſetzen, als vielmehr ſeine Gedanken in klarer Ordnung und überſichtlicher Kürze darzulegen. Auf fremde Behandlung des Gegenſtandes ſowie auf confeſſionelle Unterſchiede hat er, offener oder verborgener, nur Rückſicht genommen, wo es ihm im Intereſſe der Sache nöthig oder doch wichtig erſchien. Daß die Durchführung des Princips im Einzelnen noch Manches zu wünſchen übrig laſſe, verhehlt ſich der Verfaſſer ſelbſt nicht; aber daß der Standpunkt, der darin eingenommen worden, tiefer als andere in das Weſen des Chriſtenthums führe, davon iſt er überzeugt. Und dieſe Ueberzeugung hat ihn beſtimmt, ſeine Gedanken zu veröffentlichen. Möge Gott die Arbeit mit ſeinem Segen begleiten!

Inhaltsverzeichniß.

Seite

Erster Abschnitt.

Die Liebe. Seite 1—19.

A. begründet als Princip.

1) Reich Gottes.

a) als biblische Grundidee 1

b) als Urbild der Gemeinschaft 2

2) Gemeinschaft.

a) Die Persönlichkeit als Correlat der wahren Gemeinschaft 6

b) Stufen der persönlichen Gemeinschaft 11

α) Achtung.

β) Liebe.

B. dargestellt nach ihrem Wesen.

Liebe als Selbsthingabe 12

a) Formen der Liebe: Mittheilung und Theilnahme . 13

b) Schranken der Liebe in der Persönlichkeit . . . 15

c) Ziel der Liebe: vollkommene persönliche Einigung . 18

Zweiter Abschnitt.

Die Liebe Gottes. Seite 20—45.

1) Gott ist Liebe 20

Seite

a) trinitarische 22
b) schöpferische 25
2) Creatürliches Bild Gottes: der Mensch 29
a) Wesen: Persönlichkeit.
b) Begabung.
α) Vernunft, Wille, Gewissen 30
β) Einheit derselben im Gemüth 32
c) Zusammenhang der Begabung mit der Bestimmung.
α) Gemüth als Organ für persönliche Gemeinschaft . . 34
β) die persönliche Gemeinschaft als Quell der intellektuellen, ethischen und juridischen Entwicklung 36
3) Liebe Gottes gegen den Menschen 39
Ziel derselben: Menschwerdung Gottes und Vergottung des Menschen.

Dritter Abschnitt.

Die Liebe Gottes in Christo. Seite 46—76.

1) Sünde: Egoismus 46
2) Liebe Gottes gegen den Sünder 47
a) Zorn 49
b) Barmherzigkeit 52
c) Gnade 54
α) ewig.
β) zeitlich.
3) Menschwerdung des Sohnes Gottes 58
a) Gottes Sohn als menschliche Persönlichkeit . . . 58
b) Menschliche Entwicklung 61
c) Einheit seiner ewigen Herrlichkeit und zeitlichen Entäußerung 65
d) Erhöhung 70
4) Christus als Haupt der Gemeinde 73

Seite

Vierter Abschnitt.

Die Liebe Gottes in Christo des Sünders Heil.

A. objectiv. Seite 77—106.

1) Heil 77
2) Dreifache Bedeutung des Heils für den Sünder . 78
a) Offenbarung 82
α) Gesetz.
β) Evangelium.
γ) Wechselbeziehung beider.
b) Versöhnung 86
α) Schuld und Strafe 90
β) Versühnung 92
Opfer 94
γ) Versöhnung 97
c) Erlösung 100
α) ethische: von der Sünde.
β) physische: vom Tode.
Erlösung vom Teufel.
3) Wiederherstellung des Reiches Gottes 106

Fünfter Abschnitt.

Die Liebe Gottes in Christo des Sünders Heil.

B. subjectiv. Seite 107—158.

1) Entwicklung des Heilslebens 107
a) Stufen.
α) Gesetzesbuße (als Vorstufe) 111
β) evangelische Buße 112
γ) Glaube 114
δ) Selbstverleugnung 119
ε) Liebe 120
b) Wechselbeziehung dieser Stufen 123
c) Wiedergeburt (unio mystica) als Inbegriff derselben 125

Seite

2) Zustände des Heilslebens.

a) Dreifache Bedeutung der Wiedergeburt für den Christen 126

α) Erleuchtung 127

β) Rechtfertigung 130

γ) Heiligung 137

b) Einfluß der Heilsstufen auf diese Seiten der Wiedergeburt 140

c) Principielle Vollendung und historische Entwicklung derselben 143

d) Wechselbeziehung 147

e) Mannichfaltigkeit 154

3) Wiederaufnahme des Sünders in das Reich Gottes 157

Die

Grundlehren des Heils

entwickelt aus dem

Princip der Liebe.

Erſter Abſchnitt.

Die Liebe.

A. begründet als Princip.

Wenn hier die Lehren des Heils aus der Liebe entwickelt werden, ſo iſt dieſe Wahl des Princips keine willkührliche. Denn abgeſehen davon, daß die heilige Schrift an vielen Stellen geradezu die Liebe als den Quell bezeichnet, woraus alle Offenbarungen Gottes fließen, und als das Ziel, dem alle Creatur nachzuſtreben hat, ſo erweiſt ſich die Liebe ganz ſpeziell dadurch als Princip des Heils, daß ſie das weſentliche Leben des Reiches Gottes iſt.

1) Reich Gottes.

a) als bibliſche Grundidee.

Das Reich Gottes iſt die Grundidee des Evangeliums. Mit der Verkündigung des Reiches Gottes begann Jeſus ſein Lehramt (Marc. 1, 15), auf daſſelbe bezogen ſich die Reden und Gleichniſſe, die er zu dem Volke ſprach (Mtth. 9, 35; 13; 18; 22; 25), von ihm redete er zu ſeinen Jüngern nach ſeiner Auferſtehung, bis er gen Himmel fuhr (act. 1, 3). Und ſo verkündigten auch ſeine Jünger und Apoſtel, die ſein Werk ausbreiteten, dieſes ſelbe Wort

bis an's Ende (Mtth. 10, 7; act. 28, 31). Auf der Idee des Reiches Gottes muß mithin ein wiſſenſchaftliches Syſtem des Glaubens ſich aufbauen, wenn es feſten Grund haben ſoll.

b) als Urbild der Gemeinſchaft.

Indem ſich aber ein Syſtem des Glaubens auf der Idee des Reiches Gottes erbaut, ſteht es zugleich feſtgegründet in der Wirklichkeit des irdiſchen Daſeyns; denn im Reiche Gottes ſoll nicht blos die unmittelbare Beziehung der Seele zu Gott vollendet, ſondern in ihm ſollen zugleich alle Verhältniſſe des natürlichen Lebens von göttlichem Lichte durchleuchtet werden. Was in der Beziehung der Seele zu Gott und in den natürlichen Beziehungen des geſammten irdiſchen Daſeyns gleichermaßen die herrſchende Lebensmacht bildet, iſt die Gemeinſchaft. Der Zug der Gemeinſchaft iſt ein allgemeiner, hindurchgehend durch alles Geſchaffene; auf ihm ruht alle Exiſtenz, wie ſchon der Zug der Schwere in der Natur bekundet, auf ihm inſonderheit alles Leben. Nur durch Einathmung der Luft, nur durch Genuß von Speiſe und Trank beſteht der Leib, und ein unwiderſtehlicher Drang verbindet auf allen Stufen höherer Organiſation die beiden Geſchlechter mit einander, auf daß die Gattung beſtehe. Dieſem Zuge der Natur iſt auch die perſönliche Creatur unterworfen; aber zugleich weiß ſie von einer andern Gemeinſchaft, in der ſie nicht mit blindem Zwange, ſondern mit bewußter, freier Entſcheidung ſteht. Dieſer Art iſt der Bund, in welchen die Seelen mit einander treten. Der Menſch iſt hier nicht mehr bloßes Organ einer allgemeinen Ordnung, welche er ohne Wiſſen und Willen mit zu verwirklichen genöthigt wäre, ſondern er weiß, was und warum er es thut, er giebt ſein eignes Ich freiwil-

ig in die Gemeinschaft eines andern dahin, weil er fühlend in sich die Bestimmung erkennt, durch Selbsthingabe ein anderes Ich und in demselben sich selbst zu ergänzen. Dieß ist die höhere Stufe des Gemeinschaftslebens. Doch nicht diese für sich, sondern nur beide in ihrer Vereinigung und wesentlichen Durchdringung bilden die wahre, vollkommene Gemeinschaft. Wie die Persönlichkeit auf der Grundlage der Natur ruht und nur durch Anschließung an die Gesetze derselben gesund sich zu entwickeln, nur in Kraft derselben wahre, bleibende Gestaltungen zu erzeugen vermag, so auch muß in dem vollen Gemeinschaftsleben der Persönlichkeit die Freiheit auf innerer Nothwendigkeit ruhen, muß mit dieser Eins seyn. Jede blos willkührlich eingegangene Gemeinschaft ist eine ungesunde und unkräftige, die nicht bis in den innersten Grund des Lebens dringt, noch die schweren Kämpfe des Lebens übersteht. Oder beruht wahre Freundschaft, beruht die Liebe der Ehegatten zu einander, so klar und frei ihr Walten ist, auf bloßer Wahl? beruht sie nicht vielmehr auf einem geheimen Zuge der Individualitäten zu einander? Und das Band zwischen Mutter und Kind, was macht es so stark und innig, was läßt uns dasselbe so überaus lieblich erscheinen, als eben dieses innige Verschlungenseyn von Nothwendigkeit und Freiheit, von natürlicher Abhängigkeit und freier Hingabe?

Diese Vereinigung von natürlicher Abhängigkeit und freier Hingabe begegnet uns nun urbildlich im Reiche Gottes. Wie das Leben des Kindes in dem der Mutter, nur in noch viel höherer, in unbedingter Weise wurzelt das Leben des Menschen, und zwar wie das leibliche so das seelische und geistige, in Gott. Das Gefühl dieser unbedingten Abhängigkeit bildet die Wurzel aller Religion, und es liegt

Seite

a) trinitarische 22
b) schöpferische 25
2) Creatürliches Bild Gottes: der Mensch 29
a) Wesen: Persönlichkeit.
b) Begabung.
α) Vernunft, Wille, Gewissen 30
β) Einheit derselben im Gemüth 32
c) Zusammenhang der Begabung mit der Bestimmung.
α) Gemüth als Organ für persönliche Gemeinschaft . . 34
β) die persönliche Gemeinschaft als Quell der intellektuellen, ethischen und juridischen Entwicklung 36
3) Liebe Gottes gegen den Menschen 39
Ziel derselben: Menschwerdung Gottes und Vergottung des Menschen.

Dritter Abschnitt.

Die Liebe Gottes in Christo. Seite 46—76.

1) Sünde: Egoismus 46
2) Liebe Gottes gegen den Sünder 47
a) Zorn 49
b) Barmherzigkeit 52
c) Gnade 54
α) ewig.
β) zeitlich.
3) Menschwerdung des Sohnes Gottes 58
a) Gottes Sohn als menschliche Persönlichkeit . . . 58
b) Menschliche Entwicklung 61
c) Einheit seiner ewigen Herrlichkeit und zeitlichen Entäußerung 65
d) Erhöhung 70
4) Christus als Haupt der Gemeinde 73

Seite

Vierter Abschnitt.

Die Liebe Gottes in Christo des Sünders Heil.

A. objectiv. Seite 77—106.

1) Heil 77
2) Dreifache Bedeutung des Heils für den Sünder . 78
a) Offenbarung 82
α) Gesetz.
β) Evangelium.
γ) Wechselbeziehung beider.
b) Versöhnung 86
α) Schuld und Strafe 90
β) Versühnung 92
Opfer 94
γ) Versöhnung 97
c) Erlösung 100
α) ethische: von der Sünde.
β) physische: vom Tode.
Erlösung vom Teufel.
3) Wiederherstellung des Reiches Gottes 106

Fünfter Abschnitt.

Die Liebe Gottes in Christo des Sünders Heil.

B. subjectiv. Seite 107—158.

1) Entwicklung des Heilslebens 107
a) Stufen.
α) Gesetzesbuße (als Vorstufe) 111
β) evangelische Buße 112
γ) Glaube 114
δ) Selbstverleugnung 119
ε) Liebe 120
b) Wechselbeziehung dieser Stufen 123
c) Wiedergeburt (unio mystica) als Inbegriff derselben 125

Erſter Abſchnitt.

Die Liebe.

A. begründet als Princip.

Wenn hier die Lehren des Heils aus der Liebe entwickelt werden, ſo iſt dieſe Wahl des Princips keine willkührliche. Denn abgeſehen davon, daß die heilige Schrift an vielen Stellen geradezu die Liebe als den Quell bezeichnet, woraus alle Offenbarungen Gottes fließen, und als das Ziel, dem alle Creatur nachzuſtreben hat, ſo erweiſt ſich die Liebe ganz ſpeziell dadurch als Princip des Heils, daß ſie das weſentliche Leben des Reiches Gottes iſt.

1) Reich Gottes.

a) als bibliſche Grundidee.

Das Reich Gottes iſt die Grundidee des Evangeliums. Mit der Verkündigung des Reiches Gottes begann Jeſus ſein Lehramt (Marc. 1, 15), auf daſſelbe bezogen ſich die Reden und Gleichniſſe, die er zu dem Volke ſprach (Mtth. 9, 35; 13; 18; 22; 25), von ihm redete er zu ſeinen Jüngern nach ſeiner Auferſtehung, bis er gen Himmel fuhr (act. 1, 3). Und ſo verkündigten auch ſeine Jünger und Apoſtel, die ſein Werk ausbreiteten, dieſes ſelbe Wort

bis an's Ende (Mtth. 10, 7; act. 28, 31). Auf der Idee des Reiches Gottes muß mithin ein wiſſenſchaftliches Syſtem des Glaubens ſich aufbauen, wenn es feſten Grund haben ſoll.

b) als Urbild der Gemeinſchaft.

Indem ſich aber ein Syſtem des Glaubens auf der Idee des Reiches Gottes erbaut, ſteht es zugleich feſtgegründet in der Wirklichkeit des irdiſchen Daſeyns; denn im Reiche Gottes ſoll nicht blos die unmittelbare Beziehung der Seele zu Gott vollendet, ſondern in ihm ſollen zugleich alle Verhältniſſe des natürlichen Lebens von göttlichem Lichte durchleuchtet werden. Was in der Beziehung der Seele zu Gott und in den natürlichen Beziehungen des geſammten irdiſchen Daſeyns gleichermaßen die herrſchende Lebensmacht bildet, iſt die Gemeinſchaft. Der Zug der Gemeinſchaft iſt ein allgemeiner, hindurchgehend durch alles Geſchaffene; auf ihm ruht alle Exiſtenz, wie ſchon der Zug der Schwere in der Natur bekundet, auf ihm inſonderheit alles Leben. Nur durch Einathmung der Luft, nur durch Genuß von Speiſe und Trank beſteht der Leib, und ein unwiderſtehlicher Drang verbindet auf allen Stufen höherer Organiſation die beiden Geſchlechter mit einander, auf daß die Gattung beſtehe. Dieſem Zuge der Natur iſt auch die perſönliche Creatur unterworfen; aber zugleich weiß ſie von einer andern Gemeinſchaft, in der ſie nicht mit blindem Zwange, ſondern mit bewußter, freier Entſcheidung ſteht. Dieſer Art iſt der Bund, in welchen die Seelen mit einander treten. Der Menſch iſt hier nicht mehr bloßes Organ einer allgemeinen Ordnung, welche er ohne Wiſſen und Willen mit zu verwirklichen genöthigt wäre, ſondern er weiß, was und warum er es thut, er giebt ſein eignes Ich freiwil-

lig in die Gemeinschaft eines andern dahin, weil er fühlend in sich die Bestimmung erkennt, durch Selbsthingabe ein anderes Ich und in demselben sich selbst zu ergänzen. Dieß ist die höhere Stufe des Gemeinschaftslebens. Doch nicht diese für sich, sondern nur beide in ihrer Vereinigung und wesentlichen Durchdringung bilden die wahre, vollkommene Gemeinschaft. Wie die Persönlichkeit auf der Grundlage der Natur ruht und nur durch Anschließung an die Gesetze derselben gesund sich zu entwickeln, nur in Kraft derselben wahre, bleibende Gestaltungen zu erzeugen vermag, so auch muß in dem vollen Gemeinschaftsleben der Persönlichkeit die Freiheit auf innerer Nothwendigkeit ruhen, muß mit dieser Eins seyn. Jede blos willkührlich eingegangene Gemeinschaft ist eine ungesunde und unkräftige, die nicht bis in den innersten Grund des Lebens dringt, noch die schweren Kämpfe des Lebens übersteht. Oder beruht wahre Freundschaft, beruht die Liebe der Ehegatten zu einander, so klar und frei ihr Walten ist, auf bloßer Wahl? beruht sie nicht vielmehr auf einem geheimen Zuge der Individualitäten zu einander? Und das Band zwischen Mutter und Kind, was macht es so stark und innig, was läßt uns dasselbe so überaus lieblich erscheinen, als eben dieses innige Verschlungenseyn von Nothwendigkeit und Freiheit, von natürlicher Abhängigkeit und freier Hingabe?

Diese Vereinigung von natürlicher Abhängigkeit und freier Hingabe begegnet uns nun urbildlich im Reiche Gottes. Wie das Leben des Kindes in dem der Mutter, nur in noch viel höherer, in unbedingter Weise wurzelt das Leben des Menschen, und zwar wie das leibliche so das seelische und geistige, in Gott. Das Gefühl dieser unbedingten Abhängigkeit bildet die Wurzel aller Religion, und es liegt

an einer noch sehr trüben Vermischung des religiösen mit dem weltlichen Leben, wenn im Gemüth diese Abhängigkeit nicht als eine unbedingte gefühlt wird. Doch bildet dieses Abhängigkeitsgefühl nur die Wurzel der Religion, aus welcher die freie Hingabe erblühen soll. Wo blos jenes sich fände, und diese sich gar nicht, nicht in irgend einem Zug des Sehnens und Verlangens geltend machte, da könnte von Religion nimmer die Rede seyn (Jak. 2, 19). Je mehr die freie Hingabe noch in Scheu und Furcht des Knechtsgefühls verschlungen ist, desto tiefer steht eine Religion. Je mehr aber, während diese Abhängigkeit in unbeschränkter Weise gefühlt und auf alle natürlichen und sittlichen Verhältnisse des Lebens bezogen wird, doch auf ihrem Grunde zugleich die freie Hingabe in ungehemmter, kräftiger Entfaltung sich erhebt, desto höher entwickelt ist eine Religion zu achten.* Die höchste Entwicklung aller Religion, in welcher die Abhängigkeit, von der Freiheit verschlungen, dieser nur als Naturgrund dient, der ihr Bestehen sichert und ihren Glanz erhöht, diese finden wir im Reiche Gottes, wo der Mensch alle, die natürlichen und die geistlichen Gaben von Oben empfängt, und doch vermöge seiner Kindschaft vollkommen offenen Zugang hat zum Angesichte Gottes in reiner Liebe.

Aber nicht blos diese, sondern auch noch eine zweite Vereinigung von Gegensätzen macht das Reich Gottes zum

---

* So waltet in der Religion der Griechen zuerst die μοῖρα mit der finstern Macht der Erinnyen, und erst nach ihnen kommen die neuen Götter, Zeus mit seinem Götterstaate, welcher die Strenge der μοῖρα mildert durch freie Erweisung von Liebe. Vergl. die tiefsinnige Vereinigung beider in den Eumeniden des Aeschylus, welcher, jenen ihr volles Recht lassend, sie diesen zur währenden Basis doch unterordnet.

Höhepunkt aller Gemeinſchaft, nemlich die Vereinigung der höchſten Innigkeit und Allſeitigkeit. Wo ſich eine Gemeinſchaft auf blos äußere Verhältniſſe gründet, wird auch ſie eine äußerliche bleiben. Erſt wo es ernſte Intereſſen des Geiſtes gilt, vollends wo es das innerſte, eigenſte Leben der Seele iſt, was einen zum andern zieht, tritt wahre Gemeinſchaft ein. Solcher Art iſt die Gemeinſchaft, die im Reiche Gottes waltet, und dieſelbe iſt um ſo inniger, als der Menſch zugleich mit ſeiner ganzen Exiſtenz in Gott wurzelt, mithin ſein Selbſt nur in ihm wahrhaft finden kann. Von dieſem lebendigen Mittelpunkte in Gott breitet ſie aber ihre Wirkſamkeit auch auf alle Kreiſe des Lebens aus, und während andere, ſelbſt die innigſten Bande der Menſchen ihre Grenze haben, über welche hinaus ihre Macht nimmer reicht, ſo iſt ſie dagegen unbeſchränkt. Eben, weil ſie mit dem Höchſten und Heiligſten des Menſchenlebens, mit der Einſenkung unſerer innerſten Perſönlichkeit in ihren göttlichen Lebensgrund anhebt, ſo vermag ſie, da in dieſem alles ruht, von da aus auch unſre ganze Natur bis in ihre verborgenſten Tiefen und unſcheinbarſten Fernen, und unſer ganzes Leben bis in alle, auch die geringſten Verhältniſſe mit ihrer göttlichen Kraft zu durchdringen. Und indem nun ſo die Gemeinſchaft des Reiches Gottes einerſeits, auf feſter Grundlage innerer Nothwendigkeit ruhend, doch in freieſter Hingabe ſich entfaltet, und andrerſeits, ihre Wurzeln im innerſten Grund der Perſönlichkeit ſchlagend, von da ſich ausbreitet über alle innern und äußern Seiten ihres Lebens, ſo kommen in ihr alle Momente des Weſens der Gemeinſchaft zu vollem Rechte und reinſtem Einklang — das Reich Gottes iſt das Urbild aller Gemeinſchaft, iſt die vollkommene Gemeinſchaft Gottes mit ſeiner Creatur.

2) Gemeinschaft.

a) Die Persönlichkeit als Correlat der wahren Gemeinschaft.

Solche wahre Gemeinschaft kann, wie in der Natur der Sache liegt, nur bei denjenigen Creaturen stattfinden, in denen ein persönlicher Geist lebt, denen Selbstbewußtseyn und Freiheit verliehen ist. Persönlichkeit ist mithin das Correlat der wahren Gemeinschaft. Zwar tritt uns in der Persönlichkeit noch vor der Gemeinschaft die Selbstheit als Lebensmacht entgegen. Wenn nemlich schon beim Individuum überhaupt die Selbsterhaltung und Selbstförderung Grundgesetz des Lebens ist, so noch vielmehr bei dem persönlichen Individuum, welchem eine eigene, selbständige, ewigwährende Aufgabe gestellt ist. Der Mensch ist durchaus, mit Naturnothwendigkeit an sich gebunden, und selbst wenn er gegen sich wüthet, ebenso als wenn er sich aus Liebe verleugnet, ist es dennoch im letzten Grunde, obwohl in entgegengesetzter Weise, sein eignes Selbst, dem er lebt. Aber auf der Selbstheit erhebt sich in der Persönlichkeit als andere Lebensmacht die Gemeinschaft. Unter dem Einflusse der Gemeinschaft findet sich der Mensch schon vor, wenn er zum Selbstbewußtseyn erwacht und zur Selbstbestimmung sich erheben will; denn seinem Selbstbewußtseyn ist das Gottesbewußtseyn eingeboren, und die ganze vorangehende Entwicklung seines natürlichen und persönlichen Lebens ist nur unter der Pflege Anderer gediehen. Nach ihr trägt er zugleich von Natur ein tiefes Verlangen in sich, da ihn seine anerschaffne Gottesebenbildlichkeit auf das Einswerden mit seinem Urbilde und mit Allen, welchen die gleiche Ebenbildlichkeit aufgeprägt ist, hinweist. Dieß

ſpricht ſich deutlich genug in ſeinem Bedürfniß aus, an einer Auktorität ſich zu halten und ſelbſt gegen Andere ſie zu üben, geiſtige Anregung und Nahrung zu empfangen und aus dem eigenen Schatze Andern wieder mitzutheilen. Wie die Verbindung von Centrifugal- und Centripetalkraft die Weltkörper in ewiger Bewegung hält, ſo ſind Selbſtheit und Gemeinſchaft die beiden Hebel des perſönlichen Lebens. Sie bedingen ſich gegenſeitig, ſie erſtarken und leiden mit und durch einander. Wenn jede Seele wahrhaft dem eignen Beſten lebt, ſo fördert ſie dadurch auch das Gemeinwohl, wie der Dichter ſchön ſagt: „wenn die Roſe ſelbſt ſich ſchmückt, ſchmückt ſie auch den Garten.“ Und Niemand kann hinwiederum beſſer ſein eignes, wahres Wohl begründen, als wenn er das des Ganzen ſchafft — wogegen ein charakterloſer Menſch zugleich ein unbrauchbares Glied des Ganzen iſt, und wer Andern eine Grube gräbt, ſelbſt hineinfällt.

Indem aber ſo Selbſtheit und Gemeinſchaft ſich gegenſeitig bedingen und gemeinſam das perſönliche Leben auferbauen, ſo haben ſie doch eine verſchiedene Bedeutung für dasſelbe, und das bewußte, freie Ich ſoll auch zu beiden eine verſchiedene Stellung einnehmen. Auf der rechten oder verkehrten Stellung beider zu einander beruht die Geſundheit oder Krankhaftigkeit der perſönlichen Entwicklung, beruht das Wohl und Wehe des Gemeinlebens. Die Natur weiß blos von dem Geſetze der Selbſtheit (wie auch die unperſönliche Creatur deßhalb ausſchließlich dieſem Geſetze folgt), und die Pflege der Gemeinſchaft iſt Sache der Natur nur inſofern, als ein Weſen ſeine Bedürfniſſe ohne das andere nicht befriedigen kann, oder als das Leben des andern mit dem eignen von Natur noch ein Ganzes bildet, wie im mütterlichen Ver-

hältniß. Allein in der Gemeinſchaft nicht die eigne Befriedigung zu ſuchen, ſondern die des andern, das überſteigt die Kräfte der Natur, dieß vermag die Perſönlichkeit nur als ſolche, d. h. in Kraft ihrer freien Selbſtbeſtimmung. Dient nun die Natur dem freien Leben der Perſönlichkeit zur Grundlage, ſo kann auch die Stellung der Selbſtheit zur Gemeinſchaft in der Perſönlichkeit ihrer Idee nach keine andere ſeyn. Die Selbſtheit iſt Grundlage für die Gemeinſchaft, die Gemeinſchaft Beſtimmung der Selbſtheit. Die Selbſtheit iſt die Wurzel des perſönlichen Lebens, die Gemeinſchaft Krone und Blüthe deſſelben. Wie nun die Wurzel zwar vorhanden und nothwendig, aber vor den Augen verborgen iſt, ſo ſoll die Selbſtheit zwar bewahrt bleiben, aber nicht beſtimmendes Motiv im Bewußtſeyn werden. Wer vom eignen Selbſt ſich leiten läßt, bleibt auch darin befangen, findet nicht das Leben der Gemeinſchaft; und auch das Suchen des wahren Selbſts, obwohl es dem im falſchen Selbſt Verſchlungenen ſogar zur direkten Pflicht wird (Phil. 2, 12), hat doch nur eine vorbereitende Bedeutung, während das Leben der Gemeinſchaft ſelbſt erſt damit eintritt, daß die Seele, ihres eignen Selbſts vergeſſend, von der Herrlichkeit und Liebenswürdigkeit des höheren Objekts ſich ergreifen läßt, und, davon ergriffen, rückhaltslos ſich ihm hingiebt (1 Joh. 4, 19). Im Bewußtſeyn herrſche der Sinn für Andere und für das Ganze, der Drang nach Gemeinſchaft um des Andern willen. Der Drang nach Selbſtbefriedigung darin iſt nur gut, ſo lange er, in ſeiner natürlichen Latenz verſchloſſen, ſtiller Wächter über die Integrität des eignen Lebens bleibt, nicht Leiter und Beherrſcher der eignen Lebensbewegungen wird. Daß aber, wer nach ſeiner Beſtimmung ringt, doch auch das findet, worauf die-

selbe ruht, wiewohl er's zunächst nicht sucht, daß er, was er nicht als Zweck sucht, als Folge empfängt, und daß auf diese Weise dem Naturzuge in ihm ungeachtet dessen Verleugnung, ja eben durch dieselbe doch zu Rechte verholfen wird, dieß liegt in der von Gott gesetzten Harmonie von Grund und Ziel; von Anlage und Bestimmung. Gott lenkt zwar den Menschen durch die verborgene Macht der Naturnothwendigkeit, und die Selbstheit eben ist das Band, wodurch er den Menschen in seiner Hand hat, und ihn zu jedem Edelsten leitet. Denn der Mensch würde, da ein Wesen sich selbst nicht wahrhaft kann aufheben wollen, dem göttlichen Zuge allerdings nicht folgen, wenn er nicht zugleich ahnend oder erkennend inne würde, daß er auf diesem Wege zur wahren Einheit mit sich selbst, zu Heil und Frieden gelange. Aber wenn der Mensch sein Selbst um seiner selbst willen sucht, so verliert er sich selbst; dagegen wenn er, sich selbst verleugnend, Anderen um ihrer willen lebt, so gewinnt er sich selbst, weil allein aus der Gemeinschaft mit Andern die wahre Freiheit und Erfüllung des eignen Wesens erwächst (Mtth. 16, 25). Wie in der wahren Gemeinschaft auf wundersame Weise Nothwendigkeit und Freiheit Eins sind, so besteht das Geheimnißvolle ihres Wesens nicht minder in der Einheit von Einfalt und Klugheit, wornach die Seele, alle die mächtig andringenden Interessen des eignen, natürlichen Selbsts in der Uebermacht der Selbsthingabe verleugnend, doch ein im Grunde des Gemüths von ihr zwar geahntes, ja gewußtes und mit heiliger Gewalt sie fassendes, aber keineswegs zum bestimmenden Zweck erhobenes, höheres Leben ihres eignen Selbsts in dem Andern findet.

Wie hienach die Persönlichkeit das eigentliche Subjekt der Gemeinschaft ist, so nicht minder auch das eigent-

liche Objekt derſelben. Sie allein kann dem Drang der Perſönlichkeit nach Gemeinſchaft wahrhaft genügen, da Gleiches wieder Gleiches ſucht, da das Bewußte verſtanden, das Freie frei aufgenommen und erwiedert ſeyn will. Perſönlichkeit allein iſt werth, daß Perſönlichkeit mit ihr ſich einige. Nur abgeleiteter Weiſe tragen ſich Achtung und Liebe, die weſentlichen Erſcheinungen des Gemeinſchaftslebens, auch auf Dinge z. B. Kunſt, irdiſches Gut ꝛc. über. Denn ſeinen Werth, ſeine Liebenswürdigkeit erhält ſolch menſchliches oder göttliches Produkt nur dadurch, daß es ſich als Werk eines in dieſer ſeiner Schöpfung achtungs- und liebenswürdig erſcheinenden perſönlichen Geiſtes bezeugt. Deßhalb kann aber auch im perſönlichen Leben ſelbſt der Drang nach Gemeinſchaft nicht zunächſt der Natur des Menſchen gelten, welche nur das Subſtrat unſers Lebens bildet, und welche wir von unſerm Ich ſelbſt noch unterſcheiden, wiewohl wir nur durch ſie und in ihr Perſönlichkeit ſind, d. h. ſie kann nicht der einzelnen Gabe und Eigenſchaft noch denſelben in ihrer Geſammtheit gelten, ſondern ſie gilt dem Ich, das dieſe Gaben und Eigenſchaften hat. Aber weil der Drang nach Gemeinſchaft, quellend aus dem concreten Bedürfniß der Perſönlichkeit, wieder ein Concretes ſucht, concret aber die Perſon nur in ihrer Natur iſt, worin ihre Eigenthümlichkeit gründet, und in ihrem Werk, worin dieſelbe ſich äußert, ſo kann ſich die Gemeinſchaft auf das bloße Ich nicht beſchränken, ſondern pflanzt ſich von da auf deſſen ganze Natur und auf alle ſeine Werke fort, ſoweit darin das innere Leben rein ſich ausſpricht, ſo daß dieſe nothwendig die wohlthuende oder züchtigende Macht des Gemeinſchaftslebens miterfahren.

b) Stufen der perſönlichen Gemeinſchaft.

Im Leben der Gemeinſchaft können wir zwei Stufen unterſcheiden. Die erſte iſt die, daß ich die Perſönlichkeit, zu der ich in Beziehung trete, erſt nur ſo nehme, wie ſie für ſich iſt, und mich auch in dieſem Maße nur ihr mittheile. Ich laſſe ſie noch außer mir, und indem ich die Gemeinſchaft mit ihr vollziehe, gebe ich mich (und das Meine) ihr nur in dem Maße, als ſie nach ihrem individuellen Werthe und nach ihrer Stellung zum Ganzen (wie auch innerhalb deſſen wieder ſpeziell zu mir) dieſe Mittheilung auf Grund der Gemeinſchaftsordnung in Anſpruch zu nehmen hat. Wir bezeichnen dieſe Stufe mit dem Ausdruck: Achtung. In der Achtung iſt bereits wirkliche Gemeinſchaft, ein inneres Band zwiſchen Perſon und Perſon, aber das Verbindende iſt noch ein rein Objektives, die Würde der Perſon als ſolcher, ſo daß es zu keiner wahren Herübernahme ihres Lebens in das eigne kommt. Da jedoch das Objektive die Baſis des Subjektiven bildet, ſo iſt Achtung der Grundpfeiler alles Gemeinlebens, und wird mithin durch den Eintritt einer höhern Stufe nicht aufgehoben, ſondern dient derſelben vielmehr zu währender innerer Vorausſetzung und Grundlage.

Der Eintritt dieſer höheren Stufe ſelbſt, welche wir Liebe nennen, wird aber durch die Verwandtſchaft bedingt, welche zwiſchen Perſon und Perſon beſteht. In der Achtung ſehe ich hievon noch ganz ab. Achten, ſelbſt hochachten kann ich Jemand, ob er mir auch noch ſo fern ſtehe, meinem Weſen noch ſo fremd ſey. In der Liebe aber leitet, beſtimmt mich die entſprechende Individualität, die gleiche Geſinnung. Zur allgemeinen Liebe genügt als Bedingung das gleiche Men-

ſchenweſen, das wir alle theilen. Aber die beſondere Liebe ruht wieder auf einem Beſondern in demſelben, das eben dieſe beiden mit einander gemein haben, und von der Art und dem Grade dieſer Verwandtſchaft (welche übrigens, da alle Liebe auf Bedürfniß noch Ergänzung ruht, jederzeit zugleich einen gewiſſen Gegenſatz in ſich ſchließt) hängt die Art und das Maß der beſondern Liebe ab.* Während nun die Achtung die Perſönlichkeit des Andern erſt nur anerkennt und bewahrt, ſo geht die Liebe einen Schritt weiter, ſie will ſich wirklich mit ihr einigen, will, aus ihr ſich erfüllend, ſie mit ſich erfüllen.

B. Die Liebe, dargeſtellt nach ihrem Weſen.

Dieß Streben nach perſönlicher Einigung verwirklicht die Liebe in Selbſthingabe, die ihr Weſen iſt. Hierin ſteht ſie im geraden Gegenſatz zum Egoismus. Der Egoismus, der ſich ſelbſt ſucht, bedient ſich des Andern nur als Mittel, um das Eigne zu erreichen. Dagegen der Liebende, welcher das des Andern ſucht (1 Cor. 10, 24; Phil. 2, 4), giebt ſich ſelbſt ihm als Mittel dar, um ihn zu ergänzen. Zwar ſcheint oft auch der Egoismus ſich dem Andern zu unterwerfen, doch iſt es dann nur Liſt, damit er deſto ſicherer ihn ſich unterwerfe; und umgekehrt, wenn die Liebe den Andern vorübergehend in ihren Dienſt beugt, ſo will ſie ſich dadurch nur Bahn brechen, daß ſie dem Andern ſich ganz zu Dienſt laſſen möge.

---

* So ſind, wie am Tage liegt, z. B. die Kindes-, die Freundes- und die eheliche Liebe auf Grund des verſchiedenen Naturzuges, worauf ſie ruhen, unter ſich verſchieden; und wer wird beſtreiten, daß auch die Intenſität dieſer Liebeshingabe je nach Anziehung der Individualität und des Charakters verſchieden ſeyn könne und ſolle?

a) *Formen.*

Die Form, in welcher die Liebe sich hingiebt, ist eine doppelte: die der Mittheilung und Theilnahme. Sie mag, was sie ist und hat, nicht für sich selbst besitzen, sie will es nur mit und in dem Andern haben, so theilt sie sich ihm mit mit ihrem Eignen. Und zwar je inniger und wahrer sie ist, desto weniger kann sie sich darauf beschränken, nur einzelne, äußere Güter ihm zu geben, sondern es drängt sie, sich selbst, ihr eigenstes, innerstes Leben in das seinige zu senken. Auch hier gilt das oben ausgesprochene Gesetz, daß die Person das Primäre, die Natur das Sekundäre sey. Das Herz ist's, was der Liebende dem Geliebten schenkt. Wer alles, was er hat, dargiebt und sein Herz nicht darin, der liebt nicht, sondern es ist ein bloßes, äußeres Werk (1 Cor. 13, 3). Wer aber von Herzen liebt, der giebt hinwiederum das Herz nicht allein, sondern bietet mit demselben auch alles zum Opfer dar, was er hat. Die Person theilt sich in und mit ihrer ganzen Natur mit, und diese ist in ihrer Dargabe Träger und Siegel der persönlichen Liebe. Wie jedoch die Liebe dem Andern sich mittheilt, so nimmt sie an dem Andern auch Theil. Eben weil sie nicht sowohl in sich als im Andern lebt, spiegelt sich all sein Wesen vom innersten Grund der Persönlichkeit bis zu den äußersten Grenzen der Natur in ihrem eignen Leben wieder, in all sein Denken versenkt sie sich, sein Streben und Wollen ergreift auch sie, und kein Begegniß der Freude und des Leides ist, das sie nicht mit ihm empfände, als ob es ihr selbst widerführe.

Diese beiden Formen der Liebe, die der Receptivität und Spontaneität, stehen in lebendigster Wechselbeziehung zu ein-

ander. Die Mittheilung ruht auf der Theilnahme. Ohne daß die Liebe noch an dem Weſen des Andern Theil genommen, würde ihr eignes Weſen, indem ſie es dem Andern mittheilte, demſelben noch nicht faßlich werden, würde ihm fremd bleiben, ja als etwas Läſtiges und Feindliches von ihm empfunden werden. Dadurch aber, daß ſie in das Weſen des Andern ſich hineinlebt, macht ſie ihr eignes dem Andern verwandt, und es kann jetzt erſt ein voller, freier, einigender Rapport der Selbſtmittheilung ſtattfinden. Wiſſen wir doch aus der täglichen Erfahrung, wie jede Gabe und Hilfe nur dadurch lindernd und verſöhnend wirkt, daß wir es ihr anfühlen, ſie ſey aus theilnehmendem Herzen gekommen, während ſie uns außerdem unſre Bedürftigkeit nur noch drückender und den Abſtand zwiſchen uns und dem Andern nur augenfälliger und empfindlicher macht.* Andrerſeits iſt auch in der Theilnahme, wenn ſie für ſich ſelbſt bleibt, noch kein Genüge, ſondern ſie dient vielmehr, die entſprechende Mittheilung hervorzurufen, und eine Gemeinſchaft erhält mithin ihren befriedigenden Abſchluß und eben damit Kraft zu geſundem Wachsthum erſt dadurch, daß ſie in Mittheilung übergeht. Wo ſie aber dieſen Drang nicht in ſich trüge, wäre es ein Zeichen von Schwäche und Unlauterkeit, die es auch zu lebensvoller Gegenſeitigkeit der Gemeinſchaft nicht kommen ließe. Und umgekehrt läßt eben dieſe Beziehung der Theilnahme auf die Mit-

* Daſſelbe Geſetz, welches wir hier finden, begegnet uns überall, wo ein Leben der Gemeinſchaft ſtatt hat. So muß der Lehrer erſt zur Faſſungskraft und Vorſtellungsweiſe des Kindes herabſteigen, wenn er es zu ſich erheben will. Nur durch Inſichſaugen der Säfte des Baumes wächſt mit dieſem das Propfreis zuſammen. Nur dadurch, daß jedes Organ dem Einfluß des andern geöffnet iſt, beſteht die Geſundheit des leiblichen Organismus ꝛc.

theilung die äußere Verwirklichung der ersteren nur in dem Maße zu, als ihr wirkliche Mittheilung sich anschließen kann.*

b) Schranken.

Uebrigens sind Theilnahme und Mittheilung noch nicht an sich Aeußerungen der Liebe. Denn auch der Egoismus geht, wie gesagt, in die Fülle des Andern ein, um sich aus ihr zu bereichern, und wenn der Despot seinen Willen dem Andern aufdringt, müßte selbst dieß in gewissem Sinne für Mittheilung erkannt werden. Liebe sind Theilnahme und Mittheilung nur in Einheit mit Selbsthingabe und als Form derselben. Als solche erweisen sie sich aber dadurch, daß sie die im Wesen der Liebe selbst gelegenen Schranken beobachten. Die Liebe nemlich, wiewohl sie den Drang nach unendlicher Theilnahme und unendlicher Selbstmittheilung in sich trägt, findet eine wesentliche Schranke ihrer Offenbarung und Bethätigung im Wesen der Persönlichkeit, welche, wie wir gesehen haben, Objekt und Subjekt der Liebe ist. Die Bestimmung der Persönlichkeit zur Gemeinschaft ruht auf der Grundlage der Selbstheit, welche Selbständigkeit und Freiheit in sich schließt; diese muß mithin gewahrt werden auf Seite des Liebenden und Geliebten. Immanente Schranke der Liebe ist die Achtung der eignen und fremden Persönlichkeit. Es verfehlte die Gemeinschaft ihres Zweckes (um dieß bei der Liebe uneigentliche Wort zu gebrauchen), wenn

* So wird wohl eine Mutter das Elend ihres Kindes in der Tiefe ihrer Seele ganz mitfühlen, aber äußerlich theilen wird sie es doch nur dann mit ihm, wenn sie hoffen darf, dadurch demselben aus der Fülle ihres innern oder äußern Lebens Trost und Hilfe bringen zu können.

der Liebende der Eigenthümlichkeit sich begäbe, womit er fort und fort den Andern ergänzen soll. Ja könnte überhaupt von Gemeinschaft noch die Rede seyn, wenn in der Einigung die Unterscheidung nicht bliebe? Bei aller Theilnahme also, womit der Liebende die Lebenszustände des Andern in sein Fühlen und Wollen herübernimmt, darf er doch nicht durch Herübernahme von Elementen, die ihm selbst feindlich sind, sein eigenes Wesen an denselben aufgeben, und bei aller Vollkommenheit der Selbstmittheilung darf er doch an ihn sich nicht verlieren. Ebenso will auch die in der Persönlichkeit des Geliebten liegende Schranke bewahrt bleiben. Dieß thut die Liebe in ihrer Mittheilung, indem sie sich selbst dem Andern nicht mehr noch anders zu genießen giebt, als er frei sich ihr eröffnet und dadurch sie aufzunehmen fähig ist. Sie würde außerdem seine Freiheit aufheben, ohne welche weder Liebe noch Seligkeit. Ja ein Mehr der Liebeserweisung wäre ihm untragbar und verderblich, und hörte eben dadurch auf, Liebeserweisung zu seyn.* Daß aber diese Selbstbeschränkung, welche die Liebe hierin sich auflegt, nur die Form betrifft, worin sie dem Geliebten sich zu erfahren giebt, und welche allerdings nicht blos im Mehr und Minder, sondern selbst im positiven Gegensatze sich zeigen kann, daß sie jedoch nicht das innere Leben der Liebe selbst angehe, dieses vielmehr in seiner Wahrheit und Intensität sich immer selbst gleich bleibe, dieß erhellt deutlich daraus, daß die Liebe sich auch in ihrer

* So wäre dem gefallenen Menschen die Fortdauer paradiesischer Fülle und Wonne nur zum tiefsten Ruine gewesen. Auch weise Eltern verfahren gegen ein eigensinniges Kind anders als gegen ein folgsames, ohne daß sie darum aufhörten, beide gleich zu lieben, sondern eben weil sie beide gleich lieben.

Theilnahme (nur innerhalb der bisher nachgewiesenen Grenzen) ganz nach der freien Bethätigung des Andern richtet und derselben bis in ihre äußersten Folgen nachgeht. Je mehr sie deßhalb in ihrer Mittheilung vom Liebenden sich unterscheidet und gegen ihn sich erhebt, desto tiefer erniedrigt sie sich in ihrer Theilnahme zu ihm, mit ihm sich einigend; und je mehr sie, wo der Geliebte feindlich zu ihr steht, in jener sich ihm zu entziehen scheint, desto heller tritt in dieser die Stärke ihrer Selbsthingabe in's Licht.

Mit Recht sagt daher der tiefsinnige Fr. v. Baader, daß Liebe die Einheit von Erhabenheit und Demuth sey. Diese Einheit ergiebt sich schon aus der Vereinigung von Theilnahme und Mittheilung, da in jener die Liebe sich gegen den Andern demüthigt, in dieser ihre innere Größe bekundet. Demüthig aber ist sie noch insonderheit, weil sie in beiden das Maß ihrer Selbsthingabe nur aus der Persönlichkeit des Andern nimmt, und erhaben, weil sie dabei dennoch das wesentliche Leben der eignen Persönlichkeit bewahrt. Und weil diese doppelte Schranke in jeder Form der Liebe zugleich sich geltend macht, so wird die Liebe auch in der tiefsten Herablassung doch nie der Erhabenheit ermangeln, noch in der strengsten Offenbarung ihrer Majestät aufhören, demüthig zu seyn. Zur Bewahrung dieses rechten Maßes und mit ihm der innern Harmonie bedarf es aber freilich jener Zucht der Reinheit (1 Petr. 1, 22), welche eben nur die Liebe kraft der Lauterkeit ihrer Selbsthingabe besitzt, während der Egoismus in der Verblendung der Leidenschaft dieses Maß nie findet. Sondern entweder erhebt er sich bis zum knechtenden Hochmuth, sein Ich durch Beherrschung dem Andern aufdrängend, wobei er sich aber doch im Grunde demselben nur entzieht, was die den Hochmuth

begleitende, aller Theilnahme ermangelnde Kälte beweist; oder er wirft sich an den Andern bis zur knechtischen Niederträchtigkeit weg, und sucht doch auch hier wieder in Befriedigung von Begierden nur sich selbst, statt in Hingebung dem Andern sich wahrhaft mitzutheilen.

c) Ziel.

Innerhalb dieser in dem Wesen der Persönlichkeit gelegenen Schranken sucht die Liebe vollkommene persönliche Einigung. Da sie ihrem Wesen nach nicht für sich, sondern nur für den Andern lebt, so ist nichts an dem Andern, was sie nicht zu dem Ihrigen zu machen verlangte, und ebenso wenig etwas am Eignen, was sie nicht zum Mitgenuß dem Andern darzubieten sich gedrungen fühlte. Aber sie kann dieß Ziel nicht mit Einemmal erreichen. Weil sie nur mit dem freien Willen des Andern die Selbstmittheilung ihres Lebens an ihm vollziehen will, und von dem Grade dieser Vermöglichung selbst die Tiefe der äußern Verwirklichung ihrer Theilnahme abhängt, so vermag sie nur stufenweise in der Offenbarung ihres Wesens vorwärts zu schreiten. Eben durch diese lautere, weise Selbstbeschränkung jedoch öffnet sie dem Andern das Herz zum Verständniß und zum Begehren ihrer selbst, und erzieht ihn zu wachsender Gegenliebe, welche ihr hinwiederum ein immer reicheres Erschließen ihrer verborgenen Schätze möglich macht. Und so gelangt sie am Ende zur vollen Verwirklichung der Idee, die in ihr ununterbrochen mit reinem Glanze leuchtet, und von der sie ebenso ununterbrochen mit heiliger Macht bewegt wird: sie senkt sich empfangend und gebend ganz in den Andern ein, und er dadurch in sie. Hiemit ist ausgesprochen, daß das vollkommene Leben für den Andern zugleich

ein wahres Leben in dem Andern ſey. Giebt es überhaupt keine Luſt, ohne durch Einigung des Verwandten mit unſerm Weſen (wie es auch keinen Schmerz giebt ohne durch Losreißung des Verwandten aus demſelben) — wie müßte dieß nicht vor Allem bei der Luſt ſeyn, die allein wahre Freude iſt, bei der Liebe! Leben und Liebe ſind Eins: mit jeder neuen Stufe gewinnt die Liebe ein tieferes Leben in dem Andern, und mit der Vollendung der gegegenſeitigen Selbſthingabe in Theilnahme und Mittheilung ſind Liebender und Geliebter, obwohl perſönlich und individuell klar unterſchieden, verſchlungen in Ein gemeinſames Leben.

Zweiter Abschnitt.

Die Liebe Gottes.

Ist auf Grund der bisherigen Entwicklung die Liebe das wesentliche Leben des Reiches Gottes, als des Urbilds aller Gemeinschaft, so muß das wesentliche Leben Gottes, der das Haupt seines Reiches ist, ebenfalls Liebe seyn. Denn das liegt in der Idee eines Organismus, wie das Reich Gottes ein solcher ist, daß das Haupt das Leben desselben ursprünglich in sich trage, und von ihm dieses Leben in die Glieder ausströme.

1) Gott ist Liebe.

Gott ist Liebe (1 Joh. 4, 16). Doch ist er Liebe nur auf Grund dessen, daß er Geist ist. Ein Wesen, das nicht Geist ist, könnte auch nicht Liebe seyn. Geist ist die wesentliche, die substantielle Voraussetzung der Liebe. Der Begriff Geist ist mit dem von Persönlichkeit nahe verwandt; denn die Persönlichkeit ist solche nur durch Geist, der Geist ist das Personbildende. Aber eben hiemit ist zugleich ein Unterschied beider gesetzt: Geist ist die Idee der Persönlichkeit. Die Person besteht im Gegensatz zu ihrer Natur. Wenn die Person d. i. das Ich in seiner bewußten Selbstbestimmung, ihre Natur d. i. die Fülle von Kräften, darauf die Persönlichkeit ruht und darein gesetzt sie sich vorfin-

bet, vollkommen in ihre Gewalt gebracht hat, ſo daß die Idee, von welcher ſie ſelbſt bewegt iſt, auch die Natur vollkommen durchklärt hat, ſo iſt Natur und Perſon Ein Leben, iſt Geiſt geworden. Dieß iſt das Ziel auch der menſchlichen Perſönlichkeit. Der Geiſt iſt nicht naturlos, ſonſt wäre er ein abstractum. Wie wollte er ſich ſeiner bewußt werden, ſich ſelbſt beſtimmen, wenn er nicht eine Fülle von Kräften in ſich trüge, mit denen, in denen er ſich beſtimmte! Die Natur ſteht nicht an ſich im Gegenſatz gegen den Geiſt; vielmehr iſt die ganze Natur geiſtig ihrem innerſten Weſen nach, und wenn dieſes ſich zur vollkommenen Herrſchaft durchgerungen, wenn die Natur pneumatiſch geworden, dann wird der Menſch eine gute Einheit, dann wird er ganz und gar (creatürlicher) Geiſt ſeyn. Hat nun der Menſch als Perſönlichkeit die Aufgabe, Geiſt zu werden, ſo iſt Gott an ſich Geiſt. Nicht daß er alſo einer Natur entbehrte; aber ſeine Natur iſt ihm nichts Fremdes, nichts Gegenüberſtehendes, nichts, das er erſt zu beherrſchen, mit ſich in Einklang zu ſetzen brauchte: er iſt durchaus Eins mit ihr. Und dieß iſt er darum, weil ſie ihm nicht gegeben und aufgegeben iſt, wie dem Menſchen, ſondern ſie iſt durch ihn ſelbſt, und doch ſo wenig nach als vor ihm, ſie iſt mit ihm zugleich, er iſt die wahre Einheit von Perſon und Natur — eben damit Geiſt.

Als Geiſt nun, ſich faſſend und beſtimmend in der unmittelbaren Einheit und Ganzheit ſeines Weſens, iſt er Leben ganz und gar, und ſein Leben iſt Liebe. Trägt die Perſönlichkeit in ſich die Beſtimmung zur Liebe, ſo iſt der Geiſt, als Idee der Perſönlichkeit, wirklich Liebe. Nicht als ob Liebe mit Naturnothwendigkeit aus dem Weſen des Geiſtes folgte. Vielmehr iſt Liebe ein freies Leben. Aber Liebe iſt das

wahre Leben des Geiſtes. Ein Geiſt, der nicht Liebe iſt (wie als creatürlicher Geiſt Satan) widerſpricht der Idee ſeines Weſens. Da nun Gott in ſeiner freien Selbſtbeſtimmung von der Idee ſeines Weſens nicht abfallen kann, ſo iſt er Liebe, indem er Geiſt iſt. Er iſt Liebe, weil er Geiſt κατ' ἐξοχήν, weil er Gott iſt. Hörte er auf, Liebe zu ſeyn, ſo hörte er auf, wahrer Geiſt, hörte auf, Gott zu ſeyn. Liebe iſt ſein Leben, wie Geiſt ſein Weſen iſt.

a) trinitariſche Liebe.

Gott iſt Liebe von Ewigkeit an, Liebe eben, indem er iſt. Iſt Liebe aber Gemeinſchaft, iſt ihr Weſen Selbſthingabe, ſo kann er ſelbſt nicht ſeyn, ohne einen Gegenſtand zu haben, dem er ſich hingiebt. Hätte er an ſich ſelbſt, an ſeinem eignen Ich genug, ſo herrſchte in ihm die bloße Grundlage ſeines Weſens, die Selbſtheit, nicht die Beſtimmung derſelben, die Gemeinſchaft (um dieſe Unterſcheidung uneigentlicher Weiſe auch auf Gott zu übertragen), und er wäre eben damit das Princip alles Egoismus. Er bedarf eines andern Ich, dem er ſich hingäbe. Aber welches Ich ſoll ihm genügen, daß er ſich ganz darein ſenke, daß er alles, was in demſelben iſt, in's eigne Leben aufnehme, aller eignen Herrlichkeit ungeſchmälert daſſelbe theilhaftig machte, daß er lebte in ihm, und ſein Leben in ihm aufgienge? Die Liebe verlangt ein Gleiches, um Genüge zu haben. Als Gott, der ſeines Gleichen nicht hat, kann er drum in urſprünglicher und vollkommener Weiſe nur ſich ſelbſt lieben, aber ſich ſelbſt nicht im eignen, ſondern in einem andern Ich, in einem Ich, das ihm gleich, das im concreten Weſen Eins mit ihm iſt. Dieß iſt der Sohn, den der Vater nach der unendlichen Kraft des Geiſtes, die ſein Weſen iſt, zeu-

get in Ewigkeit, keine Creatur, ſondern Gott ſelbſt, Eins mit dem Vater, der Eine Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit.

Aber der Sohn, weil mit dem Vater gleich, weil Geiſt, iſt ebenfalls Liebe wie der Vater. Wen liebt der Sohn? Wen anders denn den Vater! Der Vater liebt den Sohn, der Sohn den Vater. So begegnet ſich ihre Liebe. Es iſt ein Geſetz, daß wahre, gegenſeitige Liebe in einem Dritten ſich einigt. Eines wäre gebunden in dem Andern, verlöre ſich in ihm, wenn es mit ſeiner Selbſthingabe in dieſem aufgienge. Frei bleiben ſie beide in ihrer vollkommenen Hingabe nur dann, wenn ein Drittes, das beiden gleich lieb, mit eintritt. So wird ein Freundſchaftsbund erſt dadurch geweiht, daß die beiden Freunde einem gleichen Ziele nachſtreben. Je höher dasſelbe, deſto edler, deſto feſter der Bund. So innig die gegenſeitige Liebe von Ehegatten auch ſey, dennoch ſtrebt dieſelbe über ſie auf ein Drittes hinaus, und zwar auf ein ihnen Gleiches, Perſönliches, darauf ihre gemeinſame Liebe ruhen möge. Erſt im Kinde, dem eigentlichen Familienſegen, vollendet ſich das Glück der Ehe. Das gleiche Geſetz waltet auch in der göttlichen Liebe, vielmehr ſpiegelt es ſich von da nur in der menſchlichen ab. Die gegenſeitige Liebe zwiſchen Vater und Sohn genügt ſich, gelangt zur vollkommenen Selbſtmittheilung nur in einem Dritten. Da ſie die höchſte Liebe iſt, verlangt ſie den höchſten Gegenſtand. Dieſer iſt kein anderer denn ein göttlicher. Kann es jedoch die gemeinſame, göttliche Natur ſeyn, daran ſich ihre Liebe freut? Die Liebe iſt nur wieder in einem Ich vollkommen befriedigt. So iſt die Liebe Gottes nicht ohne ein drittes Ich in dem gemeinſamen concreten Weſen, nicht ohne den heiligen Geiſt.

Mit dieſer Dreiperſönlichkeit iſt nun aber die Bewe-

gung der Liebe Gottes auch in sich geschlossen. Darüber hinaus ist ein Gleiches in Gott nicht mehr zu denken. Jedes Neue darin wäre fremd, ebenso wie das Fehlen von einem dieser drei Personen zugleich das gesammte Wesen und Seyn beeinträchtigen würde, jede wäre nicht Liebe, nicht Gott, wäre überhaupt nicht, wenn die beiden andern nicht wären. Vater, Sohn und Geist, drei Personen in Einem Wesen — so und nur so ist Gott Liebe. Aber diese Liebe ist in jedem der drei anders; denn wie wäre sonst innerhalb desselben Wesens Gemeinschaft und wahre gegenseitige Ergänzung! Vom Vater geht sie aus, in ihm ist sie ursächlich; durch den Sohn, den der Vater liebt, tritt sie aus der Unmittelbarkeit, in der sie ruht, heraus, wird in ihm gegenständlich, offenbart sich in ihm sich selbst; der heilige Geist aber, in welchem sich des Vaters und des Sohnes Liebe begegnen, führt sie wieder zurück in ihren stillen Grund. Und so hat und schaut auch jede der drei Personen das eigne Wesen, welches Geist ist, in dem andern anders, im Vater nach seiner ursprünglichen Geschlossenheit, im Sohne nach seiner Entfaltung, im heiligen Geiste nach seiner zur Einheit wieder zurückgekehrten Fülle. Oder wenn wir nicht sowohl auf das Wesen des Geistes, welches von der Liebe offenbart wird, als vielmehr auf die Entfaltungsstufen der Liebe selbst blicken, so ist zu sagen: im Vater, der den Sohn zeugt, herrscht die Liebe als reine Mittheilung, im Sohne, der vom Vater alles nimmt und nur als Empfangender den Vater liebt, erhebt sie sich zur Theilnahme, im heiligen Geiste aber, in welchem sich Beider Liebe begegnet, vollendet sie sich zu theilnehmender Selbstmittheilung, zu ewig lebendiger Selbsthingabe, zu unendlicher persönlicher Durchdringung.

b) *schöpferische Liebe.*

So waltet die Liebe Gottes, in sich selbst unendlich befriedigt, ewig im Kreise der Dreipersönlichkeit. Sie bedarf zur eignen Seligkeit keines Weitern. Und dennoch hat sie nicht für sich bleiben wollen, sondern hat Wesen in ein Seyn geschaffen, das nicht ihr Seyn ist, um sie darin Theil nehmen zu lassen an der Seligkeit, die sie hat. Verstehen wir diese Liebe? Wir müßten selbst gottgleiche Liebe in uns tragen, um es zu können. Vermag doch kein Wesen seinen Grund zu begreifen, sonst wäre er für selbes nicht Grund, sondern eben weil es von ihm ganz umfaßt wird, muß er selbst ihm unfaßlich bleiben. So auch uns die Liebe Gottes, die uns erschaffen hat, sie ist ein Geheimniß für unsern Geist. Das Räthsel, welches für uns in der *Einheit von Nothwendigkeit und Freiheit* der Liebe überhaupt schon liegt, steigert sich hier auf's Höchste. Eine *freie* That, nicht hervorgerufen durch den bloßen Drang eignen Bedürfnisses, ist die That der Schöpfung, dieß sagt uns die Allgenugsamkeit der dreieinigen Liebe. Aber diese Freiheit kann nicht Willkühr seyn, so daß die Schöpfung ebensowohl auch hätte unterbleiben können. Wäre doch, wenn sie unterblieben wäre, die Liebe Gottes nimmer was sie ist, nicht von solcher Unendlichkeit nemlich, daß sie, wiewohl sich selbst genugsam, dennoch schafft! Eben weil sie unendlich ist, ist sie frei von jeder Wahl, ist ihr, zu schaffen, eine Nothwendigkeit.* Und doch kann diese

* So sind auch die Seligen im Himmel über jede Wahl hinaus. Sie fragen sich nicht mehr, ob sie Gott lieben wollen oder nicht, sie können nicht anders denn ihn lieben, und dennoch stehen sie dabei in reinster Freiheit. Was nun bei der Creatur, die als

Nothwendigkeit dieſelbe nicht ſeyn, durch welche ihr dreieiniges Weſen bedingt iſt. Allerdings nemlich wäre der Vater nicht, wenn der Sohn nicht wäre und umgekehrt; die Exiſtenz des andern iſt jedem nothwendig zur eignen. Wer aber wagte zu denken, daß Gott nicht ſeyn könnte, wenn die Welt nicht wäre, daß er ihrer bedürfte zu ſeiner Exiſtenz! Sollen wir nun unterſcheiden zwiſchen ethiſcher und phyſiſcher Nothwendigkeit der Liebe, und jene auf die Schöpfung, dieſe auf die Trinität beziehen? Dieß kann das Räthſel nicht löſen; denn bei eigentlich phyſiſcher Nothwendigkeit entſchwindet uns der Begriff der perſönlichen Liebe. Wir können mithin nichts anders ſagen, als daß in der Vereinigung von Nothwendigkeit und Freiheit, die immer in der Liebe iſt, bei der Trinität uns jene mehr in's Bewußtſeyn trete, bei der Schöpfung mehr dieſe, dort die Nothwendigkeit in ihr das eigentlich Bedingende zu ſeyn ſcheine, hier die Freiheit, daß wir die Nothwendigkeit hier nur auf das Weſen beziehen, dort ſelbſt auf das Seyn. Die ſchaffende Liebe Gottes aber wirklich zu verſtehen, deſſen müſſen wir uns beſcheiden.

Indem ſie aber ſchafft, was ſucht ſie dabei? Man ſagt: ihre Ehre. Dieß widerſtreitet ihrem Weſen. Suchte Gott ſeine Ehre in der Schöpfung, ſo wäre die Creatur ihm nur ein Mittel, das ihm diente für eignen Gewinn, und man könnte nicht ſagen, daß er aus Liebe die Welt geſchaffen; er hätte ſie geſchaffen aus Selbſtſucht, und wer wollte der freien Creatur es dann verdenken, wenn auch ſie ſelbſtſüchtig ihre Ehre ſuchte. Nein, ihre Ehre ſucht die Liebe nimmermehr.

ſolche allerdings Einmal eine Wahl durchzumachen hat, Ziel iſt, muß bei Gott von Anfang an wirklich ſeyn.

Die findet sie nur, und sie findet sie eben dadurch, daß sie sie nicht sucht. Was sie sucht, ist die Seligkeit der Geschöpfe, die sie schafft; denn da sie in sich selbst selig ist, kann sie in ihrem Drang sich mitzutheilen nur wieder Seligkeit mittheilen wollen. Und diese theilt sie mit, indem sie ihr eignes Liebeleben in die Creatur ausströmt. Indem nun aber so die Geschöpfe das Leben Gottes in sich creatürlich widerspiegeln, und mit der gleichen Liebe sich wieder gegen ihn dankend neigen, mit welcher er sich zu ihnen niedergelassen hat, so findet Gott allerdings seine Ehre in der Creatur, aber nicht weil er darin seinen Gewinn, sondern weil die Creatur darin ihr Glück hat, er findet sie als Frucht seiner Selbsthingabe, nicht als Zweck seines Thuns.

Nur als Liebe vermag Gott auch wirklich zu schaffen; denn die Liebe und nur sie ist schöpferisch. Zwar liegt die schaffende Kraft zunächst im Geiste, der, wie wir gesehen, nicht naturlos, sondern die wahre Einheit von Person und Natur ist. Aber die Liebe ist's, die den Geist bewegt, und wohin der Geist sein Innerstes wendet, dahin nur strömt seine Macht aus. Wäre nun für Gott die Creatur nur Mittel, er selbst sich aber Zweck, wäre mithin nicht die Creatur das, was er in Wahrheit sucht, sondern er selbst, so würde er auch nur sich selbst immer setzen können, nimmermehr aber eine Creatur. Indem Gott aber wirklich die Creatur will, das Innerste seines Geistes also, worin die schöpferische Kraft liegt, auf sie gerichtet ist, so entsteht die Creatur, die er liebt, sie entsteht eben durch seine Liebe. Dasselbe Gesetz finden wir in all unserer Erfahrung ausgesprochen. Das Nachbild göttlichen Schaffens, die menschliche Erzeugung, ist sie nicht ein Akt der Liebe? Dagegen der Egoismus, thut er anderes, als das

Erzeugte zerstören? Oder treten wir auf das Gebiet des Geistes: von wem sind alle Ideen, alle unmittelbar befruchtenden und segnenden Ideen ausgegangen? nicht von der Liebe? und der Egoismus hat sie nur verkehrt, hat höchstens mittelbar und auf polemischen Wege, im Grunde wider seinen Willen, ihnen zur Erscheinung geholfen?

Der Sohn aber ist die ewige Offenbarung der Liebe Gottes; deßhalb ist es der Sohn auch, der die Schöpfung in Gott vermittelt. Indem der Vater den Sohn liebend anblickt, und in demselben ihm die ganze Herrlichkeit des Wesens, das er mit dem Sohn und dem heiligen Geiste gemein hat, aufgeht, da ist's, daß in seinem Geiste der Gedanke entsteht, solcher Herrlichkeit auch außer sich ein selbständiges Leben zu geben, damit dieselbe als Creatur, des Sohnes Bild in sich tragend und von der Liebe desselben im eignen Grunde bewegt, sich ebenfalls der Seligkeit freue, die er hat in der liebenden Vereinigung mit dem Sohne. Und wenn im Sohne der Vater den Liebesreichthum des eignen Wesens erschaut, durch wen anders könnte er ihn zur äußern Verwirklichung bringen, als wieder durch denselben Sohn, der als wesentliches Offenbarungsprincip (λόγος) in Gott nothwendig auch nach außen seine vermittelnde Stellung und Thätigkeit fortsetzt? In dem Sohn der Liebe, im Bilde desselben, und durch den Sohn der Liebe, durch seine Offenbarungsmacht, ist die Welt geschaffen, deren Idee aus der Tiefe der göttlichen Liebe gequollen ist, und zu deren Verwirklichung auch nur dieselbe Liebe die schöpferische Machtfülle des Geistes zu erschließen vermocht hat (Joh. 1, 1 ꝛc.; Col. 1, 16. 17).

2) Creatürliches Bild Gottes: der Menſch.

a) Weſen.

Indem die göttliche Liebe ſchaffend ihr eignes Weſen abbildlich außer ſich darſtellte, that ſie es in der Weiſe, daß ſie den in ihr beſchloſſenen unendlichen Reichthum in die Mannichfaltigkeit ſeiner Momente zerlegte und in einem Neben- und Nacheinander ausbreitete. Die Fülle der Natur, darauf der göttliche Geiſt ruht, hat Gott abbildlich dargeſtellt in der geſchaffenen Naturwelt mit ihren unendlich vielen Exiſtenzweiſen und Stufen, ſein Perſonleben im Unterſchied und Gegenſatz von ſeinem Naturleben (während beides in Gott ſelbſt Eins iſt), ſomit das Leben ſeines Geiſtes nach der blos idealen Seite in der Geiſter- oder Engelwelt mit ihren uns unbekannten Ordnungen. Doch wollte er dieſe Gegenſätze und mit ihnen den in ihnen ausgeſprochenen Reichthum auch wieder zuſammenfaſſen in Einem Geſchöpfe, das vollkommen ſein Weſen widerſpiegelte, das wahrhaft ſein Bild wäre. Dieß iſt der Menſch, die Krone der Schöpfung, an welcher die Luſt der *σοφία* (der Idealwelt des göttlichen Geiſtes) war, als ſie vor Gott ſpielete und der Werkmeiſter war bei ſeinem Thun (Spr. 8, 30. 31). Der Menſch iſt als Perſönlichkeit geſchaffen, als reale creatürlich abbildliche Darſtellung Gottes, welcher Geiſt iſt. Der Naturwelt iſt das perſönliche Weſen noch fremd, weil ſie ganz in die Leiblichkeit verſenkt iſt, weil ihr die reine, freie Geiſtigkeit abgeht; ebenſo bringt es auch die Engelwelt nicht zu voller perſönlicher Exiſtenz, weil ſie, eigner Naturbaſis entbehrend, in ein mehr abſtraktes, allgemeines Leben gewieſen iſt. Der Menſch aber iſt wirkliche Perſönlichkeit, da er, ruhend auf individueller Natur, ſich in

derſelben zugleich wahrhaft zu faſſen und zu beſtimmen vermag, und ſeine Aufgabe als Perſönlichkeit iſt die, durch freie, völlige Aufnahme ſeiner Natur in das Weſen des Geiſtes wahrhaft Gottes Bild in der Creatur widerzuſpiegeln, d. h. concreter (creatürlicher) Geiſt zu werden.

b) Begabung.

So lange der Menſch in der Entwicklung der Zeitlichkeit ſteht, iſt dieſer Gegenſatz in ihm noch nicht überwunden, ſondern weil er als Creatur ſeine Natur nur als eine gegebene und dazu ihm aufgegebene hat, daß er ſie ſelbſt jenem Ziele zuführe, wozu ſie in ſich Anlage und Trieb trägt, ſo lebt er fort und fort in einem innern Kampf, welcher dann erſt enden wird, wenn auch der Leib ganz in das Weſen des Geiſtes wird verklärt ſeyn (1 Cor. 15, 44 f.). In Folge dieſes Gegenſatzes und Berufes kann ſich die in ſeinem Weſen beſchloſſene Kraftfülle nur nach und nach entfalten, und entwickelt ſich eben im Widerſtreit, um am Ende zur höheren, ſelbſterrungenen Einheit wieder einzukehren. Dieß gilt, wie von allen Kräften, ſo inſonderheit von den dem Perſonleben pezifiſch eigenthümlichen, mit demſelben in der Creatur erſt auftretenden.

α) Vernunft, Wille, Gewiſſen.

Die Perſönlichkeit erhebt ſich als ein Wunder aus dem Gebiete des Exiſtirenden. Während alle übrigen Weſen blindlings einem Geſetze folgen, das ſie mit verborgener, unwiderſtehlicher Gewalt treibt, ſo ſteht die Perſönlichkeit dieſem Geſetze klar und frei gegenüber, ſie kann ſich in ihrem eignen Selbſt erfaſſen, und es ſteht in ihrer Macht, aus dieſem ihrem eignen Selbſt heraus, ohne äußern oder innern Natur-

zwang sich eine Lebensrichtung zu geben. Um sich in ihrem Selbst, unterschieden von den übrigen Wesen, nun wahrhaft zu erfassen, muß sie die Idee ihrer selbst und mit ihr alles Seyenden in sich tragen, und sie kann sich im Selbstbewußtseyn nicht anders vollenden, als daß sie diese Ideen und ihre Erscheinung geistig durchdringe und zu ihrem freien Eigenthum erhebe. So eignet der Persönlichkeit nothwendig Erkenntniß, wofür Vernunft das entsprechende Organ des Geistes ist.* Auf diesem Vermögen, sich ein Objekt und dessen Idee mit klarem Bewußtseyn gegenüberzustellen, ruht unmittelbar ihre Fähigkeit, in Beziehung auf dieselben mit bestimmten Zwecken sich zu bethätigen: die Persönlichkeit besitzt als vernünftiges Wesen zugleich Wille, vermag wahrhaft zu handeln. Und indem sie sich vollenden will, kann sie es mithin nicht anders, als daß sie zugleich nach allen Beziehungen ihrer Existenz sich eine festausgeprägte Selbstbestimmung gebe. Aber die Persönlichkeit ist in ihrer Freiheit keineswegs gesetzlos. Wie sie zur eignen ethischen Idee sich immer stellen möge, diese bleibt unverrückt in ihr, und giebt sich ihr in unmittelbarer Weise mit unabweisbarer Gewalt ohne Aufhören zu erfahren. Wir nennen diese Thätigkeit des Geistes Gewissen. Wohl wird auch im Gefühl der Mensch das Wie seines Thuns und

---

* Die Organe des Geistes dürfen nicht als einzelne Theile in ihm verstanden werden. Dieß wäre eine sehr mechanische Anschauung. Sondern der Geist ist eine lebendige Einheit, untheilbar, aber mit einer unendlichen Mannichfaltigkeit der Beziehungen nach Innen und Außen. In jeder derselben wirkt der Eine ganze Geist, wiewohl zunächst nur auf eine bestimmte Weise. Die Grundbeziehungen nun und Hauptoffenbarungsweisen desselben pflegt man Organe, Vermögen ꝛc. zu nennen, an welchen Sprachgebrauch auch wir uns hier angeschlossen haben.

Seyns inne, und zwar bis in die tiefſten wie höchſten Regionen ſeines Weſens, aber er wird es hier nur inne, ſo wie daſſelbe zu den eben gegenwärtigen, ſey es gefunden oder falſchen Bedürfniſſen ſeiner Natur in Verhältniß ſteht. Während es hier ſonach der wirkliche Menſch iſt, welcher in Folge von Eindrücken ſich regt, iſt es dort der wahre, der ideale Menſch, und nur vorübergehender Weiſe kann das übermächtige Gefühl (wie z. B. in Anfechtungen) oder der trügeriſche Verſtand übergreifend die klare Objektivität des Gewiſſens trüben. Dieſe Thätigkeit des Gewiſſens begleitet den Menſchen durch alle ethiſche Entwicklungsſtufen, und wird um ſo zarter, lebendiger und intenſiver, je höher ſeine Entwicklung gediehen iſt.

β) Einheit derſelben im Gemüth.

Doch verſtünde der das Weſen der Perſönlichkeit noch nicht vollkommen, der in ihr blos dieſe dreifache Offenbarungsweiſe von Vernunft, Wille und Gewiſſen erkannt hätte. Es fehlte ihm noch der wahre Lebensgrund der Perſönlichkeit, der Ausgang und das Ziel all ihrer Selbſtoffenbarung. Dieß innerſte Leben der Perſönlichkeit iſt das Gemüth. Man hat dieſem Worte wiſſenſchaftlichen Werth abſprechen wollen; aber mit Unrecht, da ſein Weſen und ſein Verhältniß zu den andern Kräften ſich beſtimmt ausſprechen und begrenzen läßt. Was es charakteriſirt, iſt nemlich für's erſte, daß perſönliches und natürliches Leben in ihm auf's innigſte verflochten ſind. Im Denken reißt ſich der Geiſt des Menſchen in gewiſſem Maße los von der Natur, darauf er ruht, ihrer nicht achtend, und in ſeiner Willensbethätigung tritt er ſelbſt in offenen Kampf mit ihr. Aber wenn das Kind mit dem erſten klaren

Liebesblick die Mutter anschaut, oder wenn der Christ nach heißen Kämpfen wider innere und äußere Feinde in die Liebesarme seines Heilandes sich wirft, da ist es eine Hingabe des gesammten, ungetheilten Wesens, ein Akt tiefen Sehnens des Geistes ruhend auf gewaltigem Zuge der Natur. Für's zweite begegnet uns im Gemüthe, was damit eng zusammenhängt, die Einheit theils von Passivität und Aktivität, theils von jenen persönlichen Vermögen: Vernunft, Wille und Gewissen selbst. Man darf nemlich Gemüth nicht mit Gefühl verwechseln. Lust und Schmerz, die Grundformen des Gefühlslebens, sind leidentliche Zustände, welche mit Erhebung des Willens und Anspannung der Thatkraft im Leben wechseln, davon wenigstens als blos begleitende Momente sich bestimmt unterscheiden und jeder intellektuellen und ethischen Bethätigung selbst ermangeln mögen. Dagegen sind Buße, Glaube, Liebe und die andern Zustände des Gemüths ebenso leidend und thätig zugleich, als sie intelligenten und ethischen Charakter tragen; denn sie bergen in sich die Anfänge höheren Erkennens in Form der Idee, welche der Seele inwohnt und vorschwebt, sie bezeugen im Verlangen, welches dieselbe dabei bewegt, ein selbstthätiges, lebenskräftiges Ringen, und wem träte es nicht entgegen, wie selbst ein festes Maß und die verborgene Zucht eines heiligen Gesetzes darin waltet (Hebr. 11, 1)! Aus dieser ungetrennten, ruhevollen Einheit, nach welcher das Gemüth die erkennende, bewegende und gesetzübende Thätigkeit des Geistes in sich geschlossen trägt, gehen dieselben im Prozeß der persönlichen Selbstenthaltung hervor, sondern sich scharf gegenseitig ab und treten ringend einander gegenüber, damit der Mensch in allen seinen Lebensverhältnissen nach Innen und Außen eine selbsteigene, feste Stellung gewinne; nach

Erreichung einer jeweiligen Stufe aber schließen sie sich im Gemüthe zu harmonischem, ruhigen Ineinandersein wieder zusammen, gleichwie ihnen im Gang der Entwicklung selbst ihr volleres Leben fortwährend aus ihm zufließt. So besitzt der Mensch im Gemüthe die eigentliche Innerlichkeit seines Wesens, seinen eignen persönlichen Lebensschatz, aus welchem er jeden wahren Gehalt, jede warme Fülle seines Thuns schöpft, und darin er jeden wesentlichen Gewinn und jede edlere Frucht seines Thuns wieder zurück- und aufnimmt.*

c) Zusammenhang der Begabung mit der Bestimmung.

α) Gemüth als Organ für persönliche Gemeinschaft.

Eben hiemit erweist sich das Gemüth zugleich als das eigentliche Organ für persönliche Gemeinschaft. Wie im Gemüthe das Natur- und Personleben verschlungen sind, so, haben wir oben erkannt, ist die wahre Gemeinschaft ebenso frei als sie zugleich auf dem Grunde innerer Nothwendigkeit ruht; und wie im Gemüthe der Mensch die unmittelbare Totalität seines geistigen Daseyns besitzt, sein eigentliches Selbstleben führt, so ist das Leben der Gemeinschaft die unmittelbarste, wesentlichste Bestimmung der Persönlichkeit. Achtung

* Die heilige Schrift stellt das Verhältniß von Erkenntniß, Wille und Gewissen zum Gemüth in der gleichen Weise dar, wenn sie, wie den Willen, so die Gedanken (Ps. 14, 1; Röm. 1, 21; 2 Cor. 4, 6) aus der καρδία kommen läßt und auch das Zeugniß des Gewissens in dieselbe setzt (Röm. 2, 15; Hebr. 10, 22; 1 Joh. 3, 19—21). Zwar entspricht καρδία nicht ganz unserm Worte Gemüth, aber die Sprache des Alterthums hat eben dafür keinen vollbezeichnenden Ausdruck, weil erst im deutschen Volke die wahre Innerlichkeit und im Christenthum die wahre Einheit des geistigen und natürlichen Lebens zur Erfüllung gekommen ist.

und Liebe, die Hauptmomente des Gemeinschaftslebens, sind auch die wesentlichen Zustände des Gemüths, und der Gemüthlose wird sich höchstens zu Höflichkeit und Gefälligkeit erheben, die Empfindungen der Achtung und Liebe aber werden ihm immer fremd bleiben.

Natürlich hat um dieses Zusammenhangs willen das Leben der Gemeinschaft dieselbe Stellung und Bedeutung für die gesammte Entwicklung und Bildung der Persönlichkeit als das Gemüth für die übrigen Kräfte derselben. Das Leben der Gemeinschaft ist das Erste, was sich im Menschen zu regen beginnt, und zugleich das Höchste, in welchem sich alle persönliche Selbstbethätigung wieder zusammenschließt. Liebend hängt das Kind bereits an der Mutter, und sehnend fühlt sich ein Herz nach Oben gezogen, bevor der Geist noch über menschliche und göttliche Liebe nachgedacht und derselben durch eigenes Thun sich würdig zu machen den Entschluß gefaßt hat. Was in dieser Unmittelbarkeit des Daseyns beschlossen liegt, will dann in seine Unterschiede und Gegensätze auseinandergehen. Der Geist tritt mit bestimmter Selbstunterscheidung der Welt, der Menschheit und Gott, in deren Leben er sich erst nur verflochten fühlt, gegenüber, um durch klares Erkennen derselben mächtig zu werden, er sucht, ein selbsterwähltes Ziel verfolgend, durch Wort und That für oder gegen dieselben seinen Einfluß geltend zu machen, und erfährt dagegen in seinem innern und äußern Leben von daher eine dem Wie seiner Selbstbethätigung entsprechende Rückwirkung. Aber wenn das Leben der Persönlichkeit nach dem ganzen Reichthum der in und außer ihr liegenden Verhältnisse sich entfaltet hat, so verharrt es nicht in der Kampfesarbeit mit den darin gegebenen Gegensätzen, sondern Ende und Ziel desselben

iſt vielmehr kein anderes, als daß ſich der Menſch in ruhevoller Einheit des geſammten Weſens mit Gott, Menſchheit und Welt, darin er vor ſeiner ſelbſtändigen Entwicklung ſich vorgefunden — doch nun in Kraft und mit dem Schatz der ſelbſtthätig errungenen Lebensfülle — wieder zuſammenſchließe. Oder giebt es eine edlere Frucht männlicher Charakterreife, als daß der Menſch, von ſich ſelbſt frei geworden, mit klarem Sinn und mit der ungetheilten Kraft ſeines innern Lebens Gott und denen liebend lebe, unter welchen ihm ſein Beruf zugewieſen iſt? Auf's deutlichſte ſpricht dieß die Schrift aus, wenn ſie als höchſte Forderung, mithin als Ziel und Ideal des Menſchen es hinſtellt: Gott zu lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüth und aus allen Kräften, und ſeinen Nächſten als ſich ſelbſt.

β) Die perſönliche Gemeinſchaft als Quell der intellektuellen, ethiſchen und juridiſchen Entwicklung.

Wie das Leben der Gemeinſchaft Anfang und Ziel aller perſönlichen Entwicklung iſt, ſo quillt dieſe auch fortwährend aus ihm als aus ihrer natürlichen Quelle. Denn worauf anders beruht alle Erziehung als auf dem unmittelbaren Einfluß überlegener, gereifterer Perſönlichkeiten, als auf der innigen Vereinigung mit denſelben von Seite des Pfleglings! Nur liebend und vertrauend lernt das Kind vom Lehrer. Nur durch bewunderndes Anſchauen edler Charaktere bildet und ſtärkt ſich ſeine moraliſche Kraft. Ein Lernen ohne Demuth und Liebe dagegen iſt äußerlich, hohl und unfruchtbar. Und ein grundſätzliches Handeln nach bloßem Geſetze erzeugt nichts Lebenskräftiges, vermag zu freudiger Begeiſterung nicht fortzureißen. Ja mehr noch als dieß:

die wahre Erkenntniß, iſt ſie im Grunde nicht ein liebendes Eingehen in den Geiſt, der dieſelben Gedanken vorgedacht hat,* und das Thun des Guten, iſt es nicht eine freudige Verehrung des Willens, aus dem das Gute ſtammt? Denn das Zufällige und Geſtaltloſe kann der Menſch nicht erkennen, ſondern das nur, worin der Geiſt eines Erkennenden ſein Weſen ausgeprägt hat, und dieſes eigentlich, nicht die leere Form und die ſchwere Materie, ſondern der Geiſt, der beides belebt und nach ſeiner Eigenthümlichkeit geſtaltet, iſt's, was das Objekt meines Erkennens bildet. Wen deßhalb ein innerer Zug der Verwandtſchaft nicht mit dieſem Geiſte verbindet, der wird auch deſſen Werke nicht verſtehen; und andrerſeits lehrt die Erfahrung auf dem Gebiete der Wiſſenſchaft nur zu überzeugend, daß der Verſtand allzeit das finde und beweiſe, wornach das Herz verlangt (1 Joh. 4, 8). Ebenſo wenn ich etwas will, folge ich im Grunde nur einem andern, hinter dem Gegenſtand liegenden Willen, welcher den meinigen durch den Gegenſtand anzuziehen und für ſich zu gewinnen ſucht. Und es iſt auch hier das, was ich will und ſuche, nicht das Objekt ſelbſt, ſondern das Weſen des perſönlichen Geiſtes, welcher aus der Eigenthümlichkeit des Objekts mich anſpricht. Daher kommt es denn, daß der innerſte Grund der Perſönlichkeit vom Erkennen und Wollen rückwirkender Weiſe auch wieder beſtimmt und gebildet wird. Alle wahre Weisheit nemlich macht demüthig und frei von dem Eignen, und je mehr zwei Seelen in ihr wachſen, deſto enger verſchmelzen ſie ſelbſt durch ſie mit einander, während dagegen

---

* Vergl. die ſprachliche Identität von Erkennen und dem Liebesakt des Zeugens (γινώσκω, יָדַע).

falſche Weisheit durch Hochmuth entzweit. Deßgleichen je lauterer und energiſcher zwei Seelen nach dem gleichen hohen Ziele ſtreben, deſto ſtärker ziehen ſie ſich an, deſto unauflöslicher wird ihr Bund. Und was dient mehr, die organiſche Einheit eines Staates zu befeſtigen, als die Pflege ſittlichen Sinnes unter ſeinen Bürgern!

Was von der intellektuellen und moraliſchen Seite des menſchlichen Lebens gilt, gilt auch von der juridiſchen. Auch das Recht ruht ganz auf Gemeinſchaft, das natürliche auf der natürlich geſetzten, das höhere auf der freien Gemeinſchaft der Liebeseinigung. So hat das Kind rechtlichen Anſpruch an das Vermögen des Vaters, und den im gleichen Lande Gebornen kommt das gleiche Heimathsrecht zu, weil die natürliche Geburt das Kind mit dem Vater, die Landesgenoſſen unter ſich zu Einem Ganzen verbindet. Doch iſt dieß nur das rein äußere Recht, nur die allgemeine Rechtsgrundlage, auf welchem ein freieres, höheres Recht ſich aufbauen ſoll. Es wird nemlich die Stellung eines Kindes in der Familie um ſo intenſiver und wahrer, ſeine rechtliche Stellung darin, daß ich ſo ſage, immer rechtlicher, je mehr es in freier voller Hingabe mit den Eltern innerlich zuſammenwächſt, wie es denn auch die Rückwirkung davon, oder, um es juriſtiſch auszudrücken, den Lohn dafür in dem erhöhten Gemeinſchaftsgefühl unbeſchränkten gegenſeitigen Austauſches inne wird. In derſelben Weiſe begründet ſich ein Bürger durch die Verdienſte, die er ſich um das Gemeinweſen erwirbt, einen höheren Rechtsanſpruch in ſeiner Stadt, wenn ihm derſelbe auch nicht in feſten äußern Berechtigungen zuerkannt wird, ſondern nur in dem Bewußtſeyn ſeiner Mitbürger unter der Form allgemeiner Hochachtung und Dankbarkeit lebt.

Immer, wie mein natürliches Eintreten in ein Ganzes und meine natürliche Stellung darin eine entsprechende Rückwirkung desselben auf mich zur Folge hat, die mein Recht ist, so verursacht meine freie, innerlichere Hingabe an dasselbe eine freie, innerlichere Rückbeziehung desselben auf mich, die eine Verinnerlichung und Erhöhung des Rechtsverhältnisses zu nennen ist. So ist's auch in der Stellung des Menschen zu Gott. Das Gewissen, das Organ für das Rechtsverhältniß der persönlichen Creatur zu Gott, ist in der Weise seiner Bezeugung abhängig von der Gemeinschaft, welche zwischen dem Menschen und Gott besteht. Man muß nemlich die Grundstimmung des Gewissens von seinen einzelnen Urtheilen wohl unterscheiden. Diese beziehen sich blos auf die einzelnen Willensäußerungen, jene aber ist durch die Stellung der ganzen Persönlichkeit zu Gott bedingt. Ist der Mensch nun im innersten Grund seines Wesens, im Gemüth, von Gott geschieden, so nimmt auch das Zeugniß des Gewissens die Form des Geschiedenseyns an, welche wir im „du sollst" erkennen. Dagegen wenn der Mensch in seinem Gemüthe sich Gott wieder ergeben hat (was übrigens nur auf Grund göttlicher Versöhnung geschehen kann), so waltet hinfort das Zeugniß der Versöhnung im Gewissen, ob sich auch in Bezug auf die einzelnen widergöttlichen Regungen der Natur die obige Form des Zeugnisses noch geltend mache.

3) Liebe Gottes gegen den Menschen.

In dieses Leben der Gemeinschaft, zu welchem der Mensch als Persönlichkeit geschaffen ist, und woraus all seine Bildung, seine intellektuelle, ethische und juridische erwächst, tritt nun

Gott selbst auch mit dem Menschen ein. Zwar ruht Gottes Liebe auf allen Geschöpfen, weil sie alle als sein Werk Spuren seines Bildes an sich tragen. Aber Gottes Bild selbst unter den Geschöpfen ist nur der Mensch, und deßhalb ruht seine Liebe nicht blos in beschränkter Weise auf ihm, wie auf den übrigen Geschöpfen, sondern der Mensch, und er allein ist's, in dem sie ruht, d. h. dem sie sich in der völligen Ungetheiltheit ihres Wesens hingiebt. Als Persönlichkeit seiner selbst bewußt und mächtig wie Gott, und dadurch fähig, ihn zu erkennen und zu lieben, zugleich aber auch theilhaftig wie Gott einer eignen an den mannichfaltigsten Kräften reichen Natur, und dadurch vermögend, ihn in seinen Produktionen nachzuahmen — wenn auch dieß alles nur in creatürlich modificirter und beschränkter Weise — steht er auf einer Höhe der Creatürlichkeit, wo Gott nichts vor ihm verbirgt und verschließt, sondern sich ihm giebt für Geist, Herz und Sinn in der ganzen Fülle seines Wesens und Wirkens, damit auch der Mensch in gleicher Weise sich ihm wieder gebe in Allem, was er denkt, fühlt, will und thut. Verfolgen wir diese Bewegung der göttlichen Liebe gegen den Menschen weiter, wohin führt sie uns? Die Liebe Gottes ist unendlich, unendlich in ihrer Erhabenheit und in ihrer Demuth. Indem sie bei ihrer Selbsthingabe an den Menschen sich selbst in ihrer individuellen Natur und Würde bewahrt, steht sie diesem nicht blos überhaupt als ein Gegenstand der Verehrung gegenüber, wie die wahre Liebe kraft ihrer lautern Selbstmittheilung des innern Adels ja nie entbehrt, sondern weil selbst die Existenz des Menschen unbedingt in ihr gründet, so steigert sich für ihn diese Würde zur absolut normirenden Auktorität seines gesammten Wesens und Willens, und

bleibt in jeder ihrer Bewegungen, auch in ihrer tiefſten Herablaſſung, für ihn Gegenſtand vollkommener Anbetung. Wie aber die Erhabenheit ihrer Selbſthingabe, ſo iſt auch die Demuth in derſelben unendlich. Die Liebe ſucht in ihrem Drang nach vollkommener Einigung (innerhalb der das eigne und fremde individuelle Selbſt bewahrenden Schranke) ſich dem Andern und den Andern ſich möglichſt gleich zu machen. Darin ſind der creatürlichen Liebe nun ſehr beſtimmte Grenzen geſetzt. Mag ſie noch ſo innig alles Leid des Andern mit dieſem fühlen, mag ſie ſelbſt, vom eignen Glück im Anblick ſeines Unglücks gedrückt, in daſſelbe ihm nachfolgen — die Natur des Andern, darin er leidet, annehmen, das kann ſie nicht, weil ſie darüber keine Macht beſitzt, ſo wenig Macht über fremde Natur beſitzt, daß ſie ſelbſt die eigne nur als eine gegebene hat. Aber für die göttliche Liebe ſind dieſe Grenzen nicht vorhanden. Weil ſie das Weſen des Menſchen, den ſie geſchaffen und nach ihrem Bilde geſchaffen hat, vollkommen verſteht, umfaßt, durchdringt und beherrſcht, ſo kann ſie in ihrer Hingabe an ihn ſo weit gehen, daß ſie mit ihrem eignen Ich darein ſich ſenkt, daß ſie die Natur deſſelben annimmt, daß ſie Menſch wird. Ebenſo kann ſie auch den Menſchen in einem Maße ihrer eignen Natur theilhaftig machen, als dieß menſchlicher Liebe gleichfalls nicht vergönnt iſt. Zwar vermag der Menſch nicht die Natur Gottes wirklich anzunehmen, wie Gott die ſeinige; dieß überſchreitet die Grenzen creatürlicher Bedingtheit. Aber dadurch daß die göttliche Liebe in das menſchliche Weſen ſelbſt eingeht, macht ſie ſich wenigſtens in dieſer Exiſtenzform dem Menſchen verwandt und zugänglich, und er kann nun von ihrem Weſen ergriffen, kann Gott ähnlich, göttlicher Natur theilhaftig, kann ver-

gottet werden (1 Petr. 2, 4). So müßte also Gott jene unendliche Liebe, welche er wirklich ist, nicht seyn, wenn er nicht diese tiefste ihm mögliche Selbsthingabe vollziehen wollte, wenn er nicht, als er den Menschen nach seinem Bilde schuf, zugleich als Ziel dieser Schöpfung die Menschwerdung seiner selbst und die Vergottung (nicht Gottwerdung) des Menschen gesetzt hätte.

Dieses Ziel ist jedoch nicht ein rein in der Zukunft liegendes, sondern mit seinen Wurzeln steht es in der Ewigkeit selbst, daraus die Schöpfung hervorgegangen. Indem der Sohn den väterlichen Liebesrathschluß der Schöpfung aufnimmt und vollzieht, so senkt er sich mit der ganzen Kraft der Liebe, die der Weltschöpfung Grund ist, von Ewigkeit an in die Idee der Menschheit, darauf des Vaters Wohlgefallen ruht, also ein, daß dieselbe gar nicht anders besteht noch von uns zu erkennen ist, als in dieser Liebeseinigung des Sohnes mit ihr. Der Mensch ist seiner Idee nach diejenige Creatur, welche als vollkommnes Bild Gottes in Ewigkeit wie Gegenstand so Träger der in unendlicher Theilnahme und Mittheilung an die Creatur sich hingebenden Liebe Gottes ist. Die Menschwerdung Gottes ist mit der Idee der Menschheit selbst gegeben. Und ebenso ist die Vergottung der Menschheit als die damit gesetzte andere Seite derselben von Ewigkeit an in ihr begriffen; denn der Vater schaut die Menschheit, seine creatürliche εἰκών und δόξα (1 Cor. 11, 7) nicht anders als in wesentlicher Einheit mit seiner göttlichen εἰκών und δόξα (Col. 1, 16. Hebr. 1, 3), wie er sie denn auch vor Grundlegung der Welt dazu erwählt hat, von dem Liebesleben des Sohnes durchklärt vor ihm zu leuchten im reinen Bilde seines Wesens

(Eph. 1, 4). Ja, da der Menſch die innere Vorausſetzung aller übrigen Creatur iſt, die, im Bilde des Menſchen geſchaffen, ihr weſentliches Ziel in ihm hat, ſo ruht die Liebe Gottes auf der übrigen Creatur nur, inſofern dieſe Liebe ſich weſentlich in die Idee des Menſchen eingeſenkt hat, es iſt die Liebeseinigung des Sohnes mit der Menſchheit, die ewige, ideelle Menſchwerdung Gottes, die Vorausſetzung aller Creatur überhaupt, was die Schrift meint, wenn ſie den Sohn den *πρωτότοκος πάσης κτίσεως*, die *ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ* (Col. 1, 15; apoc. 3, 14) nennt.*

Wenn hier übrigens die ewige Menſchwerdung des Sohnes Gottes eine ideelle genannt und geſagt wird, daß er ſich in die Idee der Menſchheit nach der unendlichen Selbſthingabe ſeiner Liebe eingeſenkt habe, ſo iſt dieſe Idee keineswegs als ein Abstractum und die ideelle Menſchwerdung als ein der Zeit nur vorausgehender Beſchluß einer künftigen Menſchwerdung zu faſſen. Sind ſchon die Ideen, die der Menſchengeiſt erzeugt, etwas ſehr Weſentliches, die bewegende Macht aller geſchichtlichen Entwicklung, die innere Wahrheit aller Produktionen der Menſchheit, ſo gilt dieß in noch viel höherem Maße von den Ideen Gottes. Sie ſind Geiſt und Leben ganz und gar, und jedes Beſtehende hat ſein Leben nicht blos

---

* Ebenſo gelten die Ausſagen der heiligen Schrift, daß *ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα, τὰ πάντα δι αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται* und *αὐτός ἐστι πρὸ πάντων καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκε* (Col. 1) vom Sohne Gottes nicht blos nach ſeinem reinen Gottſeyn, ſondern von ſeiner Menſchheit nicht minder, wie ſchon daraus zur Genüge erhellt, daß unmittelbar vorher von demſelben *υἱὸς τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ* das „*ἐῤῥύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους*“ und unmittelbar nachher das „*ἐστὶν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας* ausgeſagt iſt, was offenbar nur dem Menſchgewordenen eignet.

aus dieſer in Gott ruhenden Idee, ſondern in Form des Geiſtes, der jedem Geſchaffenen belebend inwohnt, trägt es dieſelbe zugleich als ſein wahres Leben im innerſten Grunde ſeines Weſens mit der Beſtimmung, ſich von ihr ganz durchleuchten zu laſſen, ſich mit ihr zu weſentlicher Einheit zuſammenzuſchließen. So iſt es auch mit der ewigen Menſchwerdung des Sohnes Gottes: ſie iſt keine blos abſtrakte, ſondern eine weſentliche Einigung mit der Menſchheit in Kraft ſeiner unendlichen Liebe, und ohne ſie wäre die zeitliche Menſchwerdung etwas Vereinzeltſtehendes, ſeiner Wirkung nach Vorübergehendes.*

Andererſeits aber hört durch dieſe ewige Menſchwerdung die zeitliche nicht auf, nothwendig zu ſeyn; vielmehr wie es der göttlichen Liebe nicht genügte, in ſich die Idee der Welt nur zu erzeugen, ſondern wie ſie dieſer in ihrem Geiſte ruhenden Idealwelt auch eine äußere, zeitliche Exiſtenz zu eigner Entwicklung gab, ebenſo iſt es mit ihrer Menſchwerdung. Das Göttliche für ſich zwar bedarf der zeitlichen Entwicklung nicht, weil es ſich in der Fülle ſeines Weſens, die es ſich ſelbſt gegeben, unmittelbar ganz zu faſſen vermag. Nur die Creatur bedarf ihrer; denn nicht anders als auf allmählichem Wege kann ſie des Reichthums ihrer Idee ſich bewußt und mächtig werden, und erſt wenn ſich ihr dieſelbe in ihre Momente nach einander zerlegt hat, vermag ſie ſich mit ihr zu ruhevoller, allſeitig vollendeter Selbſtdarſtellung zuſammenzufaſſen. Wollte mithin Gott die Creatur ihres eignen Lebens voll ſich freuen laſſen, ſo mußte er ſie in das Nacheinander zeitlicher

---

* Vergl. Hamberger „Gott und ſeine Offenbarungen“ S. 242, ein zu wenig beachtetes, an tiefen Gedanken reiches Buch.

Entwicklung hereinsetzen. Ebenso aber nun wenn Gott in wesentliche Einheit mit seinem geschaffenen Ebenbilde eingehen will, so muß diese von ihm angenommene Menschheit, wie alles Creatürliche, dessen Prototyp sie selbst ist, aus der keimlichen Einheit der Idee in die zeitliche Entfaltung ihres Lebens überschreiten, um nach deren Abschluß zu der nun concreten, mit That und Geschichte erfüllten Einheit wieder einzukehren. Welcher Art freilich diese zeitliche Menschwerdung ohne zwischeneingekommene Sünde gewesen wäre, ist menschlicher Erkenntniß zu schwer zu bestimmen, hat als rein hypothetische Frage auch kein Gewicht. Jedenfalls hätte sie nicht in Leid und Schmach, sondern ungeachtet aller Herablassung in Freude und Herrlichkeit stattgefunden. Aber so viel ist gewiß und von Bedeutung, daß, da aller Lebensbewegung der peripherischen Glieder die Einsenkung der centralen Lebenskraft in dieselbe vorausgehen muß, und mit der Selbsterniedrigung des Hauptes die Erhöhung der Glieder gleichen Schritt hält, nur durch sie dem Menschen jene vollkommene Liebe zu Gott und aller Creatur Gottes kann eingepflanzt werden, dazu er berufen ist. Und nur in Kraft dieser persönlichen Vollendung kann dieselbe verklärende Macht der Liebe von ihm als μικρόκοσμος auch auf die ganze ihn umgebende Welt, darin er als μικρόθεος steht, ausströmen, damit sie, welche die äußere Fülle des Reiches Gottes bildet, in ihrer Weise an der Seligkeit und Herrlichkeit derselben Theil habe, und so Alles unter dem Einen Haupte befaßt sey, welches die wesentliche Liebe ist (Eph. 1, 10).

Dritter Abschnitt.

Die Liebe Gottes in Christo.

1) Sünde.

Von diesem Reiche Gottes, in dessen Gemeinschaft der Mensch nach bestandener Versuchung allmählich bis zu dem bezeichneten Ziele der Vollendung fortgeschritten wäre, löste sich der Mensch, wenn zwar nicht in primitiver Weise, doch durch eigne freie That ab. Auf die Vorspiegelungen Satans hin durch Argwohn und lüsterne Begier (mithin nach Seite der Theilnahme und Mittheilung) die Liebe gegen Gott verleugnend, erhob er die Selbstheit, welche bloße Grundlage der Persönlichkeit bleiben sollte, zum Zweck und Ziel seines Lebens, und an der Stelle der Liebe begann die Selbstsucht im Sinn seines Gemüths zu herrschen, von welcher Verkehrung der persönlichen Principien die Zerrüttung seiner Natur nothwendige Folge war. Zwar blieb das Bedürfniß der Liebe noch im tiefsten Grunde seiner Persönlichkeit, und dasselbe ist im Leben des Gott entfremdeten Menschen ebenso noch die Mutter der edelsten Erscheinungen, als sie zugleich den Punkt bildet, an welchem die Gnade anknüpft, wenn sie ihn für sein Heil gewinnen will. Aber sie wirkt da nur als Macht der Sehnsucht, nicht als freie Kraft (wie dieß Claudius in seinen Briefen an Andres bei der Unterscheidung von „gut“ und „edel“ so schön ausspricht), und das alldurchdringende und

herrſchende Motiv des perſönlichen Lebens bleibt — ſey es mehr unter der Form des oft ſublimſten, auf eigne Kraft trauenden und eignen Verdienſtes ſich rühmenden Tugendſtolzes, oder unter der niedern Form der Genuß- und Habſucht — der Egoismus. Natürlich ſetzt ſich dieſe im Grunde der Perſönlichkeit, im Gemüth, eingetretene Verkehrung der Principien auch auf Vernunft, Wille und Gewiſſen fort. Der Menſch kann Sünde überhaupt gar nicht thun, ohne indem er ſich ſelbſt dabei verblendet, ſeinen Willen in den Dienſt einer fremden, verderblichen Macht giebt und mit ſich ſelbſt, mit dem Geſetz des Guten in ſeinem Innern, in unſeligen Widerſpruch tritt. Dieß erkennen wir deutlich an der erſten Sünde des Menſchen, wenn er, das Weſen göttlicher Liebe mißkennend, meinte auf ſelbſterwähltem Wege zu einem von Gott ihm nicht gegönnten Gute gelangen zu können, wenn er, ſtatt dem Willen Gottes, durch den ſein Leben beſteht, dem gott- und menſchenfeindlichen Willen des Verſuchers folgte und durch das Handeln wider beſſer Wiſſen und Gewiſſen eine ängſtigende Qual in ſeinem Innern heraufbeſchwor. Was anders aber mußte dieſer erſten Thorheit und Schwäche, dieſem erſten Unrecht vollends folgen, als ein Zuſtand gänzlicher Finſterniß, Knechtſchaft und Verdammniß!

2) Liebe Gottes gegen den Sünder.

Soll der Menſch aus dieſem Elend erlöſt werden, ſo kann es nur dadurch geſchehen, daß die perſönliche Gemeinſchaft zwiſchen ihm und Gott wiederhergeſtellt wird. Daß dieß vom Menſchen nicht ausgehen könne, liegt am Tage. Wenn überhaupt keine Gemeinſchaft des Menſchen mit Gott

möglich ist ohne vorausgehende Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen — dieß liegt in dem Verhältniß der Creatur zum Schöpfer — wie viel weniger nach eingetretenem Risse! Die Wiederanknüpfung kann nur von der Liebe Gottes ausgehen. Wird diese aber dazu bereit seyn? Wenn sie nicht unendliche Liebe wäre, nicht. Aber weil sie so unendlich ist, wie wir's nicht fassen, nur glauben können, so läßt sie vom Menschen nicht, ob er auch schnöde von ihr gelassen, und theilt sich ihm mit und nimmt an ihm Theil, auch jetzt noch, unverrückt. Jedoch muß sich die göttliche Liebe natürlich (ohne daß sie darum in sich selbst eine andere würde) ganz anders gegen den durch die Sünde Losgerissenen erweisen als gegen den in Unschuld noch mit ihr Verbundenen. Im Paradiese erfuhr sie der Mensch in der unmittelbaren Totalität ihres Wesens, und göttliche Majestät und Herablassung durchdrangen sich in jedem Momente göttlicher Erscheinung und menschlichen Bewußtseyns. Jetzt aber, wo er, gelöst von ihr, in ihrer Totalität sie nimmer fassen und tragen kann, muß sie ihm in geschichtlicher Successsion die einzelnen Momente ihres Wesens auseinander legen, und je nach der Empfänglichkeit seines Herzens jetzt diese, dann jene Seite vorherrschend oder ausschließlich zu erfahren geben. Zudem werden dieselben auf dem dunkeln Grunde der Sünde, wie der Edelstein auf der Folie, nur um so heller in ihrer Eigenthümlichkeit hervortreten, und im Gegensatz zu unserm Egoismus, welcher einerseits in thörichter Hoffarth nach Gottgleichheit zu streben sich vermißt, andrerseits an den Dienst irdischer Sinnlichkeit sich verkauft (gen. 3), wird ebenso in der Mittheilung eignen Wesens die Heiligkeit ihrer Majestät als in der Theilnahme am menschlichen Wesen die Tiefe ihrer Herablassung

in einer Herrlichkeit dem Sünder entgegenleuchten, die ihn aus aller Täuschung der Luſt reißen muß.

a) Born.

Man könnte auf den erſten Blick meinen, die reine Liebe werde die That der Sünde ignoriren oder aufheben. Allein dieß wäre eine ſehr äußerliche Auffaſſung des Weſens von Sünde und Liebe. Von der eignen That kann die Perſönlichkeit, deren Thun aus innerem Grunde quillt, nur auf dem Wege freier Einkehr in ſich ſelbſt befreit werden. Dieſe aber erwächſt, da die Creatur nach ihrer unbedingten Abhängigkeit von Gott ihr wahres Leben allein aus ihm zu ſchöpfen vermag, nicht anders denn aus göttlicher Einkehr in ſie. Gott würde den angebornen Adel der Perſönlichkeit mißachten, wenn er ihre freie That ignorirte, würde die Baſis alles Liebesverkehrs mit ihr vernichten, wenn er ihr irgend Gewalt anthäte. Nein; obwohl es unverrückt das Ziel der Liebe iſt, die Sünde im Menſchen zu tilgen, weil ſie als weſentlicher Widerſpruch der Liebe an der vollen Einigung mit ihm ſie hindert, ſo hebt ſie dieſelbe doch nicht willkührlich noch gewaltſam auf. Aber das thut ſie — und eben damit erreicht ſie am ſicherſten jenes Ziel — ſie läßt den Menſchen nicht allein in ſeiner That, ſie öffnet vielmehr ihr ganzes Herz der rückwirkenden Macht derſelben und folgt ihr mit der ganzen Energie ihrer Hingebung. Indem ſie nun dieſelbe auf ſich rückwirken läßt, kann ſie dieſe verſuchte Zerreißung der Gemeinſchaft natürlich nur als etwas Feindliches empfinden. Denn es wird dadurch nicht blos ihre innere Harmonie beleidigt, vermöge deren ſie ſich als abſolute Cauſalität ihrer ſelbſt und der Creatur, wie ſie es iſt, auch will, und gegenüber und für den Willen der Creatur bewahrt

(ihre Heiligkeit), ſondern ſie wird dadurch zugleich in ihrem lebendigen Drange, durch unbeſchränkte Hingabe ihrer ſelbſt das wahre Leben des Menſchen zu begründen, aufgehalten. In der Paſſivität dieſes heiligen Schmerzes kann die göttliche Liebe jedoch nicht verharren, ſondern ſie muß, wenn ſie ſich als Liebe, deren Weſen es iſt, ſich mitzutheilen, nicht verleugnen will, dieſer Geſinnung, die ihr feindlich entgegentritt, ebenfalls feindlich ſich entgegenſetzen. Wir nennen dieſen aktiv gewordenen Liebesſchmerz über die Sünde: Zorn. Zorn iſt nicht Haß. Haß im eigentlichen Sinne iſt in Gott nicht, wenigſtens gegen die Perſönlichkeit nicht, gegen die Sünde nur, inſofern ſie vom Sünder, an dem ſie haftet, unterſchieden gedacht wird. Dagegen iſt Zorn Energie der Liebe gegen den Sünder, Ausdruck nemlich ihres Schmerzes, daß er ſich ſelbſt, ſeinem beſſern Ich untreu geworden, und wer nicht zürnen kann, hat keine herzhafte Liebe zu dieſem wahren Ich des Andern. Es iſt wie in der Natur mit der Polarität. Auch die Repulſion des negativen Pols zeugt von innerer Beziehung der Stoffe, wie die Attraktion des poſitiven. Und nur wo weder das Eine noch das Andre, wo ein völliges Ignoriren ſtattfindet, fehlt jede Gemeinſchaft.

Dieſe Liebesreaktion des göttlichen Zornes wirkt nun auf den Menſchen über, und während er es erſt geweſen, der ſich von Gott losgeriſſen, ſo verbirgt Gott jetzt ſelbſt ſein Angeſicht vor ihm, ſtößt ihn, wie die h. Schrift uns von der erſten Sünde erzählt, aus dem Paradieſe. Gott ſelbſt beſtätigt hiemit den Zwieſpalt, die Entfremdung, in welche der Menſch durch die Sünde von Gott gekommen, und macht die Finſterniß, Knechtſchaft und Unſeligkeit, darin er in Folge deſſen liegt, dadurch für ihn nur um ſo empfindlicher. Aber

eben damit, daß Gott in heiliger Selbſtbewahrung ſich ihm gegenüberſtellt, iſt der Menſch nun nicht wirklich von Gott verlaſſen, ſondern die Liebe iſt noch mit und bei ihm in der Macht ihres Zornes. Dieſe feindliche Stellung Gottes gegen die Perſönlichkeit des Menſchen pflanzt ſich auch auf die Natur des Menſchen, als das individuelle Subſtrat der Perſon, fort. Auch die Natur hatte die Macht der Sünde miterfahren. Als der Geiſt das Alles zuſammenhaltende Band der Liebe verloren hatte, wurden die einzelnen Kräfte der Natur ebenfalls ſelbſtiſch und begannen nach eigner Luſt ſich zu regen, wodurch die natürliche Ordnung im Organismus des Lebens verſtört wurde. Dieſe Ordnungsſtörung, welche wir als Leiden empfinden, erhielt durch die göttliche Liebe, die auch hier mit der heiligen Macht ihrer Lebensordnung ſich mitzutheilen nicht aufhörte, zunächſt ihre Beſtätigung, und eben dadurch wurde dem gänzlichen Verderben vorgebeugt, welchem die Natur ſonſt ſtracks zugeeilt wäre. So wird auch im leiblichen Organismus von einem Gliede, welches ſich krankhaft iſolirt, die vom Centrum ihm noch zuſtrömende Lebenskraft zunächſt ſchmerzhaft empfunden. Wie aber doch eben auf dieſer Beharrlichkeit des Zuſtrömens die ganze Hoffnung der Heilung beruht, da dem Gliede das Leben nur aus dem Centrum quillt, ſo iſt auch das menſchliche Leiden überhaupt ein Zeugniß von der unſrer Natur ungeachtet der Sünde und im Verhältniß zu ihr beharrlich einwohnenden Liebeskraft Gottes und inſofern eine Gewähr künftiger Reſtitution, ob es ſich auch bis zum Tode und ſcheinbarer Vernichtung ſteigern möge.

Doch giebt ſich die Liebe hier dem Sünder noch nicht in der ganzen Fülle ihres Weſens dar. Ihr Schmerz über ſeine Sünde iſt noch kein durch Theilnahme vermittelter, ſie empfin-

bet die Sünde zunächst nur in ihrem Widerspruch gegen das eigne Wesen und aus dieser Bewegung ihres Herzens heraus theilt sie dem Sünder sich mit. So hält sie sich noch ganz auf der Stufe der Achtung, sie nimmt des Sünders That, wie sie ist, ehrt sie als eigne Entscheidung der freigeschaffnen Persönlichkeit, und giebt sich dieser in dem Maße und in der Weise hin, als sie selbst ihrer Gemeinschaft sich öffnet.

b) Barmherzigkeit.

Aber bei dieser unvermittelten Mittheilung bleibt die Liebe nicht stehen, sondern sie schreitet zur Theilnahme fort, um auf einer zweiten, höheren Stufe als theilnehmende Selbstmittheilung die vollkommene Einigung wiederherzustellen, nach der sie verlangt. Auch hier mag uns der leibliche Organismus als Beispiel dienen. Es strömt nemlich dem kranken Gliede die Lebenskraft vom Centrum nicht überhaupt nur zu, sondern sie geht zugleich in die leidentliche Affektion des Gliedes ein, das Centrum erniedrigt sich gleichsam, ohne seine natürliche Stellung und innere Gesundheit aufzugeben, zu dem kranken Gliede in der Weise, daß es zwar nicht selbst auch der fremden, feindlichen Macht sich faßbar macht, wie dieses gethan und dadurch die Krankheit erzeugt hat, daß es aber doch die empfindbare Rückwirkung jenes feindlichen Eingreifens theilt, ja in diesem Reaktionsprozesse selbst einen abnormen Charakter annimmt. Und eben diese durch die Isolirung des Gliedes nicht unterbrochene, sondern nur intensiver vollzogene Gemeinschaft des Lebenscentrums mit dem Gliede stellt die Harmonie des gestörten Organismus wieder her. Was hier Sache des Naturlebens ist, ist im persönlichen Organismus

des Gemeinlebens freie That der Liebe. So erhebt ſich das Herz der Eltern über den Fehltritt eines Kindes nicht blos im Unwillen, ſondern ihr Mitgefühl lebt ſich zugleich in die Seele des Kindes hinein, nicht zwar ſeinen Fehltritt ſelbſt, wohl aber deſſen leidensvolle Rückwirkung theilend, und es ſchmerzt ſie derſelbe, als wäre er ihr eigener, wie ſie ſich deſſen auch nach außen mehr oder weniger ſchämen. Nicht anders iſt es bei der göttlichen Liebe. Auch ſie kann den Sünder die Laſt des Leidens, welches er durch ſeine Sünde ſich zugezogen hat, nicht allein tragen ſehen, ſondern in ihrem Drange, ungeachtet ſeiner Sünde vollkommen mit ihm ſich zu einigen, geht ſie in die Gemeinſchaft ſeines Leidens ſelbſt ein, in dieſem Mitleiden (im vollſten Sinne des Wortes), welches die heil. Schrift Barmherzigkeit nennt, die erſte Schmerzensbewegung ihrer ſelbſt, den Zorn, verſchlingend oder vielmehr zu höherer Einheit aufnehmend. Sie fühlt nemlich nicht blos die Hemmniß und Störung, welche ſie ſelbſt durch den Abfall des Sünders erfahren hat, ſondern ſie fühlt auch die auf den Sünder durch ihren Zorn rückwirkende Hemmniß und Störung mit, ſie lebt ſich mit ihrem Herzen ganz an ſeine Stelle und wird von jedem Leide, das ihn bewegt, ſo mitbewegt, als träfe es ſie ſelbſt. Aber dieſe ideelle Theilnahme in der innern Bewegung des Herzens, zu der auch wir Menſchen uns erheben können, genügt ihr, die aller Liebe Grund und Urbild iſt, noch nicht. Wie ſie als ewige Cauſalität des Menſchen ſein Weſen ganz anders durchlebt, als wir Menſchen gegenſeitig können, ſo geht auch ihre Theilnahme noch ungleich tiefer. Sie will in der allerreellſten Weiſe und in der vollkommenſten Homogenität dieſelbe vollziehen, ſie nimmt, was ſie kraft dieſes cauſalen Verhältniſſes vermag, ſelbſt die Natur des unter ihrem Zorne

leidenden Sünders an, und geht ganz in die leidentliche Existenz desselben ein, um wahrhaft menschlich aus seinem Bewußtseyn und aus seiner Erfahrung heraus den ganzen Prozeß seines Leidens mit ihm zu durchleben.

c) Gnade.

Erst auf Grund dieser Theilnahme kann nun eine höhere, kann die vollkommene Selbstmittheilung der Liebe eintreten. Denn nun ist sie dem Sünder homogen geworden, und er kann auf Grund dessen ebenso an ihrem Wesen und Leben theilnehmen, als sie es an dem seinigen gethan hat; sie theilt sich ihm mit ganz wie sie ist, aber eben nicht mehr so wie sie nach ihrem Zorne in ihrem Selbstseyn, in ihrem Unterschied, ja Feindschaft gegen ihn ihm gegenübersteht, sondern so wie sie in ihrem unendlichen Gemeinschaftsdrange nach ihrer Barmherzigkeit ihr Wesen bereits in das seinige dahingegeben hat. Die Liebe in dieser vollkommnen, durch Theilnahme vermittelten Selbstmittheilung gegen den Sünder ist Gnade.*

Diese Liebe Gottes gegen den Sünder oder diese den Zorn in Barmherzigkeit tilgende Gnade tritt nicht erst mit der Zeit ein, sondern ist, wie die Liebe gegen den Menschen überhaupt, eine ewige. Denn indem Gott aus Liebe die Welt schafft, will er eben nicht blos in und für sich selbst leben, sondern in währender Weise ist sein Herz der Creatur geöffnet, und jede Lebensbewegung derselben klingt in seinem

---

* Auch sie wirkt wie der Zorn auf das gesammte persönliche und natürliche Leben des Menschen, nur natürlich in entgegengesetzter Weise; doch kann hievon erst unten bestimmter geredet werden, da sie nicht wie der Zorn unmittelbar und selbst wider den Willen des Menschen sich geltend, sondern von seinem freien Eingehen abhängig macht.

Innern wieder. Er lebt in Folge der Schöpfung ein Doppelleben, indem er einerſeits, in ſich gekehrt, mit unendlicher Wonne ruht in der Gemeinſchaft ſeiner eignen Dreiperſönlichkeit, andrerſeits, der Creatur zugewandt, in dieſer waltet mit der Fülle ſeiner Liebe. Nach jener Seite ſeines Lebens bleibt er ewiglich unverändert, nach dieſer macht er die Bewegungen ſeines perſönlichen Weſens in freier Selbſtentäußerung abhängig von der freien Entwicklung des Menſchen. In beiden jedoch bleibt er ſich ſelbſt gleich, weil in beiden das gleiche Leben waltet, nemlich ſeine Liebe, weil er vermöge dieſer ſich ſelbſt nur will in Einheit mit ſeiner Creatur und die Creatur nur in Einheit mit ſich. Nach dieſer letzten Seite ſeines Lebens iſt es nun, daß er Leid empfindet, wenn er den Menſchen in thörichter Verblendung ſündlicher Luſt ſein eignes Verderben erwählen ſieht.* Und daß dadurch die Seligkeit ſeines Weſens nicht getrübt werde, mag annäherungsweiſe ſchon daraus erkannt werden, daß auch der Gläubige mit ſeinem verirrten Nächſten Mitleiden haben kann, ohne des Friedens ſeiner Seele, der in der Gemeinſchaft Gottes gründet, dadurch verluſtig zu gehen. Sodann aber darf es nicht alſo verſtanden werden, als ob die oben beſchriebene Folge der göttlichen Liebesbewegungen gegen den Sünder als ſolche im ewigen Seyn Gottes beſtehe. Sondern gleichwie Gott die Zeit für uns zwar als ſolche ſetzt und ſie mithin auch als ſolche weiß, doch aber dieß nicht in zeitlicher, ſondern in ewiger Weiſe thut, d. h. gleichwie er in ſich ſelbſt die Zeit

* Von dieſem Liebesſchmerz in Gott redet die heilige Schrift unter anderem, wenn ſie die Barmherzigkeit Gottes, die ja eine mitleidende Liebe iſt, als Beweggrund der Erſcheinung Chriſti nennt.

nicht zeitlich durchlebt, ſondern Anfang und Ende derſelben gleich gegenwärtig vor ſich hat, ähnliches gilt auch von ſeiner ewigen Liebe gegen den Sünder. Zorn, Erbarmen und Gnade ſind in derſelben, aber nicht außereinander, wie ſie uns in der Zeit erſcheinen, ſondern vollkommen in Eins ſich durchdringend, ſo daß nicht nur der Schmerz des Zornes durch den Schmerz des Erbarmens verſöhnt, ſondern überhaupt der Schmerz ſeiner Liebe durch die die geſtörte Gemeinſchaft vollkommen wiederherſtellende Gnade in die Einheit ſeliger Freude an der Menſchheit ewiglich aufgenommen iſt.

Wenn aber dieſe Liebe Gottes gegen den Sünder in die Zeit hereinwirkt, entfaltet ſie dieſe Momente ihres Weſens in geſchichtlicher Folge vor ſeinem Bewußtſeyn, weil der Menſch ſie ſonſt nicht zu faſſen vermöchte, und entweder in ihrer Demuth ihre Erhabenheit oder in ihrer Erhabenheit ihre Demuth verkennen würde.

Die Herrſchaft des Zornes erkennen wir im alten Teſtamente. Nicht zufrieden nemlich, den Menſchen durch die Vertreibung aus dem Paradieſe von ihrem Angeſichte zu verſtoßen, ſtellte die göttliche Liebe, weil der Menſch nach der unglaublichen Verkehrtheit ſeines Herzens ſich in ſein Elend ſelbſt träumend einwiegte, mit der ganzen Schärfe ihres heiligen Gegenſatzes ſich ſeinem ſündigen Weſen ſchroff gegenüber, damit er lerne, wovon er abgefallen ſey, und, durch die ſchreckliche Gewalt ihrer Herrlichkeit von der Nichtigkeit ſeines egoiſtiſchen Strebens überführt, die Tiefe ihrer Selbſterniedrigung deſto klarer erkenne, deſto williger ſich ihr anbetend ergebe. Die Herrſchaft dieſer erbarmenden Gnade aber bildet das Weſen des neuen Teſtamentes. Doch fängt ſie ſelbſt, dieſe Gnade, nicht erſt nach der vollen Offenbarung

des Zornes in die Zeit hereinzuwirken an. Sondern eben weil die Liebe ewiglich in voller Harmonie ihrer Momente beſteht, und ihre Selbſthingabe an den Sünder in der ewigen Menſchwerdung bereits vollzogen hat, ſo daß das zeitlich Geſchehende nur eine Offenbarung des zu ewigen Zeiten Verſchwiegenen (Röm. 16, 25; 1 Cor. 2, 7), des vor Grundlegung der Welt Zuvorverſehenen (1 Petr. 1, 20) iſt, ſo iſt die zeitliche Trennung ihrer Momente keine abſolute, ſondern jedes derſelben iſt vom erſten Zeitpunkt der Geſchichte an bereits wirkſam und wirkt bis an's Ende, ſo viel jederzeit hervortretend und eingreifend, als die ſündige Menſchheit ſolche Offenbarung verſtehen und zur Gewinnung des Heiles ſich aneignen kann. Wie ihr Zorn auch nach der Erſcheinung der Gnade noch nachwirkt und von den Ungläubigen ſelbſt ausſchließlich empfunden wird, ſo geht das Walten der Gnade die ganze vorbereitende Zeit vom Sündenfalle an durch die Geſchichte hindurch und konnte von den Gläubigen als ſolche bereits vorauserfahren werden. Der λόγος, wie er das Liebeweſen Gottes in der Welt überhaupt offenbart (Joh. 1), hat ganz beſonders dem auserwählten Volke in jeweiligen Erſcheinungen als Engel des Bundes die treue Liebe Gottes kund gethan, und durch ſeinen Geiſt aus dem Munde der Propheten (1 Petr. 1, 11) daſſelbe auf ein noch viel heilbringenderes Kommen ſeiner ſelbſt in der Zukunft hingewieſen, ſo daß kraft der Immanenz der kommenden Gnade in der Verheißung diejenigen, welche ihn aufnahmen, Macht bereits von ihm empfiengen, Gottes Kinder zu werden durch den Glauben an ſeinen Namen. Daß er aber bleibend unter uns Wohnung machte, daß er uns ganz gleich, unſers Fleiſches und Blutes theilhaftig, daß er σάρξ geworden, dieß geſchah,

als die Zeit erfüllt, als die Welt reif war, daß er sein Gnadenreich in sie eingründete (Mrc. 1, 15).

3) Menschwerdung des Sohnes Gottes.

a) Gottes Sohn als menschliche Persönlichkeit.

Dieses Zeitlichwerden der ewigen Menschheit des Sohnes fand in der Weise statt, daß er, während er in Ewigkeit nur ideell in das Wesen der Menschheit dahingegeben lebte, mit seinem göttlichen Ich nun in die irdische Wirklichkeit des menschlichen Wesens eintrat, daß er, wie in der Zeit jede Idee individuelle Existenz und Gestaltung annimmt, in menschlicher Einzelnatur, als einzelne menschliche Persönlichkeit zu leben begann. Da das Selbstbewußtseyn nur als solches in der Person des Menschen (dieselbe von der Natur, daraus sie emportaucht, geschieden gedacht) gründet, dagegen sein Inhalt von der Natur, darin das Ich die Basis und Schranke seines Lebens hat, bedingt ist, so ist, indem der Sohn Gottes Fleisch annimmt, ein Zweifaches zugleich gegeben: einmal daß das Ich seines Menschseyns kein neues, erst creatürlich gewordenes ist, über welchem sein eignes als ein höheres etwa nur schwebte, oder so damit geeinigt wäre, wie der Geist aus Gott mit unsrer Seele, sondern daß es sein eignes, ewiges Ich in voller Wirklichkeit ist (Col. 2, 9), daß er auch in der Zeit ganz Er selbst, das Ich des Sohnes Gottes bleibt; für's zweite aber, daß er dennoch, vermöge der menschlich individuellen Natur, die er aus Maria der Jungfrau genommen, ganz als Mensch und nur als Mensch, als geistig-leibliche, menschliche Seele hienieden lebt, d. h. daß er wie menschlich-natürliche Empfindungen und Triebe so spezifisch-menschliches

Selbstbewußtseyn und Willen hat, mit Einem Wort, vollkommen menschliche Persönlichkeit, gleichwie wir, ist. Wäre der Mensch nicht nach dem Bilde Gottes geschaffen, so wäre solches nicht möglich. Weil aber keine Seite göttlichen Wesens ist, die im Menschen nicht creatürlich ausgeprägt wäre, und keine Seite menschlichen Wesens, dem nicht eine Seite des göttlichen Urbildes entspräche, so findet Gott, indem er Mensch wird, gar keine Schranke seines Lebens als die der Creatürlichkeit überhaupt, in die er aber nach seiner Liebe zur Creatur, wie er's in gewissem Maße schon bei der Schöpfung gethan, freiwillig sich giebt, und er kann in der menschlichen Existenz nach allen Seiten hin sein Wesen in creatürlicher Form offenbaren, was er in Engels- oder anderer Geschöpfe Natur nimmermehr vermöchte. Der Sohn Gottes ist **uns somit vollkommen gleich** geworden, wahrhaft entäußert seiner δόξα, seiner μορφὴ θεοῦ (Phil. 2, 6. 7), wiewohl nicht seiner θεότης (Col. 2, 9), hervorgegangen aus dem Geschlechtszusammenhang mit dem ersten Adam κατὰ σάρκα (Luc. 3, 23 — 38) durch seine Geburt vom Weibe, wiewohl als Sohn Gottes ausgegangen von Gott κατὰ πνεῦμα (Röm. 1, 3. 4). Hinsichtlich dieser rein menschlichen Existenz in der Zeit unterscheidet ihn von uns nur dieß, daß er nicht wie wir blos ein einzelner Mensch unter andern ist, sondern daß er, da in ihm von Ewigkeit die ganze Menschheit zu ihrer heiligen Bestimmung in der Liebe zuvorversehen ist, wiewohl als Einzelpersönlichkeit lebend, doch die Fülle der ganzen Menschheit in sich trägt, daß er der zweite Adam ist, geschaffen in's geistliche Leben, wie der erste in's natürliche, daß er der persönliche Mittelpunkt, die Blüthe der Menschheit (wogegen der erste Adam nur ihr geschichtlicher Anfang), daß er **der Mensch**

κατ' ἐξοχήν ist. Dieß vermag er aber eben deßhalb zu seyn, weil sein Ich an sich kein creatürliches, sondern göttliches, in die Menschheit erst eingesenktes ist — ebenso wie den Menschen zur Würde des μικρόκοσμος, des Ausgangs-, Höhe- und Zielpunkts der ganzen äußern Natur, nur dieß befähigt, daß sein Wesen nicht in der Natur aufgeht, sondern daß er als Persönlichkeit zugleich ein Neues, Höheres in sich trägt, welches ihn wesentlich über dieselbe hinaushebt.

Doch ist diese Urbildlichkeit, wodurch sich Jesus als Mensch von allen übrigen Menschen unterschieden, keineswegs so zu verstehen, als ob er die menschliche Natur in ihrer ursprünglichen Herrlichkeit an sich genommen habe. Ist ja seine Liebe nicht blos eine Liebe zur Menschheit an sich, sondern speziell zur gefallenen, und dieß, wie wir gesehen haben, in Ewigkeit. Wenn die Liebe zu uns ihn nun bis zu jener tiefsten Theilnahme bringt, unser Leben persönlich mit uns zu durchleben, wird er unsere Natur nicht eben so annehmen, wie sie in Wirklichkeit ist, wie sie geworden ist in Folge der Sünde (Hebr. 2, 14)? Dieß hat er gethan, und eben darin ist seine Liebe so unendlich: der Sohn Gottes hat unsre mit allen Folgen der Sünde beladene, dem Leid und Tod verfallene Natur angenommen. Eines nur hat er nicht angenommen, die Sünde, welche wir mit der Geburt als Keim empfangen; denn dadurch wäre er mit sich selbst in Zwiespalt getreten, da die Sünde ein Abfall von Gott, ein positiver Widerspruch gegen ihn ist, die Liebe aber auch in ihrer allertiefsten Erniedrigung niemals ihre innere Erhabenheit verleugnen kann, ohne ihr eigen Wesen aufzugeben.

b) Menſchliche Entwicklung.

Wie der Sohn Gottes als wahre menſchliche Perſönlichkeit, uns gleich, in dieſe Welt eingetreten iſt, ſo hat er auch eine wahrhaft menſchliche, der unſrigen gleiche Entwicklung gehabt. Er iſt erſt Kind geweſen mit kindlichen Gedanken, Beſtrebungen und Gefühlen, iſt dann Jüngling und Mann geworden nach den Geſetzen dieſes Lebens und hat wie an Alter ſo an Weisheit allmählich zugenommen (Luc. 2, 40. 52). Daſſelbe gilt von der Erkenntniß ſeines Berufes insbeſondere. Gleichwie wir nur nach und nach uns als dieß beſondere Ich von andern unterſcheiden lernen und unſrer Befähigung und Lebensaufgabe inne werden, ſo war es auch bei ihm. Erſt mit der Zeit und an der Hand der göttlichen Verheißung alten Teſtamentes iſt ihm in ſeinem Geiſte klar geworden, wer er ſey, und daß er es ſey, auf welchen alle Verheißungen hindeuten, daß er es ſey, der vom Vater in dieſe Welt geſandt iſt, ſeinen Liebesrathſchluß in ihr zu vollbringen. Erſt nach und nach hat er ſich als das Ich des Sohnes Gottes, das hienieden aus Liebe zur Menſchheit ſeiner ewigen Herrlichkeit ſich entäußert hat, gefühlt und erkannt, nur nach und nach ſeinen Lebensberuf begriffen, in unſerm Fleiſch und Blut die Gewalt der Sünde und des Todes für uns zu zerbrechen. In ſeinem zwölften Jahre begegnet uns bereits eine ſehr beſtimmte Ahnung davon in ſeinem Bewußtſeyn (Luc. 2, 49), und als er im dreißigſten hervortrat unter das Volk, war die innere Bereitung zu ſeinem Berufe vollendet. Zu dieſem Berufe wurde er gleichermaßen wie andre gotterwählte Männer durch den heiligen Geiſt geſalbt, nur hat er ihn nicht ἐκ μέτρου (Joh.

3, 34. einzelnen, weil er nicht blos ein, sondern der Mensch, weil sein Beruf nicht ein einzelner Beruf für das Reich Gottes neben andern, sondern jener Beruf war, in welchem alle andern erst ihre Erfüllung finden, der Beruf, das Reich Gottes selbst unter uns einzurichten. Und in der Kraft dieses heiligen Geistes, welchen der Vater auf ihn herniedergesandt, nicht in seiner eigner Macht, hat er alle seine Wunder verrichtet (Joh. 10, 32), die seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit der Gnade und Wahrheit, die in ihm war, der Welt offenbarten (Joh. 1, 14 f. 2, 11); auch unterschieden sie sich der äußern Macht nach so wenig von den Wundern anderer gottbegeisterter Männer, daß er denen, die an ihn glauben würden, vielmehr die Verheißung gab, sie würden dieselben und noch größere Werke thun als er (Joh. 14, 12; Matth. 17, 20). Ueberhaupt ist nichts in seinem Leben zu finden, was die Grenzen menschlicher Natur überschritten hätte, und was nicht auch wir, wiewohl nur durch ihn, den geistlichen Adam, und in der von seiner Centralstellung verschiedenen Weise, ihm nachleben und nachthun könnten. Selbst seine Verklärung (Mrc. 9, 2. 7) und Auferstehung (Röm. 6, 4) ist nur in der Macht des Vaters geschehen.

Ja so vollkommen war die Selbsthingabe des Sohnes Gottes in das irdische Menschenwesen, daß auch seine Liebe, die ihn vom Himmel herniedergetrieben, innerhalb dieses seines Zeitlebens die Form menschlichen Bewußtseyns annahm, und aus menschlichem Gemüthe erwachsend ihn bewog, sich für die Menschheit hinzugeben bis in den Tod. Denn darin eben mußte sich seine ewige Liebe für uns bewähren, daß er, die Theilnahme an unserm Wesen wirklich vollziehend, nun auch mit menschlich-zeitlichem Bewußtseyn und Willen in

den Rathſchluß eingieng, welchen er in Ewigkeit vom Vater überkommen und in Liebeseinheit mit ihm zu dem ſeinigen gemacht hatte. Auch in dieſer menſchlich-ethiſchen Entwicklung iſt er uns mithin gleich geworden, wie die heilige Schrift unter anderem (Hebr. 5, 8) von ihm ſagt, daß er durch Leiden Gehorſam lernte. Zumal aber hat auch er wie wir den wirklichen Kampf wider die anbringende Verſuchung zur Sünde zu beſtehen gehabt. Alle Triebe und Empfindungen unſers Weſens lebten auch in ihm und waren mit der durch die Sünde verurſachten Schwäche behaftet, nur daß ihm der ſündliche Hang ſelbſt durch die Geburt nicht mit eingeimpft war. Daran hatte nun die Verſuchung, die an ihn den zweiten Adam hinantreten mußte wie an den erſten, einen reellen und durch die mitüberkommene Schwäche noch zugänglicheren Anknüpfungspunkt, als es beim erſten der Fall geweſen war. Allein durch den heiligen Geiſt ſeiner Gottesſohnſchaft und ſeines Heils-Berufes gewiß geworden, hielt er mitten in der harten Wirklichkeit der Verſuchung feſt an der Liebe zum Vater und zur Welt, die der innerſte Grund ſeiner Menſchwerdung iſt. Dieſe Liebe war das weſentliche Leben ſeiner Perſönlichkeit. Nirgends ſuchte er das Eigne, ſey es Genuß, Ehre oder Beſitz und Herrſchaft, ſondern ſeine Speiſe war, den Willen ſeines Vaters zu thun, der ihn in dieſe Welt geſandt; und wenn er ruhen wollte, ſo entwich er, um mit ihm allein zu ſeyn im Gebete. Die Worte aber, welche er redete zu ſeinen Jüngern und zur Welt, ſtrafend oder lockend, ſein Umgang mit den Zöllnern und Sündern, die Wunder, welche er verrichtete in Speiſung von Hungerigen, in Heilung von Kranken und Auferweckung von Todten — iſt es nicht alles Ein ge-

waltiger Strom der Liebe, welcher aus ſeinem Herzen ſegnend hinfloß über Alle, die ihm nahten?

Ueberdieß war das Wirken ſeiner Liebe nie anders denn von Leiden begleitet. Denn wo hätte ſie in ihrem unendlichen Drange zu ihrer Bekümmerniß nicht eine Schranke gefunden an unſrer die Empfänglichkeit hemmenden Selbſtſucht! Und mußte dieſe Selbſtſucht gegen die Liebe, von der ſie fort und fort gerichtet wurde, nicht ſelbſt die ganze Energie ihres Haſſes kehren und einen Kampf auf Leben und Tod mit ihr kämpfen? Dieß hat ſie gethan; jede Art von Sünde erhob ſich wider ihn, und die feindliche Macht aller Verhältniſſe, der Widerſpruch von Staat und Kirche, von Freund und Feind, von Bürgern und Fremden vereinigte ſich in ihrem Dienſte, um ihn, den Heiligen Gottes, zu unterdrücken. So war es nicht genug, daß die göttliche Liebe in ihrer Theilnahme an dem Leben der ſündigen Menſchheit alle Wirkung des göttlichen Zornes bis in den Tod, den vollen Sold der Sünde, überhaupt nur litt, ſondern ſie litt ſie überdieß durch die Hand derer, in deren Leidensgemeinſchaft ſie aus Erbarmen niedergeſtiegen war. Was aber ihr Mitleiden vollendete, war dieß, daß der menſchgewordene Sohn Gottes dieſe Wucht des göttlichen Zornes nicht allein an ſeinem Leibe, ſondern ſelbſt in ſeiner Seele erfuhr (Matth. 26, 38), wie die Schrift uns erzählt, daß er, um dieſe Verſuchung durch Leiden, die noch viel gewaltiger denn die erſte durch die Luſt der Welt geweſen, zu beſtehen, mit ſeiner vor Leid und Tod ſcheuenden Natur bis auf's Blut gerungen, ja daß er am Kreuze ſogar die unmittelbarſte Folge der Sünde, das härteſte aller Leiden, das Gefühl nemlich des Verlaſſenſeyns von Gott getragen habe. So ſehr hat der Sohn Gottes alſo nicht blos ideell, wie

wir solches schon in seinem ewigen Erbarmen gefunden haben, sondern auch zeitlich-reell, mit wirklich menschlichem Bewußtseyn aus einer vollkommen menschlichen Natur heraus das ganze Elend, das der göttliche Zorn um unsrer Sünde willen uns zugewandt, mit uns erlitten. Uebrigens ist dieses Tragen des Leidens ebenso wenig ein nur passives gewesen, als wir das Wirken seiner Liebe je frei von Leiden erkannt haben. Vielmehr hat eben jene Liebe, welche alles Leiden aus der Hand des Vaters und in mitfühlender Selbsthingabe für die Menschheit auf sich genommen, in all seinem Leiden fort und fort gewaltet und ist der innerste Nerv desselben gewesen,* so daß mit der Zunahme des Leidens auch die Kraft der Liebe in ihm sich steigerte und ihn dadurch befähigte, den gewaltigen Kampf wider die Macht des Fleisches siegreich zu bestehen.

c) Einheit seiner ewigen Herrlichkeit und zeitlichen Entäußerung.

Während aber auf diese Weise der Sohn Gottes als Mensch Jesus hienieden, seiner göttlichen δόξα ganz und gar entäußert, mit rein menschlichem Bewußtseyn und Willen, uns völlig gleich, etliche und dreißig Jahre lebte, hat dennoch sein göttliches, trinitarisches Seyn und Walten keine Unterbrechung erlitten. Die Liebe bleibt in all ihrer Demuth erhaben: das Leben des Geliebten wirklich theilend, bewahrt sie die spezifische Eigenthümlichkeit ihres Wesens, wie oben näher entwickelt worden. Eine solche ist aber beim Sohne Gottes sein trinitarisches Seyn und Walten. Wirken und Seyn läßt sich bei Gott, dem Geiste κατ' ἐξοχήν, dessen Wesen ἐνέργεια ist,

* Vergl. die Eingangsworte zur Erzählung seines Leidens, Joh. 13, 1.

nicht trennen. Begäbe er ſich des unendlichen Waltens, ſo begäbe er ſich ſeines unendlichen Seyns. Deſſen ſich begeben aber hieße, ſich zur Endlichkeit depotenziren, an die Endlichkeit ſich verlieren, da eben die Unendlichkeit (Abſolutheit) das Gott von der Creatur ſpezifiſch Unterſcheidende iſt. Alles Walten Gottes geſchieht vom Vater, durch den Sohn, im heiligen Geiſt. Das „durch" im göttlichen Walten kann nun nicht durch ein Heraustreten des Sohnes eine Zeitlang unterbleiben, weil die Erhaltung des Beſtehenden ein währendes Wirken iſt, noch aber kann daſſelbe vom Vater oder dem heiligen Geiſt einſtweilen übernommen werden, weil dieſes Wechſelverhältniß ein im Weſen der Trinität gegründetes iſt und jene Unterbrechung des ſpezifiſchen Waltens ein Heraustreten aus der Trinität ſelbſt in ſich ſchlöße, was noch weniger denkbar wäre. Es iſt mithin im Sohne ein Geeintſeyn dieſer doppelten Seyns- und Exiſtenzweiſe anzunehmen. Er will und weiß ſich nach ſeiner Liebe doppelt: in göttlich ewiger und menſchlich zeitlicher Exiſtenz, beide in ſich einigend und doch unterſcheidend. Er, daſſelbe Ich, das von Ewigkeit iſt und bis in Ewigkeit, iſt auch in der Zeit, dort ewig, hier zeitlich, dort ohne Anfang und Ende, hier während der Spanne eines Menſchenlebens, dort als der Unumſchränkte, hier als der Entäußerte, dort mit ewigem Bewußtſeyn und göttlichem Willen, hier mit zeitlichem Bewußtſeyn und menſchlichem Willen, ſo aber, daß er, in jenem ſeyend, ſich Eins mit dieſem weiß und umgekehrt.

Dieſe Doppelexiſtenz gewinnt nun zwar den Schein, als ob dadurch eine doppelte Perſönlichkeit, ein doppeltes Ich geſetzt würde. Doch ſchwindet dieſer Schein, ſobald wir das

Verhältniß von Ewigkeit und Zeit, von Himmel und Erde, in welche das Leben des Sohnes Gottes getheilt erscheint, näher betrachten. Man darf nicht die Vorstellung damit verbinden, als ob der Sohn Gottes die Zeit seines irdischen Aufenthaltes auch in der Ewigkeit, parallel mit jenem, als ein gleiches Nacheinander von etlichen und dreißig Jahren durchlebe, und innerhalb desselben Zeitraums, in welchem er hier nach dem Fleische einhergeht, dort die Welt regiere, als ob er zum Theil hier unten auf der Erde, zum Theil oben im Himmel räumlich getrennt von der Erde existire. Die Ewigkeit steht zur Zeit nicht in einem zeitlichen, noch der Himmel zur Erde in einem räumlichen Verhältniß, sondern das Verhältniß zwischen ihnen ist ein causales. Die Ewigkeit ist die causa der Zeit, der währende Lebensgrund, aus welchem alle Zeit aus- und eingeht. Wohl hat auch sie einen Entwicklungs- oder vielmehr Entfaltungsprozeß, aber nicht wie die Zeit und darum nicht irgend zeitlich-parallel mit der Zeit. Sie ist die Existenzform der Idee, des vollkommenen Lebens, das als Leben eben nichts weniger denn stagnirt, während die Zeit die Form ist, in welcher die Entwicklung durch die Momente der Unvollkommenheit (in einem ausschließenden Nacheinander) verläuft. Die Zeit ist nur eine besondere Erscheinungsweise des creatürlichen Seyns, welche aus der Ewigkeit der Idee hervorbricht und in sie wieder eingeht, ohne in ihr selbst eine zeitliche Unterbrechung zu verursachen. Man kann deßhalb im Grunde auch nicht sagen, daß die Ewigkeit vor der Zeit oder nach der Zeit sey, ebenso wenig als während, nemlich zeitlich-während der Zeit. Die Zeit ist für die Ewigkeit und für das ewige Bewußtseyn Ein Moment, und zwar wiederum nicht ein zeitlich meßbarer,

wiewohl er ſich in der Zeit und für das zeitliche Bewußtſeyn als eine unüberſehbare Folge auseinanderlegt. Und in dieſer zeitlichen Folge von Jahrtauſenden waltet die Ewigkeit mit unendlicher Gegenwart, obwohl ſie dem zeitlichen Bewußtſeyn als ein endloſes Vor und Nach erſcheint, und iſt für die Zeit Grund, Maß und Ziel all ihrer Entwicklung, gleichwie es die Idee, die der Ewigkeit eignet, für das creatürliche Seyn ſelbſt iſt, das ſich entwickelt. Je mehr nun ein Weſen hienieden in ſeinem individuellen Geiſte mit ſeiner Idee bereits Eins geworden iſt, um ſo mehr trägt es, ob auch mit ſeiner Erfahrung in der Zeit noch ſtehend, die Ewigkeit in ſich (Joh. 3, 36); und weſſen Geiſt ganz in die Idee ſeiner ſelbſt aufgehend lebt, in dem wohnt die Ewigkeit weſentlich, wiewohl ſein natürliches Ich noch in der Zeitſchranke ſich bewegt. Ebenſo iſt auch das Verhältniß von Himmel und Erde. Der Himmel (in dem ſpezifiſchen Sinne als Ort der Herrlichkeit Gottes und der creatürlichen Vollendung und Seligkeit) iſt nicht räumlich auſſer und über der Erde, ſondern er umſchließt und durchdringt die ganze irdiſche Welt, wiewohl auch dieß nicht räumlich.* Er iſt der Lebensgrund, von welchem die irdiſche Räumlichkeit getragen wird, die Daſeynsform der göttlichen Idealwelt, welche über allem Irdiſchen waltet und ebenſo Ziel der Entwicklung dieſer Welt iſt, als von ihr alles wahre Leben auf dieſelbe niederſtrömt. Gott iſt überall; aber wo ſeine Ideen zu reiner, voller Offenbarung kommen, da iſt ſein Thron, der Himmel, dagegen wo ſie durch das Selbſtleben der Creatur noch gehemmt ſind, ſeiner Füße Sche-

* Die gleiche Anſchauung liegt der lutheriſchen Lehre von der Gegenwart des Leibes und Blutes Chriſti in Brot und Wein zu Grunde.

mel, die Erde oder das irdisch-endliche (in der Form des Außereinander bestehende) Daseyn, wozu auch Sonne, Mond und Sterne als Lichter der Erde gehören (1 Mos. 1, 14—18; vergl. apoc. 21, 23; 22, 5). So nun Jemand irdisch gesinnt ist, der ist fern vom Himmel, nicht blos für sein Bewußtseyn, sondern wirklich; wem aber durch geistliches Leben in Gott hienieden der innere Sinn geöffnet ist, der mag den Himmel offen sehen wie Stephanus, mag entzückt werden in den Himmel wie Paulus, ohne leiblich die Erde zu verlassen; und wer völlig Eins mit seinem Gott geworden, der trägt den Himmel mit all seiner Herrlichkeit wesentlich (nicht abstrakt-ideell) in sich, obwohl er ihm nach seinem zeitlichen Bewußtseyn noch verborgen ist.

Tragen wir dieß nun auf den Sohn Gottes über, der als Menschensohn hienieden wandelt, so verstehen wir, wie sein göttliches Wesen weder zeitlich noch räumlich ausser seiner irdischen Persönlichkeit bestanden, sondern wie seine ewige Herrlichkeit und seine zeitliche Entäußerung, sein Wohnen im Himmel und sein Wandel auf Erden, seine ewig unendliche und seine zeitlich sich entfaltende Liebe gleicherweise in ihr beschlossen gewesen. Aber dieß ewig himmlische Wesen und Wirken war ihm, insofern er in diese Welt mit zeitlich menschlichem Bewußtseyn hereingetreten war, niemals zur Erfahrung gekommen, geschweige daß er sich desselben je für sich oder sein Erlösungswerk, das ja mit seiner Person und all ihrer Lebensbethätigung vollkommen zusammenfällt, bedient hätte. Sondern ebenso wie unsrer Vorstellung das ewige Leben als ein rein jenseitiges erscheint, obwohl wir durch den Glauben es hienieden schon in uns tragen (Joh. 3, 36; 6, 47; 17, 3), so war's auch bei ihm, nur

mit dem Unterſchiede, daß ſich ihm daſſelbe nicht blos zukünftig, ſondern zugleich vergangen darſtellte, weil er bereits vor der Menſchwerdung als Ich in der Trinität beſtanden hatte. Er ſprach deßhalb, wo er aus ſeinem unmittelbaren Bewußtſeyn heraus redete, von einer Herrlichkeit, die er bei dem Vater hatte, und die der Vater ihm wieder geben wird (Joh. 17, 5); und doch wies er andrerſeits ſelbſt wiederum ſehr beſtimmt auf eine Gegenwart und Immanenz dieſes ſeines himmliſchen Seyns und Waltens in ſeiner Perſon hin, wo er lehrend und nicht aus unmittelbarer Erfahrung heraus redete (vergl. die Präſentia in Joh. 8, 58; 6, 46; 3, 13; 1, 18), ſo daß wir eine wirkliche κένωσις und doch zugleich die κτῆσις, ja χρῆσις, ohne κρύψις von der göttlichen δόξα des menſchgewordenen Gottesſohnes behaupten müſſen.*

d) Erhöhung.

Nachdem nun der Sohn Gottes in Kraft ſeiner unendlichen Liebestheilnahme die angenommene Menſchheit in ſeiner Perſon aus der idealen Exiſtenz der Ewigkeit in die concrete

* Man wird dieſer Darſtellung vielleicht den Vorwurf der Abſtraktion machen. Und in gewiſſem Maße iſt er auch begründet, trifft ſie aber nur, in ſoweit er alle Darſtellungen tranſcendentaler Verhältniſſe trifft. Das Weſen des Tranſcendentalen werden wir erſt dann ausſprechen können, wenn wir weſentlich darin leben werden. So lang wir aber in der irdiſchen Realität ſtehen, wird die unſer Denken begleitende Vorſtellung immer ihre Geſetze in's Tranſcendentale hinübertragen; und indem das reine Denken dieß wieder zu überwinden beſtrebt iſt, wird es ſich, weil ihm der Boden reeller Erfahrung des Tranſcendentalen fehlt, von Abſtraktion nicht löſen können, ſomit auch keine vollkommene Vermittlung der Gegenſätze zu Wege bringen. Dieß wird Jeder inne werden, der ernſtlich das Weſen des Geiſtes, der Ewigkeit, der himmliſchen Leiblichkeit und ähnlicher Gegenſtände zu erfaſſen ringt.

Einzelexistenz der Zeit, und zwar in die durch die Sünde zerrüttete, ein- und durchgeführt hatte, führte er sie mit dem Gewinn ihres individuellen Lebensgehaltes in die Einheit mit ihrer Idee, d. h. in's rein geistliche Leben der Ewigkeit zurück. Dieß vermochte er dadurch, daß er als menschliche Persönlichkeit die Einheit mit dem Liebeswillen des Vaters, dem Grunde seiner irdischen Existenz, bis in den Tod bewahrt und so sein Fleisch zur Verklärung durch den Geist, der das Leben der ewigen Idee ist, bereitet und reif gemacht hatte. Mit seiner Auferstehung trat dieser Zustand der Verklärung ein, mit der Himmelfahrt vollendete er sich. In Folge dieser himmlischen Vollendung seiner menschlichen Natur ist nun eine unbeschränkte Einheit göttlichen und menschlichen Seyns und Wirkens im ewigen Sohne Gottes möglich geworden. Da die menschliche Natur vermöge ihrer Ebenbildlichkeit dem Walten der göttlichen durchaus folgen kann, so kann er da, wo er als Herr Himmels und der Erde hinfort wirkt, auch menschlich zugegen seyn, und was er thut, auch menschlich mitthun. Doch findet dieß immerhin nur in den Schranken der Creatürlichkeit statt; denn wie seine Selbsterniedrigung ihre Grenze in der Unendlichkeit des göttlichen Wesens gehabt hat, so seine Erhöhung in der Endlichkeit der menschlichen Natur. Ob auch die menschliche Natur dem göttlichen Ich in seiner Selbstoffenbarung nirgends ein Hemmniß bietet, so ist und wirkt sie doch nirgends mit schöpferisch bedingender, sondern mit creatürlich bedingter Macht und Herrlichkeit. Es ist hier, (abgesehen von dem Unterschied des Bewußten und Unbewußten, des Freien und Unfreien, der bei der Vergleichung besteht), ebenso wie bei dem Verhältniß von Leib und Seele, die beide gemeinsam alles wirken, doch also, daß der

Leib bedingtes, dienendes Organ ist, jeder belebende Ausfluß aber von der Seele ausgeht. Ueberhaupt wird auf diesem Wege die menschliche Natur nur zu jener Herrlichkeit erhoben, zu der sie an sich ihrer creatürlichen Idee nach bestimmt ist, zu der sie aber, eben weil in der Idee der Menschheit die der Menschwerdung mitgesetzt ist, nicht anders als durch diese erhoben werden kann. Und es ist mithin die Vergottung menschlichen Wesens in Christo keine andere als sie auch in uns seyn wird, nach der Verheißung, daß wir ihm gleich seyn (Röm. 6, 5; 1 Joh. 3, 2) und mit ihm leben und herrschen werden ewiglich (Röm. 8, 17; 2 Tim. 2, 10). Der Vorrang nur vor uns ist dem Menschensohn wesentlich eigen, daß, gleichwie er als *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* Grund und Ideal unsers natürlichen Lebens von Ewigkeit an ist, so als *πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν* (Col. 1, 15 cf. mit 18) es auch für unser geistliches Leben, in welchem jenes seine Wahrheit und Vollendung findet, in Ewigkeit bleiben wird, (in welchem Sinne die Schrift ihn den Ersten und Letzten nennt apoc. 1, 17. 18), und daß wir mithin als Glieder an ihm dem Haupte alle Verklärung unserer Natur ebenso nur durch und in ihm haben werden (Röm. 8, 29) als unser Heil überhaupt.

Uebrigens wenn die ewige Menschheit des Sohnes Gottes, wie wir sie als Voraussetzung seines zeitlichen Wandels im Fleisch erkannt haben, in Folge desselben nun aus der erst noch allgemeinen, unmittelbaren Idealität in die durch Entfaltung vermittelte Vollendung concreter Idealität übergegangen ist, so ist doch auf Grund des nur causalen, nicht zeitlichen Verhältnisses der Ewigkeit zur Zeit dieser Uebergang für sie nicht in zeitlicher, sondern in ewiger Weise zu

denken, so daß dadurch keine zeitliche Unterbrechung in sein ewiges Wesen gekommen ist. Wie vor dem Geiste Gottes, indem er die Idee der Welt durch zeitliche Schöpfung verwirklicht, das Ende wie der Anfang der Weltgeschichte, obwohl er sie für uns in Jahrtausende auseinanderlegt und selbst als solche weiß, dennoch gleich gegenwärtig ist, so ist es für das ewige Bewußtseyn des Sohnes Gottes auch sein zeitlicher Lebenslauf von etlichen und dreißig Jahren. Ueberhaupt ist durch die Menschwerdung im Verhältniß zur Schöpfung nichts wesentlich Neues in das trinitarische Leben Gottes gekommen. Denn damit daß Gott den Rathschluß der Weltschöpfung — welche wiederum nicht als ein zeitliches Nach in seiner Ewigkeit, die ein zeitliches Voraus hätte, gedacht werden darf — gefaßt hat, hat er, wie gesagt, seines bloßen Selbstlebens sich begebend, mit der Creatur und zunächst mit der ihm ebenbildlichen, der Menschheit, eine Geschichte der Selbstoffenbarung in unendlicher Hingabe zu durchleben beschlossen, und diese Hingabe hat nur ihren vollkommenen Ausdruck in der Menschwerdung des Sohnes, des göttlichen Offenbarungsprincips, gefunden, welche, in Ewigkeit begonnen, durch den Eintritt in's Fleisch aber über all unser Verstehen in ihrer Wahrheit erwiesen, in alle Ewigkeit nun währen wird.

1) Christus als Haupt der Gemeinde.

In der Menschwerdung des Sohnes hat sich übrigens zunächst nur die Theilnahme der göttlichen Liebe geoffenbart. Damit aber die Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch sich vollende, ist nöthig, daß die göttliche Liebe noch die letzte Stufe ihrer Offenbarung gegen den Sünder betrete.

Dieß thut ſie, indem ſie auf Grund dieſer ihrer Theilnahme in der Menſchwerdung ſich dem Sünder auch mittheilt. Ihre erſte Selbſtmittheilung war ihm ein verzehrendes Feuer geweſen, weil der Widerſpruch ſeiner ſündlichen Verkehrtheit mit der reinen Herrlichkeit Gottes ihm darin noch ohne Vermittlung entgegengetreten war. Nun aber ſteht ihm Gottes Herrlichkeit nimmer bloß und unverhüllt gegenüber, ſondern ſie hat ſich in ſein Fleiſch gekleidet, und nachdem ſie dieſes mit ihrem Glanze durchleuchtet hat, zeigt ſie ſich ihm jetzt als ſanftes, liebliches Licht, in deſſen Scheine er ſich freuen mag mit himmliſcher Freude. Nicht um ſeiner ſelbſt willen iſt ja der λόγος Fleiſch geworden, ſondern aus Drang der Liebe, um als der πρωτότοκος ἐκ νεκρῶν ein πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς zu werden. Mit der ganzen gottmenſchlichen Lebensfülle, die er in ſich trägt, giebt er ſich deßhalb denen, die ihn aufnehmen, hin, und erfüllt ſie mit ſeinem Leben, daß ſie ſein Leib würden an ihm dem Haupte (Eph. 1, 23; Col. 1, 18). Und gleichwie er durch ſeine Menſchwerdung die menſchliche Natur in ſich ſelbſt vergottet hat, ſo ſoll in Folge ſeiner Erhöhung (Eph. 4, 10) auch die Gemeinde durch ſeine weſentliche Einwohnung in ſein Bild verklärt, vergottet (2 Petr. 1, 4), ſoll in ihm Eins werden mit Gott, gleichwie er ſelbſt mit dem Vater Eins iſt ewiglich. Dieſe vollkommene Selbſthingabe weſentlicher Einwohnung in der Gemeinde vollzieht er durch den heiligen Geiſt. In der erſten noch unvermittelten Selbſtmittheilung Gottes, in welcher die Liebe, daß ich ſo ſage, nur mehr noch ihren Naturgrund (cf. oben S. 7—9), noch nicht ihr innerſtes perſönliches Weſen gegen den Sünder herausgekehrt hatte, trat das Walten des Vaters, deſſen Zorn

über alles Fleisch geoffenbart ist, in den Vordergrund, in der Menschwerdung, worin er an uns wesentlich Theil genommen, das des Sohnes, und in der dadurch vermittelten höheren Selbstmittheilung beginnt nun auch der heilige Geist frei in die Menschheit hereinzuwirken. Nachdem der heilige Geist die zeitliche Menschwerdung des Sohnes Gottes selbst vermittelt (Luc. 1, 35) und ihn für die Ausrichtung seines Werkes ohne Maß gesalbt hat, geht er kraft der Vollendung dieses Werkes nun durch den Sohn vom Vater aus (Joh. 15, 26), um die im Sohne erschienene Liebe Gottes in die Herzen der Menschen auszugießen (Röm. 5, 5) und so gleicherweise für die Menschheit das Band zu werden, das sie zu Gott ihrem Urbilde zurückführt, als er in Ewigkeit die Liebe des Sohnes einführt in die des Vaters. Da jedoch der Vater durch die Offenbarung des Zornes dem Sohne nur den Weg bahnt (Joh. 6, 44), und der heilige Geist als Geist der Gnade alles von ihm nimmt, was er verkündigt (Joh. 16, 14), so ist und bleibt der Sohn, das Herz des Vaters, in welchem seine unendliche Barmherzigkeit der verlornen Creatur kund wird, das eigentliche Princip der göttlichen Liebesoffenbarung in der Welt. Und gleichwie seine persönliche Erscheinung im Fleisch deßhalb der Mittelpunkt für die irdisch-zeitliche Geschichte der Menschheit geworden, auf welchen alle frühere Entwicklung hinstrebt und von wo aus alle spätere ihre Lebenskräfte zieht, so wird er auch herrschen, bis er alle seine Feinde zum Schemel seiner Füße gelegt hat. Dann erst, wenn in Kraft dieser göttlichen Selbsthingabe an die sündige Creatur das durch die Sünde zerrüttete Reich Gottes vollkommen wieder wird hergestellt seyn, alsdann wird auch der Sohn selbst dem

Vater unterthan werden, d. h. wird in die ſtille Ewigkeit Gottes, aus der er als λόγος ausgegangen, und in der nun alle durchſchrittenen Momente, ſomit auch ſeine perſönliche Einigung mit der menſchlichen Natur, in bleibender ewiger Realität aufgenommen ſind, wieder eingehen, auf daß Gott ſey Alles in Allem (1 Cor. 15, 28).

Vierter Abſchnitt.

Die Liebe Gottes in Chriſto des Sünders Heil.

A. objektiv.

1) Heil.

So iſt die Menſchwerdung des Sohnes Gottes, in ihrem letzten Grunde gefaßt, ein Selbſtentfaltungsprozeß der unendlichen Liebe Gottes gegen den Sünder, und was als Zweck derſelben pflegt angegeben zu werden, empfängt ſein wahres Licht erſt, wenn es aus dieſem innern Leben der Liebe als inbegriffenes Moment und begleitende Folge entwickelt wird. Man thut Gott fürwahr keine Ehre an, wenn man wiſſenſchaftlich den Zweck in ſeinem Thun voranſtellt. Zweck iſt ein durch die menſchliche Unvollkommenheit bedingter Begriff. Wir reden von Zweck, wo wir, was wir wollen, nicht unmittelbar ſetzen können, ſondern eines Mittels dazu bedürfen, das wir eigentlich nicht wollen. Bei Gott iſt Alles Selbſtzweck, nichts bloßes Mittel. (Nur vom Ziel kann man bei ſeinem Thun reden.) Schon bei Menſchen hat ein wahres Kunſtwerk keinen Zweck, ſondern will zunächſt nur ſich ſelbſt darſtellen; noch vielmehr die Werke Gottes, die aller menſchlichen Kunſt Urbild ſind. Zwar iſt ſeine Liebe wie alle wahre Liebe nichts weniger denn blind,

ſondern da ſie vermöge ihrer Lauterkeit, in welcher ſie nicht ſich, ſondern das des Andern ſucht, das Maß ihrer Hingabe in ſich ſelbſt trägt, thut ſie alles mit großer Klarheit; und weil ihr Weſen Selbſtmittheilung iſt, ſo kann ſie niemals in ſich ruhen, ſondern iſt in ſtetem Wirken begriffen. Sie kann mithin dem Drang ihres Weſens nie folgen, ohne damit zugleich für die Welt das Rechte zu wirken. Allein ſie weiß dabei nicht eigentlich von Zweck, der außer ihr läge, für den ihr Thun nur Mittel wäre; ſondern bei ihr fällt beides unmittelbar in Eins zuſammen: ſie will ſich hingeben, in unendlicher Theilnahme ſich ſelbſt mittheilen, und eben dieſe ihre unendliche Selbſthingabe iſt für die ſündige Menſchheit das Heil.

2) Dreifache Bedeutung des Heils für den Sünder.

Schon an ſich iſt die Liebe Gottes für den Menſchen die Quelle alles Segens, iſt Licht, Recht und Kraft für ſeine Perſönlichkeit. Indem ſie nemlich, die da Grund, Kraft und Ziel alles Seyenden iſt, in ihrem Seyn und Wirken dem menſchlichen Geiſte ſich einfach nur darſtellt, ſomit nach ihrer innern und äußern Herrlichkeit den Gegenſtand ſeines Erkennens bildet, iſt ſie für ihn Licht. Inſofern ſie aber dem Menſchen, der von ihr nach ihrem Bilde geſchaffen iſt, zugleich als ſein Urbild gegenüberſteht, ſo daß er, als ihr Abbild, dadurch in eine beſtimmte Stellung zu ihr geſetzt iſt, welche ſich ihm, je nachdem er in Einklang oder in Widerſtreit mit ihr ſich bethätigt, freundlich oder feindlich zu erkennen giebt, iſt ſie für ihn Recht. Und da er, als creatürlicher Geiſt ganz in Gott, welcher unendlicher Geiſt iſt, wurzelnd, ſeine Beſtim-

mung als Geiſt nicht anders erreichen kann, als daß das Leben Gottes, welches eben Liebe iſt, in ihm walte, ſo iſt die Liebe für ihn endlich auch Kraft. Als ſolche Segensquelle, als Licht, Recht und Kraft, macht ſich ihm die Liebe Gottes nun auch nach ſeinem Falle noch fühlbar. Hat ſich ihm durch die egoiſtiſche Loslöſung aus der Gemeinſchaft Gottes der Einblick in Gottes Weſen und Wirken verſchloſſen, ſo kann dieſe Finſterniß nicht anders weichen, als daß die Liebe Gottes, die der innerſte Grund im göttlichen Weſen und Wirken iſt, ihm wieder entgegentrete in der ganzen Klarheit ihrer heiligen Demuth. Der unſelige Zwieſpalt, in welchen er dadurch als Creatur mit ſeinem Schöpfer gekommen, kann nicht anders ausgeglichen, und eine mit Gott einige, friedliche Stellung nicht anders ihm wieder begründet werden, als daß die ewige Liebe, die ſein Urbild iſt, ſelbſt in die Gemeinſchaft ſeiner Natur perſönlich eintrete und ſo durch die urbildliche Schöne ihrer Perſönlichkeit des Menſchen creatürliches Weſen ihrem eignen Auge wieder angenehm mache. Und die ſchmählichen Feſſeln der Knechtſchaft, in welche die ſündliche Luſt ihn geſchlagen hat, wie ſollen ſie anders zerbrochen werden, als daß die Liebe Gottes, perſönlich in ſein Fleiſch eingeſenkt, durch die heilige Macht ihres Geiſtes die Luſt überwinde und ſo den Quell der Kraft und Freiheit in ſeinem Fleiſche wieder eröffne! So iſt die Liebe Gottes, kraft ihrer vollkommenen Selbſthingabe in der Menſchwerdung des Sohnes *Offenbarung*, *Verſöhnung* und *Erlöſung* für den Sünder, wie ſich Jeſus in dieſer Beziehung die Wahrheit, den Weg und das Leben nennt. Und aus dem gleichen Grunde wird ihm von der Kirche mit Recht ein *prophetiſches*, *hoheprieſterliches* und *königliches* Amt, deren Einheit das

Mittleramt ist, zugeschrieben, oder, wie sich's in der Einzelbetrachtung unter dem Verhältniß von Mittel und Zweck darstellt, gesagt, er sey Mensch geworden, um sich uns zu offenbaren, uns zu versöhnen und zu erlösen.*

Diese drei Heilswirkungen dürfen mithin auch nicht in der Weise getrennt werden, daß man jede nur auf eine besondere Seite des Lebens Jesu bezöge, wie wenn man die prophetische Thätigkeit auf sein Leben, die versöhnende auf sein Leiden und Sterben, die königliche auf seine Erhöhung beschränken wollte, sondern jede der drei Thätigkeiten begleitet ihn durch alle Stufen seiner Erniedrigung und Erhöhung. Oder war sein Kreuzestod, der den unendlichen Gegensatz menschlicher Sünde und göttlicher Liebe so klar in's Licht stellt, nicht die gewaltigste Mahnung zur Buße, nicht die eindringlichste Verkündigung der Gnade? Begann sein Leiden, worauf man die Kraft der Versöhnung zu beziehen pflegt, nicht schon mit seiner armen Geburt, so daß sein Tod nur die Spitze seiner Leidenshingabe bildet? Erwies er sich nicht als Herr über den Fürsten dieser Welt schon mit dem Ueberwinden der ersten Versuchung, und sein Sieg ward nur vollendet in der letzten harten Versuchung

* Während die Kirchenlehre das Werk Christi mehr nach seinen einzelnen Seiten beleuchtete, suchte die Mystik es in seiner Totalität zu fassen. Beide Standpunkte hat die theologische Wissenschaft zu vereinigen, um gleicherweise die Vielheit in der Einheit und die Einheit in der Vielheit zu erkennen. Die mystische Anschauungsweise verträgt gar wohl eine wissenschaftliche Darstellung und Begründung, und sie ist um so mehr dazu zu erheben, als man vom Standpunkt ihrer höhern Einheit aus erst wie im Leben so in der Wissenschaft den verschiedenen theologischen und kirchlichen Richtungen wahre Gerechtigkeit widerfahren lassen kann — was eine Hauptaufgabe unsrer Zeit ist.

am Kreuze, weßhalb er den Triumph seiner Verklärung, die mit der Auferstehung ihre äußere Verwirklichung fand, schon auf dem Berge Thabor vorausfeiern konnte? Die Offenbarung, Versöhnung und Erlösung haben ihre gleichmäßige Stellung zum Stande der Erniedrigung und der Erhöhung Jesu aber insofern, als durch die Erniedrigung alle drei in seiner Person für die Menschheit begründet wurden, durch seine Erhöhung ihre Bestätigung und somit Vollendung erhielten. Und aus diesem Grunde hat Jesus auch diese drei Aemter während seines Wandels auf Erden gleicherweise bereits verwaltet, wenn er nicht allein lehrte, sondern auch Sünden vergab und Seelen für seine Nachfolge gewann. Doch schließt dieses eine relative Folge und verschiedene Wichtigkeit der drei Aemter keineswegs aus. Den eigentlichen Angel- und Mittelpunkt nemlich bildet allerdings die Versöhnung, weil hier die persönliche Creatur als solche, in ihrer unendlichen Abhängigkeit von Gott es ist, welcher die göttliche Liebe zu Theil wird. Gott, ihrem Schöpfer, recht zu seyn, ist für die Creatur das Wesentlichste, und darum tritt ihr auch in der Versöhnung die Größe der erbarmenden Gnade am ergreifendsten und beseligendsten entgegen. Ohne Versöhnung müßte dem Menschen die Offenbarung ein Schrecken seyn, die Erlösung als unendliche Last gesetzlicher Forderung oder als Gewaltthat erscheinen. Andrerseits würde ihm jedoch auch die Versöhnung ohne Offenbarung ein Räthsel bleiben, und ohne Erlösung Wünsche und Bestrebungen in ihm wecken, zu deren Verwirklichung ihm die Kraft fehlte. Die Offenbarung bereitet und erzieht für die Versöhnung, die Erlösung setzt die Versöhnung in Kraft und Uebung. Und so bildet nun die Versöhnung den Mittelpunkt, die Offenbarung aber

für ſie den nothwendigen Ausgangs-, die Erlöſung ihren End- und Schlußpunkt. Da hienach durch die erlöſende Macht der Gnade, welche auf der offenbarenden und verſöhnenden ruht und dieſelben inſofern in ſich aufgenommen hält, das Reich Gottes zur vollkommnen Darſtellung kommt, ſo kann das königliche Amt, welches ſich auf die Erlöſung bezieht, allerdings, wie häufig geſchieht, auch dahin erweitert werden, daß es die Aufrichtung des Reiches Gottes überhaupt in ſich begreift. Doch ſtreng unterſchieden gehalten von den andern Aemtern beſchränkt es ſich auf die Befreiung des Willens und durch denſelben der geſammten Natur des Menſchen von der knechtenden Macht der Sünde, während die Offenbarung eine Befreiung der Erkenntniß von der verfinſternden Macht derſelben iſt, und die Verſöhnung des Gewiſſens von ihrer verdammenden.

a) Offenbarung.

Betrachten wir die Bedeutung der in Chriſto perſönlich erſchienenen Liebe Gottes nach dieſen drei Grundbeziehungen des menſchlichen Lebens näher, ſo ergiebt ſich uns hinſichtlich der erſten, der intellektuellen, daß der λόγος, weil in ihm, wie wir geſehen, die Menſchwerdung bereits in Ewigkeit ideell vollzogen iſt, an ſich ſchon das Licht der Menſchen ſey (Joh. 1, 4). Iſt Alles in und zu dem Sohne geſchaffen, wie könnte Wahrheit da ſeyn, wo etwas nicht in ſeinem Lichte geſchaut wird! Inſonderheit aber kann nach zwiſcheneingekommener Sünde das Licht dem Menſchen nur durch ſeine Offenbarung wieder aufgehen. Nur allmählich jedoch eröffnet die im Sohne vermittelte, göttliche Liebe dem Menſchen ihr innerſtes Weſen, da er der Erziehung für ihr Verſtändniß bedarf.

Indem sie ihm nun in ihrem Zorne zuerst ihre heilige Majestät zeigt, läßt sie ihn durch solchen Gegensatz erst in um so grellerem Lichte die fürchterliche Verblendung seiner Sünde erkennen. Ausdruck dieser Offenbarung ist das Gesetz, welches nicht blos in seiner einzelnen geschichtlichen Erscheinung als Vorschrift für die einzelnen Lebensverhältnisse zu verstehen ist, sondern umfassender: als Ausdruck der in Gott ruhenden Idee menschlichen Wesens, als geoffenbartes, dem Sünder zur Norm vorgehaltenes Urbild seines Lebens, welchem Fluch und Segen als Correlat, nemlich als Hinweisung auf die an dieser ihrer ewigen Idee unverrückt und energisch festhaltenden Heiligkeit Gottes beigefügt ist. Die Zornesmacht des Gesetzes (Röm. 4, 15) herrschte als παιδαγωγός so lange, bis die Gnadenfülle der Liebe offenbar wurde. Mit der Erscheinung dieser aber ist die Wahrheit in ihrer Fülle, ist die Wahrheit selbst offenbar geworden, wie die Schrift, von blos abstrakter und theoretischer Wahrheit nichts wissend, Gnade und Wahrheit als correlate Begriffe verbindet, wenn sie sagt: „das Gesetz ist durch Mosen gegeben, die Gnade und Wahrheit ist durch Jesum Christum worden" (Joh. 1, 17). Und zwar ist Christus nicht blos der vermittelnde Offenbarer dieser Wahrheit, die er etwa vom Vater wie andere Propheten mitgetheilt erhalten hätte, sondern, da die Vereinigung der Gottheit mit der Menschheit in seiner Person die wesentliche Gnade selbst ist, ist er selbst auch die Wahrheit (Joh. 14, 6), weßhalb all sein Zeugniß nur ihn selbst, nur das in seiner Person erschienene und aus ihr sich entfaltende Reich Gottes zum Gegenstand hat. Er ist die Wahrheit in seinem ganzen Leben: nicht blos wo er lehrte, sondern auch wo er Wunder that und sonst seine innere Herrlichkeit den empfänglichen See-

len erſchloß, nicht blos in ſeinem liebreichen Thun, ſondern auch in ſeinem heiligen, geduldigen Leiden, nicht blos in ſeiner Erniedrigung bis zum Tode, ſondern auch in ſeiner Auferſtehung bis zu ſeinem Sitzen zur Rechten Gottes. Seine ganze Menſchwerdung, begonnen in Ewigkeit, zeitlich geoffenbart im Fleiſch und ewigwährend im Himmel — ſie iſt die Wahrheit, und alles, was ſonſt auf Wahrheit Anſpruch macht, iſt es nur im Zuſammenhang mit ihr. Das Zeugniß von dieſer Gnade Gottes in Chriſto, von der Offenbarung des Reiches Gottes in ihm haben wir im Evangelium, welches nicht ein leeres Zeugniß, ſondern Geiſt und Leben iſt (Joh. 6, 63), da Chriſtus ſelbſt im heiligen Geiſt durch daſſelbe der Menſchheit zu weſentlicher Einwohnung ſich darbietet. Nachdem nun die Wahrheit in Chriſto vollkommen erſchienen iſt, hat die Herrſchaft des Geſetzes als einer nur einſeitigen, in dieſer Einſeitigkeit durch die Sünde abgenöthigten Offenbarung der göttlichen Liebe aufgehört. Doch iſt das Geſetz durch Chriſtum nicht wirklich aufgehoben, ſondern, da er ſelbſt Grund und Ziel des Geſetzes iſt, vielmehr zur Erfüllung gekommen. Nur ſeine ſelbſtändige Stellung hat es verloren; ſein Weſen: Ausdruck der Erhabenheit göttlicher Liebe, der heiligen Majeſtät Gottes zu ſeyn, iſt geblieben, und es dient hinfort der Gnade theils als vorbereitende, theils als begleitende Macht, um die Seelen zur vollen Wahrheit zu leiten.

Um dieſes gemeinſamen Grundes in der göttlichen Liebe willen ſchließen ſich Geſetz und Evangelium, ungeachtet jenes ſpezifiſchen Unterſchiedes des alten und neuen Teſtamentes, auch niemals wirklich aus, ſondern gehen ſtetig Hand in Hand und wachſen gemeinſam an Klarheit und Tiefe der Offenba-

rung. Die Verheißung ist schon zugleich mit der ersten strafenden Stimme des Gesetzes laut geworden im Protevangelium, und, als dann die göttliche Oekonomie, in ihre Gegensätze bestimmter auseinandergehend, zuerst das Gesetz zur einseitigen Herrschaft gelangen ließ, da gieng das Evangelium demohngeachtet nebenher und zog sich durch das ganze alte Testament in immer heller werdendem Lichte hindurch, bis Christus, dessen Geist in der Verheißung bereits wirksam gewesen (1 Petr. 1, 11), selbst erschien, um uns auf Grund dieser zeitlichen Verwirklichung zum Schauen seiner unendlichen Herrlichkeit im Himmel zu leiten. Die gleiche allmähliche Entfaltung können wir im Gesetz erkennen. Erst trat in ihm die Forderung des bloßen Werkes noch in den Vordergrund, und der tiefere, geistliche Gehalt war hie und da nur angedeutet. Denn wie hätte der Mensch den vollen Einblick in die Tiefe seines Verderbens ertragen können, so lange das Heil noch verdeckt, noch in bloße Verheißung gekleidet war! Mit der zunehmenden Macht, Klarheit und Geistlichkeit der Verheißung aber in der Zeit der Prophetie nahm auch die Enthüllung der höheren, geistlichen Forderungen des Gesetzes zu. Und als in Christo endlich die Verheißung erfüllt ward, ward durch ihn, in seinem Lehren und Leben, auch das Gesetz erfüllt. Ja so sehr durchdringen sich in Christo das Wesen des Gesetzes und Evangeliums, daß selbst das Weltgericht, die energischste Offenbarung der Gesetzes-Herrlichkeit Gottes, welche die Gottlosen der Verdammniß überantwortet, von ihm und eben dann von ihm gehalten werden wird, wenn auch das Reich der Gnade in seiner Herrlichkeit durch ihn soll offenbar werden. Und ebenso wird er denen, die durch sein Evangelium Gnade gefunden, in alle

Ewigkeit ihr Geſetz bleiben, nur nicht in gebietender und ſtrafender Weiſe, ſondern als hellleuchtendes Urbild und als ſelige im Grunde des Herzens herrſchende Liebesgewalt.

b) Verſöhnung.

Die zweite Erſcheinungsform der Liebe iſt die juridiſche. Wir haben oben das Weſen der Liebe als theilnehmende Selbſtmittheilung oder in vollerer Bezeichnung als perſönliche Einigung in theilnehmender und mittheilender Selbſthingabe dargeſtellt und näher bemerkt, daß ſie als ſolche in der Perſönlichkeit beſtimmte Schranken ihrer Lebensbewegung habe. Nicht nur nemlich müſſe der Liebende bei aller Selbſthingabe ſeine Selbſtändigkeit und Eigenthümlichkeit bewahren, ſondern er könne ſich auch nur in dem Maße dem Geliebten mittheilen, als dieſer (ob auch durch Zuvorkommen der Liebe erſt erweckt und überredet) ſich ihr öffnet und dadurch für ſie empfänglich macht. Inſofern nun dieſes Sich-Oeffnen freie That der Perſönlichkeit iſt und das dadurch bedingte Maß der Selbſtmittheilung an die Perſönlichkeit eine faktiſche Anerkennung ihrer freien Selbſtbeſtimmung, ſo erhebt ſich die Fähigkeit des Geliebten zur Würdigkeit, die entſprechende Selbſtmittheilung des Liebenden zur Vergeltung, d. h. die Liebe in der Selbſtbegrenzung ihrer Hingabe je nach der freien Selbſtbeſtimmung des Andern iſt: Recht.

Dieſes Rechtsverhältniß waltet in allem Liebeleben. Indem ich Einem Liebe erweiſe, ſtelle ich nemlich ſtillſchweigend damit an ihn die Forderung der Gegenliebe, und ob ich ſelbſt auch dieſe Forderung in meine Liebe nicht legen wollte, in Wirklichkeit liegt ſie doch darin, und der Andere ſowie jeder Dritte wird ſie fühlen. Ebenſo wenn ich Einem

mich in rechter Weiſe ſoll hingeben können, muß ich inne geworden ſeyn, wie er ſelbſt zu mir ſteht, wie er's gegen mich meint, und es richtet ſich, wenn auch nicht die Wahrheit, ſo doch die Art und das Maß meiner Selbſthingabe nach der Stellung ſeines Herzens zu mir. Je mehr in der Liebe die Unmittelbarkeit des Gemüths waltet, deſto verborgener iſt dieſes ihr Rechtsbewußtſeyn, ihr Gewiſſen; je beſtimmter ſie aber in die Sphäre des vermittelten Lebens, in die des reflektirenden Wollens heraustritt, deſto deutlicher erſcheint ihre Rechtsſeite, deſto mehr ſtellt ſich die Liebe als Gerechtigkeit dar. Die Gerechtigkeit ſteht mithin zur Liebe nicht im Gegenſatz, ſondern iſt vielmehr eine beſtimmte Erſcheinungsform derſelben, und ſie hält als ſolche mit der Entwicklung dieſer auch gleichen Schritt. So lang der Menſch auf dem Wege ſeiner perſönlichen Entwicklung noch nicht zum vollen Leben der Liebe durchgedrungen iſt, ſondern ſich erſt nur auf die Stufe der Achtung erhoben hat, iſt auch ſeine Gerechtigkeit noch eine unvollkommene, eine blos formale, des wahren Liebesgehalts entbehrende. Manche Arten perſönlicher Vereine halten ſich nur auf dieſer Stufe, ſo inſonderheit der Staat. Unſre Staaten haben die Aufgabe, nur die äußern Grundriſſe menſchlicher Gemeinſchaft feſtzuſtellen, damit ſich innerhalb ihrer die Liebe deſto freier nach dem Reichthum ihrer Geſtaltungen und nach der Tiefe ihres eigenthümlichen Weſens ausſprechen könne. In den Staaten herrſcht das Recht innerhalb der Grenzen gegenſeitiger Achtung. Damit iſt nothwendig ſeine Einſeitigkeit, Aeußerlichkeit und Starrheit gegeben. Das Geſetz des Staates gebietet und richtet nur die That, nicht die Geſinnung, dieſe nur, ſoweit ſie in jener ſich verkörpert hat. Die Strafe iſt nur äußeres Aequivalent, ohne in und mit dieſem noth-

wendiger Weiſe zugleich pädagogiſch zu wirken; und wenn der chriſtliche Staat auch die Vereinigung beider Seiten anſtrebt, ſo iſt dieſelbe doch noch eine ſehr äußerliche und zufällige. Wird ja durch dieſe Aeußerlichkeit das Recht oft ſelbſt zum Unrecht, ſo daß zu einiger Ausgleichung dem Fürſten das Gnadenrecht zugeſprochen wird, wie andrerſeits die öffentliche Meinung dieſes Amt in vielen Fällen von ſelbſt übernimmt. Hieraus ergiebt ſich, wie die Lehre von dem göttlichen Recht, von der Verſöhnung in Chriſto, nothwendig die Mängel der Einſeitigkeit, Aeußerlichkeit und Starrheit mitüberkommen, wie die Begriffe: Gerechtigkeit, Strafe, Vergebung ꝛc. ihre Einheit und Innerlichkeit verlieren müſſen, wenn man dabei von unſern irdiſchen Rechtsverhältniſſen ausgeht. Das Recht Gottes iſt von dem der Menſchen weſentlich verſchieden. Weil ſich Gott nemlich nicht wie wir allmählich zur Liebe entwickelt, ſondern Liebe iſt, ſo iſt ſeine Gerechtigkeit lauter Liebe, und alles in ihr iſt innerlich, voll, lebendig. Er übt nie Gerechtigkeit, ohne aus und in unendlicher Liebe. Ebenſowenig aber kann er andrerſeits auch je lieben, ohne darin gerecht zu ſeyn; die Gerechtigkeit iſt eine währende begleitende Form ſeiner Liebe (wie es in anderer Beziehung die Weisheit und Heiligkeit iſt), diejenige nemlich, gemäß welcher ſie in dem Maß ihrer Selbſtmittheilung ſich entſprechende Schranken ſetzt. Als Gerechtigkeit äußert ſich die göttliche Liebe bereits in der Schöpfung; dort erſcheint ſie als geſetzgebend, indem ſie mit dem Maße, in welchem ſie das Bild ihres Weſens jedem Geſchöpfe aufprägt, für daſſelbe auch die Schranken der Gemeinſchaft mit ihr ſelbſt und mit den übrigen Geſchöpfen beſtimmt. Nachdem aber die Geſchöpfe ihr eignes Leben führen, und inſonderheit die

Perſönlichkeit (denn in der unperſönlichen Welt beſteht das Geſetz als bloße Ordnung) ſich ſelbſt frei zu beſtimmen begonnen hat, erſcheint ſie als geſetzverwaltend: ihre Gerechtigkeit beſteht darin, daß ſie, die freie Selbſtbeſtimmung der Perſönlichkeit anerkennend, ſich je nach derſelben in ihrer Selbſtmittheilung beſchränkt. Sie iſt deßhalb auch nicht blos ſo lang gegen den Sünder gerecht, als ihr Zorn über demſelben waltet — ſo lange äußert ſie ſich vielmehr nur in der beſtimmten Form der Strafgerechtigkeit — ſondern ſelbſt dann iſt ſie es noch, wenn ſie durch Theilnahme zur Gnade ſich ihm vermittelt hat. Dieß iſt geſchehen in Chriſto. Durch ihn iſt das in der Schöpfung gegründete natürliche, auf Achtung ruhende Recht zum Recht der vollen Liebe, zum geiſtlichen Rechte erhoben worden, welches auf vollkommener Hingabe ruht. Wie er es durch ſeine volle Hingabe an die ſündige Menſchheit als Gottes Sohn begründet hat, ſo iſt er vermöge ſeines Liebesgehorſams bis zum Tode als Menſchenſohn ſelbſt der Erſtling unter den Gerechten worden (Mtth. 3, 17; 1 Joh. 2, 1); und giebt es hienach für den Sünder keine wahre Gerechtigkeit als in Chriſto — Gnadengerechtigkeit, δικαιοσύνη im neuteſtamentlichen Sinne, — ſo erweiſ't Gott ſeine verwaltende Gerechtigkeit gegen den Sünder darin, daß er ihm um Chriſti willen die Sünden vergiebt und ihn zu ſeinem Kinde aufnimmt (1 Joh. 1, 9). Das dem natürlichen und geiſtlichen Rechte Gemeinſame aber iſt dieß — und ſo lautet auch der bibliſche Grundbegriff — daß Gott jederzeit das der freien Entwicklung entweder des ganzen Geſchlechts oder des Einzelnen Gemäße, daß er das Rechte thut, ſowie hingegen unſre Gerechtigkeit (wie unten näher wird gezeigt werden) darin beſteht, daß wir ihm recht ſind,

d. h. die seiner jezeitigen Offenbarung (des Gesetzes oder Evangeliums) entsprechende Verfassung haben.*

α) Schuld und Strafe.

Diese in der Liebe liegenden Rechtsmomente, welche während des Standes der Unschuld noch in unentwickelter Einheit vom Menschen erfahren wurden (auch das Soll des paradiesischen Verbotes hatte noch andern Klang und Bedeutung für den Menschen als das Soll des dem Sünder auferlegten Gesetzes), traten durch die Sünde für ihn auseinander und gaben sich ihm in ihrem Unterschiede, ja relativen Gegensatze kund. Die Sünde selbst nimmt, vom rechtlichen Gesichtspunkt aus betrachtet, einen andern Charakter an. Da hier nemlich die Liebe Gottes, des persönlichen Reichsoberhaupts, als lebendiger Wille und somit ihre innere Ordnung und Harmonie als Reichsgesetz gefaßt wird, das Verhalten des Menschen, des persönlichen Reichsgliedes, als freie, zurechnungsfähige That, so wird die Losreißung aus der Gemeinschaft Gottes zur Beleidigung seiner Person, zur Verletzung seines Gesetzes — die Sünde zum Unrecht

* Um übrigens den aufgestellten Begriff in seiner Wahrheit zu würdigen, darf man die einzelne That Gottes und des Menschen nicht in ihrer Vereinzelung nehmen, sondern Gott schaut das Leben der Menschheit wie des Einzelnen als ein großes Ganzes, und die einzelnen Erscheinungen desselben nur im Zusammenhang mit ihrem Grunde und dem Ziel dieses Ganzen, so daß er ebenso das Eine um eines Künftigen willen voraus thut, als er Anderes um eines längst Vergangenen willen eintreten läßt. Im Einzelnen mag uns deßhalb sein Thun oft ungerecht und ungnädig erscheinen; aber wenn wir einst das Ganze jedes Einzellebens sowie der ganzen Menschheit werden überblicken können, werden wir erkennen, daß seine Gerechtigkeit allzeit ebenso voll Gnade, als seine Gnade eine gerechte gewesen sey.

(1 Joh. 3, 4). Indem nun die Liebe den Sünder, der sich von ihr losreißt, doch ihrerseits nicht läßt, sondern sich ihm, aber freilich so wie sie selbst ist, mit ihrem Schmerze (in der ersten, durch Theilnahme noch nicht temperirten Gestalt: Zorn) mittheilt, wird er diese Mittheilung der Liebe als Reaktion des verletzten Reichswillens, der gestörten Reichsordnung, als Gesetzesreaktion inne. Das Organ des menschlichen Geistes, in welchem die durch unser freies Thun in dem Herzen Gottes hervorgerufene Liebesbewegung, billigend oder mißbilligend, für unser Mitwissen widerklingt, d. h. in welchem der Mensch seiner rechtlichen oder widerrechtlichen Stellung zu Gott sich bewußt wird, haben wir als Gewissen erkannt. Im Gewissen erfährt der Mensch mithin auch die durch seine Sünde schmerzlich getroffene, darüber zürnende Liebe Gottes nach ihrer Rechtsform. Der Rechtsausdruck für ihre Rückwirkung auf den Menschen ist: die Schuld.

Vom persönlichen Leben pflanzt sich die Energie des göttlichen Rechts auf die Natur des Menschen, das Substrat seiner Persönlichkeit, über, in ihr sich vollendend. Diese dem Menschen in seiner Natur empfindbar werdende Reaktion des Gesetzes gegen sein Unrecht nennen wir Strafe. Schuld und Strafe sind somit Correlate. Während der Person sich das Gesetz als Sollen aufdrängt, drängt sich's der Natur als Müssen auf. Aber in dieser Gesetzes- und Ordnungsnothwendigkeit waltet dennoch die freie, einigende Macht der Liebe. Denn eben in dieser Verurtheilung, in welcher Gott dem Sünder das, was zunächst blos Folge seiner Sünde wäre, rechtlich zuwendet, theilt er sich ihm selbst wieder mit, zwar erst sich noch beschränkend nach dem Maße seiner freien Selbstbestimmung, aber doch um sich ihm endlich ohne Maß

mittheilen zu können, und wandelt so die Strafe zugleich in Züchtigung, in Wohlthat — woraus die Einheit der remuneratorischen und pädagogischen Bedeutung der Strafe zu erkennen ist.

β) Versühnung.

Indem nun aber die Liebe, um den Sünder in höhere, vollere Rechtsgemeinschaft mit sich zu erheben, selbst erst zu ihm niedersteigt, so erscheint diese Theilnahme am Leben des Sünders vom rechtlichen Standpunkte aus ebenfalls in neuer Fassung. Diese Theilnahme besteht, wie wir gesehen, darin, daß Gott das Elend des Sünders nicht nur mitempfindet,* sondern, was er vermöge seiner absolut bedingenden Stellung zum Menschen vermag, die leidensvolle Natur des Sünders selbst annimmt, um völlig aus dem Bewußtseyn desselben heraus mit ihm die Folgen seiner Sünde zu erleiden. Diese Erscheinung des Sohnes Gottes als menschliche Persönlichkeit im Fleische, und zwar als urbildliche, die ganze Menschheit in sich befassende Persönlichkeit stellt sich nun rechtlich so dar, daß Gott an die Stelle der sündigen Menschheit eintritt, d. h. seine Theilnahme wird zur Stellvertretung. Und wenn von demjenigen, der vor dem Gesetze für einen Schuldigen zu dessen Lossprechung eintritt, rechtlich verlangt wird, daß er einerseits selbst frei sey von dieser Schuld, dem Gesetz vollkommen genüge, andrerseits aber die volle Strafe des Andern auf sich nehme und trage, so findet auch dieß seinen Ausdruck im Leben Jesu. Da der Wille Gottes nemlich dem Sünder rechtlich Gesetz ist, so erhält

* Vergl. bezüglich dieses anthropopathischen Ausdrucks S. 56.

Jesu Liebesgehorsam, welcher den leitenden Beweggrund in all seinem Thun bildete, den Charakter vollkommener Gesetzerfüllung. Und da alles Leiden bis in den Tod Strafe für unsre Sünde ist, so müssen wir in seinem leidensvollen Lebenslauf bis zum Kreuzestode, worin seine Liebestheilnahme sich vollendete, eine Erduldung unsrer Strafe erkennen, welche durch die freie Aktivität der Stellvertretung zur Genugthuung, bezüglich der Schuld zur Versühnung wird. Seinen Nerv aber hat das stellvertretende Leiden Jesu in der Liebestheilnahme, womit er sich in's Leid für uns dahingab. Dieß zeigt sich zumal in der Uebernahme unsrer Schuld. In seinem Gewissen nemlich konnte, da er selbst von jeder Sünde rein war, kein persönliches Schuldgefühl haften, wie denn seine Gottverlassenheit am Kreuze nicht eigne Gewissenspein war. Aber wie der liebende Sinn des Freundes sich also in die Seele des Freundes hineinlebt, daß er auch die Last seiner Schuld in das eigne Gefühl herübernimmt, so hat Christus vermöge der unendlichen Liebesmacht, die in ihm war, sich also in die Tiefe des menschlichen Sündengreuels, der gerade unter seinem Kreuze am grellsten in's Licht trat, hineingelebt, daß er mit dem menschlichen Wesen auch die unmittelbarste Rückwirkung menschlicher Schuld auf das persönliche Gefühl, die Verstoßung vom göttlichen Angesichte ertrug. Durch dieses innere Mitleiden nun, welches Jesum auf dem ganzen Leidensweg seines äußern Lebens begleitete, bekommt die für uns übernommene Strafe erst ihren vollen Werth. Denn da die Strafe juridisch das Aequivalent für das Unrecht ist, das eigentlich Sündige aber nicht sowohl in der äußern That liegt, die als solche viel von äußern, fremden Umständen abhängig seyn kann, sondern viel-

mehr in der Gesinnung, daraus sie geflossen, so kann auch die Strafe im äußern Leiden noch nicht ihren wahren Ausdruck haben. Das äußere Leiden ist vielmehr nur der Leib, den die Strafe anzieht, und ist in seiner Erscheinungsweise und in seinem Maße von dem Rathe göttlicher Liebesweisheit abhängig. Aber das innere Leid, das aus dem Gefühle der Schuld erwächst, ist das Erste, das Unerläßliche in der Strafe, wenn in der organischen Gemeinschaft persönlicher Wesen wahres Leben bestehen soll. Und dieses innere Leid konnte bei ihm nicht anders als durch seinen Liebessinn vermittelt werden. Zudem erhellt, wie die Strafe für die Sünde der Menschheit überhaupt erst durch diese Stellvertretung des Sohnes Gottes zu der Vollendung kommt, die in ihrem Begriffe liegt. Denn da das innere Leid das Erste in der Strafe ist, dieses aber natürlich nur von dem recht gefühlt und durchlebt werden kann, der die ganze Tiefe und Macht der Sünde kennt, so kann offenbar der einzelne Mensch nach seiner beschränkten Selbsterkenntniß nicht die volle Strafe für seine Sünde tragen, sondern nur der Mensch κατ' ἐξοχήν, der die geheimen Tiefen des Herzens kennt (Joh. 2, 25) und weiß, wie weit die Wirkung der einzelnen Sünde reicht.

Opfer.

Da Christus in dieser hohepriesterlichen Thätigkeit der Versühnung nicht ein Fremdes, sondern sich selbst dargiebt, so ist er Opfer und Hoherpriester zugleich. Als der Dargebende ist er der Hoherpriester, als der Dargegebene das Opfer. Durch die Vereinigung beider in seiner Person kommt beides zu seiner Erfüllung. Denn rechter Hoherpriester ist nur der, der ein vollgiltiges Opfer bringt, ein vollgiltiges Opfer

für die Menschheit ist aber ganz allein Christi menschlich-urbildliche Persönlichkeit; das Opfer dagegen hat seine Wahrheit in der Liebe, die das Opfer bringt, und die höchste Liebe ist eben die, daß Jemand sich selbst, sein eigenstes, innerstes Leben dargiebt — das aber hat Christus vermöge seiner hohepriesterlichen Selbstdargabe gethan. Das Opfer bezeichnet, um zum Behufe volleren Verständnisses sein Wesen noch näher darzulegen, die selbstverleugnende Seite in der Liebe, wie dieß der tägliche Sprachgebrauch zeigt: „ich bringe mit etwas ein Opfer, es kostet mich ein Opfer" ꝛc.* Die Liebe nimmt diese Form der Selbstentäußerung jederzeit an, wo die Gemeinschaft zerrissen oder wenigstens gestört ist. Denn von Seite dessen, der sie zerrissen hat (hier des Menschen), ist zugleich eine andere eingegangen worden, die er um der ersten willen nun wieder zerreißen muß; von Seite dessen aber, mit dem sie zerrissen worden (hier Gottes), gilt es ein relatives Ausgehen aus der Integrität und Harmonie des eignen Lebens und ein Eingehen in eine fremde, ihm selbst feindliche Gemeinschaft, wenn er dem Abtrünnigen hingebend folgen will. Findet die selbstverleugnende Liebe nun in der Weise statt, daß sie, einen bisherigen Zustand der Trennung aufhebend, die Gemeinschaft neu begründet, so ist sie Sühnopfer; wo sie aber eine schon begründete erwidernd vollzieht, ist sie Dankopfer. Denn in jenem Falle erscheint das in der Hingabe übernommene Leiden, welches natürlich im Verhältniß zur Stärke des eingetretenen Risses steht, vom Standpunkte des Rechts aus als Strafäquivalent für das

* Vergl. den schönen Abschnitt über das Opfer in der „heiligen Liebe" von Sartorius B. 2. S. 37 ꝛc.

durch die Losreißung an dem Andern (dem Höheren, dem Haupte) begangene Unrecht, mithin als Sühne. Wenn aber das durch jenes Sühnopfer neu begründete Leben, wie ihm natürlich ist, vor allem nach seinem Quell sich wieder zurückwendet, so erscheint es als Darbringung der Erstlingsgaben, als Dank für die erfahrene Liebe und empfangene Gabe. Die Neubegründung der zerrissenen Gemeinschaft kann natürlich nur vom Haupte ausgehen, da das losgerissene Glied in der Gewalt fremder Gemeinschaft gefesselt liegt. Das wahre Sühnopfer kann deßhalb nur in der Selbsthingabe des Hauptes stattfinden (Hebr. 2, 17) und wird vom Gliede blos nacherlebt und nacherlitten. Dagegen die freie Erwiderung der Gemeinschaft im Dankopfer geschieht von Seite des Gliedes, und hat ihre Vollkommenheit darin, daß das Glied auf Grund der empfangenen Liebeskraft in Verleugnung der alten selbstischen Begier sich mit allen Kräften und Gaben in die Gemeinschaft des Hauptes ergiebt. Die Nothwendigkeit beider ist im alten Testamente dem menschlichen Bewußtseyn vorbildlich bezeugt. Natürlich aber mußte dort dem Menschen, weil er noch nicht seine eigene Persönlichkeit zum Opfer geben konnte, das Entferntere, was ihm verliehen war, nemlich die äußere, ihm untergebene Natur zu diesem Zwecke dienen. Um in den nöthigen Rapport mit derselben zu treten, wurden dem erwählten Opfer die Hände aufgelegt. Daß dasselbe rein und makellos seyn, daß die Handlung am heiligen Ort vollzogen und das Beste davon Gott dargebracht werden mußte, geschah zum Zeichen, daß die Liebeshingabe eine von aller selbstischen Begier befreite, eine ganz Gott zugewandte, eine Hingabe des innersten Lebensgrundes seyn solle. Im Vergießen des Blutes aber (darin des Leibes Leben ist, 3 Mos. 17, 11) und der Verbrennung ist die radikale,

allumfassende Natur der Verleugnung abgebildet, die den höchsten Kampf erfordert, unendlichen Schmerz kostet. Das im alten Bunde vorgebildete Sühnopfer nun, wodurch die Gemeinschaft des Sünders mit Gott wiederhergestellt werden soll, ist, als die Fülle der Zeit eingetreten war, in der selbstverleugnenden Hingabe des Sohnes Gottes gebracht worden, und es erhellt leicht aus dem Bisherigen, daß er das wahre Opfer für unsre Sünden sey, das ewiglich gilt (Hebr. 9, 26; 10, 12). Denn vollgenügend ist es durch das göttliche Gewicht seiner Persönlichkeit, rein und makellos durch seinen vollkommenen Gehorsam gegen den Vater, wahrhaft die Schuld tilgend durch seinen blutigen Kreuzestod und für uns giltig durch sein Mitgefühl, das ihn bewog, in Leid und Tod zu gehen.

γ) Versöhnung.

Aber diese Liebestheilnahme in der Versühnung bleibt nicht für sich stehen, sondern ist nur Voraussetzung zur höheren, vollkommenen Selbstmittheilung, deren integrirendes Moment sie wird. Wenn der Sohn Gottes der Menschheit sich eingiebt, ihren ganzen leidensvollen Entwicklungsgang um ihrer Sünde willen mit ihr durchlebend, so steht dieselbe hinfort nicht mehr für sich allein Gott gegenüber, sondern vertreten vom Sohne, ihrem zweiten Adam. Was dieser gethan und gelitten, ist Sache der Menschheit geworden, nachdem er ihre Sache zu der seinigen gemacht hat. Wie die Schuld von Adams Sünde auf das ganze Geschlecht übergieng, so geht auch das Verdienst der Gerechtigkeit Christi auf dasselbe über, sein Strafleiden wird der Menschheit zu gut gerechnet — die Versühnung (ἱλασμός) wird zur Versöhnung (καταλλαγή). Und zwar wie das Unrecht der Sünde zugleich den Menschen

von Gott und Gott von dem Menſchen geſchieden hat, indem ebenſo der Menſch in der verkehrten, feindlichen Stellung, die er ſich gegen Gott gegeben hatte, die Liebe Gottes nur noch unter der Geſtalt der Strafgerechtigkeit zu tragen vermochte, als das Leben der Liebe in Gott nur noch unter der Geſtalt des Zornes wirklich bleiben und als wahr und treu ſich erweiſen konnte, ſo wirkt auch die in der leidensvollen Einigung des Sohnes Gottes mit der Menſchheit vollzogene Verſühnung, wodurch jenes Unrecht getilgt und die entſtandene Kluft wieder ausgefüllt worden, in der Weiſe nach zwei Seiten zugleich, daß, wie in dieſer Liebeshingabe Chriſti, als der Selbſtentäußerung des Sohnes Gottes, die feindliche Gottheit der Menſchheit wieder nah und freundlich erſchienen, ſo in ihr, als dem Gehorſam des Menſchen κατ' ἐξοχήν, die ungehorſame Menſchheit Gott wieder wohlgefällig (Eph. 1, 6) geworden, und daß ſo die Gerechtigkeit Chriſti, von obenher den Zorn, von untenher die Schuld in ſich tilgend, nach beiden Seiten zugleich eine Vermittlerin der Liebe Gottes geworden iſt — d. h. Gott iſt in Chriſto mit der Menſchheit und die Menſchheit mit Gott verſöhnt.*

Dieſe Verſöhnung nun iſt wie die Liebe Gottes gegen den Sünder ſelbſt, wie ſeine Gnade, deren Rechtsſeite die Verſöhnung iſt, an ſich ewig. Denn indem die Liebe ewiglich Erbarmen mit dem Sünder trägt, ſo vollzieht ſie ewiglich

---

* Beides liegt in dem bibliſchen Worte: θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ, und von beiden, als einem objektiv vollendeten Verhältniſſe (vergl. das vorausgehende καταλλάξαντος), unterſcheidet ſich als ſubjektive Seite die gläubige Aufnahme dieſer Verſöhnung von Seiten des Einzelnen, welche wir in der Aufforderung des Apoſtels: καταλλαγῆτε τῷ θεῷ ausgeſprochen finden (2 Cor. 5, 18 — 20).

in dieſem innern Leiden an ſich ſelbſt die in ihrem Zorn über denſelben verhängte Strafe und verſöhnt ihn ſo mit ſich ſelbſt. Dieſe ewige Verſöhnung iſt Vorausſetzung, wirkende Idee und währende Grundkraft all ihrer zeitlichen Vorbereitung, Vollziehung und Mittheilung, gleichwie wir ſolches von der Menſchwerdung ſelbſt, deren Rechtswirkung ſie iſt, erkannt haben. Wie wäre ſonſt auch die Bewahrung der Menſchheit unmittelbar nach dem Falle und in der ganzen Zeit vor der in Jeſu vollzogenen Verſöhnung, wie die geſetzmäßige Entwicklung der göttlichen Oekonomie bis dahin, wie die rückwirkende Macht derſelben erklärbar, welche wir in der relativen Kraft der altteſtamentlichen Opfer zur Sühne und des Glaubens zur Rechtfertigung (Röm. 4, 3) erkennen? Wie behielten Stellen des alten Teſtaments als Jer. 31, 20, wo Gott ſein tiefes Erbarmen gegen Israel ausſpricht, oder Jeſ. 43, 24. 25, wo er wie von eignem Leide, ſo von Sündentilgung redet (und das Particip auf einen währenden Zuſtand hinweiſt), ihre volle Bedeutung, wenn die Verſöhnung erſt mit dem Momente der zeitlichen Menſchwerdung oder des Kreuzestodes einträte, wenn ſie nicht ihrem Weſen nach ſchon vor der Zeit, in Ewigkeit, als lebenskräftige Idee beſtände, wie ſie nach der Zeit in ewiger Kraft und Geltung fortbeſteht? Es möchte freilich ſcheinen, als ob dadurch die zeitliche Verſöhnungsthat zu etwas Ueberflüſſigem, Zufälligen und Untergeordneten herabgeſetzt würde, doch iſt dieß ſo wenig der Fall, daß ſie vielmehr dadurch erſt in ihrer innern Geſetzmäßigkeit erkannt werden kann. Wie bei einem menſchlichen Werke, während einerſeits ſein Werth darin beſteht, daß es von einer Idee, die in dem Geiſte des Menſchen gelegen, durch ſeine Erſcheinung klares Zeugniß ablegt, andrerſeits doch

diese Idee nur dadurch sich kund geben und auf den äußern Bestand der Dinge ihre Macht üben kann, daß sie in die äußere Wirklichkeit tritt, so auch ist es mit Gottes Versöhnungsgedanken. Sollen wir die Versöhnung verstehen, freudig ihr glauben können, soll sie zeitlichrechtliche Geltung erlangen und in uns wahrhaft die Sünde tilgen, so ist nicht genug, daß sie in Gottes ewigem Bewußtseyn bestehe, und daß ihre ewige Realität in der Zeit blos verkündigt werde, sondern sie muß sich in der Zeit uns auch homogen machen, muß vor unsern Augen, muß in dieser Welt, in der wir abgewichen sind, und in dieser unsrer irdischen Natur vollzogen werden, in welcher wir unter der Macht der Sünde und der Last des Zornes seufzen. Zugleich kann aber auch nur auf Grund jenes ewig-idealen Bestands der Versöhnung die Liebe ihre Rechtsmomente nach der innern Ordnung, wie wir sie oben erkannt haben, dem ganzen Menschengeschlechte in großartiger, der einzelnen Seele in enger Geschichtsfolge auseinanderlegen und in dem Nacheinander ihr Ineinander dem menschlichen Bewußtseyn so durchdenken lassen, daß es nicht blos in der Strafe die Höhe ihres Ernstes und in der Versühnung die Tiefe ihres Mitleidens, sondern in dem Ernst der Strafe zugleich ihr Mitleid und in dem Mitleid der Versühnung ihren Ernst verstehe.

c) Erlösung.

Wie die göttliche Liebe Licht und Recht für den Menschen ist, so ist sie ihm auch endlich Kraft. Indem sie sich selbst, ihr eignes Leben ihm dargiebt, und nicht blos äußerlich dargiebt, sondern in den innersten Grund seiner Persönlichkeit hineingiebt, so empfängt der Mensch hiemit jenes Element selbst in sich, in welchem mit eigner Selbstbestimmung

zu leben, Aufgabe der persönlichen Creatur ist. Bliebe Gottes Leben ihm fremd gegenüberstehen, so könnte er sich damit nicht erfüllen, könnte nur sehnend, wiewohl fruchtlos, darnach sich ausstrecken. Nun es aber als Liebe wesentlich mit ihm sich einigt, nun fühlt er sich theils schon unter ihrem segnenden Einfluß, wenn er sich zur Selbstbestimmung erhebt, theils, wenn er sie als sein Ideal fassen will, ist sie ihm im Innern nahe, und umfängt ihn selbst, indem er sie umfängt, mit der ganzen Energie ihres reinen Wesens. So wird die göttliche Liebe dem Menschen zum Princip der Freiheit. Denn wahrhaft frei ist die Persönlichkeit eben dann, wenn sie nach dem Gesetz ihres Wesens sich zu bestimmen vermag, so daß dasselbe ihr nimmer Schranke, sondern eigne Lebensform ist. Von der Person aus auf die Natur des Menschen überwirkend, wird sie für diese Princip des Lebens (natürlich im engeren, physischen Sinne, da das ethische Leben nach seiner formalen Seite mit der Freiheit zusammenfällt). Auch dieß ist klar, da ja alles Leben eines Organismus durch nichts anderes bedingt ist, als daß er die verwandten Kräfte anziehe, die feindlichen abstoße und so die in ihm selbst ruhenden Lebensmächte zu ungehemmter, währender Entfaltung bringe. Die menschliche Natur hat darin allein ihr Leben, daß die ihr urbildlichen göttlichen Kräfte in ungehemmter, währender Weise ihr zu- und in sie einströmen, und dieß geschieht nicht anders denn in Kraft der unendlichen Selbsthingabe Gottes an den Menschen, die wir als Liebe erkannt haben.

Die Sünde hat dieß gesunde Verhältniß zernichtet. An die Stelle der Freiheit ist Knechtschaft getreten, an die Stelle des Lebens Zerrüttung und Tod. Denn indem der Mensch von Gott, dem Herrn seines Lebens, sich löste, verfiel er

der ihn verführenden Macht, die seinem Wesen fremd und feindlich ist. Diese erfüllte ihn nicht nur nicht, wie sie ihm vorspiegelte, mit höherem Lebensgehalte, sondern sie beschränkte, sie beherrschte ihn in seiner Selbstbestimmung, daß er eine seinem eignen Wesen feindliche Richtung einschlug und festhielt. Und anstatt den Trieben seines Lebens höhere Befriedigung zu verschaffen, verstörte sie deren innere Ordnung und bot ihnen entweder bloßen Scheingenuß oder brachte ihnen solche Nahrung, die ihre völlige Zerrüttung nur beförderte. Aus diesem Elend war keine Hilfe, als daß die göttliche Liebe, die an sich Princip der Freiheit und des Lebens für ihn ist, auch jetzt noch selbes ihm blieb und sich ihm, ungeachtet er sich ihr entzogen, vollkommen wieder mittheilte. Dadurch ward sie ihm ethische und physische Erlösung.

Als solche besteht sie für ihn in Ewigkeit; denn wie der λόγος das Leben der Creatur an sich ist (Joh. 1, 3. 4; 1 Joh. 1, 2), so insonderheit nun, nachdem durch die Sünde der Tod in sie ein- und durchgedrungen ist. Als solche ethische und physische Lebensmacht thut sich deßhalb der λόγος bereits im alten Testamente kund, wenn wir bei Männern wie Abraham die Spuren wirklicher Heiligung entdecken, wenn Henoch und Elias eine gewisse Verklärung bereits vorauserfahren haben. Damit diese Erlösung jedoch zur vollen Erscheinung kommen könne, übt die eigentliche Herrschaft im alten Testamente auch nach der ethischen und physischen Seite der Zorn Gottes in der Kraft des Gesetzes. Das Gesetz tilgt mithin als blos vorbereitende Macht die Sünde noch nicht wirklich, erregt vielmehr durch das Verbot die schlummernde Sünde (Röm. 7, 7 — 13; 5, 20); aber es erhebt sich doch als heilige, ehrfurchtgebietende Macht, als unantastbare Auktorität gegenüber

dem fleischlichen Willen, und bildet so eine heilsame Schranke für ihn, die den groben Ausbruch der Sünde zurückhält und zur Leistung pflichtlichen Gehorsams, zur Erfüllung der äußern Gerechtigkeit ihn anhält. Dadurch ist der Weg gebahnt, daß die Erlösung in volle Wirklichkeit trete. Dieß ist geschehen in Christo. In ihm ist der Urquell alles ethischen Lebens, in ihm ist die göttliche Liebe selbst in der concreten Wahrheit des eingebornen Sohnes Gottes hienieden erschienen, und zwar nicht blos äußerlich erschienen, sondern hat als wirklich menschliche Persönlichkeit in unser Fleisch sich gesenkt, die heilige Macht ihres urbildlichen Lebens in den Grund unsers persönlichen Wesens eingepflanzt und in dem reinen Sinn und Wandel eines ganzen Menschenlebens kräftiglich erwiesen. Denn während der erste Adam, verleitet durch egoistische Regung, wider das klare Gebot Gottes in die Versuchung willigte, bestand der zweite Adam dieselbe vermöge seines Liebesgehorsams gegen den Vater und bewahrte diesen Gehorsam bis an's Ende, wie im Thun, so im Leiden, trotz aller Wiederkehr der Versuchung. So ist in Christo ein neues, heiliges Princip mit persönlicher Wirklichkeit in's Fleisch getreten und hat in der Gestalt des Fleisches die Macht der Sünde principiell für die Menschheit gebrochen. Was er aber durch seine Erniedrigung begründet hat, das gelangt durch seine Erhöhung zu wesentlicher Energie: und er theilt nun, nachdem er durch die Menschwerdung unser Haupt geworden, die in seinem Fleische errungene Geistesmacht uns als seinen Gliedern mit, so daß wir durch dieselbe gleich ihm die Sünde überwinden und den Willen Gottes mit der Liebe, die in ihm lebt, erfüllen können. Mit Einem Worte: wir sind durch ihn von der Sünde erlöst.

der ihn verführen
feindlich ist.
vorspiegelte,
sie beherrsc
nem eig
Und a
zu v
ihne
Ne
d

andern zugleich vom
nemlich aus der Wil-
Zerrüttung der menschli-
ist, als nothwendige Folge
der zweite Adam dadurch, daß
in das Fleisch, ja in des Fleisches
sich dahingab (Joh. 12, 24) und so
in den innersten Grund des Fleisches
den Tod in sich überwunden; und, von innen
heraus seine Fleischesnatur verklärend, ist er als Herr des Le-
bens aus dem Grabe hervorgegangen, um ewiglich in der
Verklärung seiner menschlichen Natur zur Rechten des Vaters
zu sitzen. Da er aber unsre Fleischesnatur nicht blos als
einzelner Mensch, sondern als der Mensch κατ' ἐξοχήν, als
der zweite Adam angenommen hat, so ist sein Sieg über
Fleisch und Tod unser Sieg, seine Auferstehung unsre Auferstehung, das ewige Leben, welches durch ihn in dieses Zeitleben hereinversetzt worden, unser Leben. Und wie sich diese Lebensmacht in seinen Wunderheilungen hienieden schon kund gethan hat, so wird er einst am Tage seiner Wiederkunft unsern nichtigen Leib vollends verklären, daß er ähnlich werde seinem verklärten Leibe. So ist durch die liebevolle Einigung des Sohnes Gottes mit der Menschheit und sein sündloses Leben in derselben bis zum Tode, durch diese Einpflanzung göttlichen Lebens in den kranken Organismus der Menschheit die Erlösung unsers persönlichen und natürlichen Lebens bewerkstelligt worden.

Uebrigens erhellt, daß, was jetzt als Erlösung von Sünde und Tod dargestellt worden, zugleich als Erlösung aus der Gewalt des Teufels gefaßt werden könne. Schon das

oben über Offenbarung und Verſöhnung Geſagte findet zugleich auf den Teufel ſeine Anwendung, der als Lügner und Verkläger (Joh. 8, 44; apoc. 12, 10) bei unſerer Verblendung und Unſeligkeit mitthätig iſt. Wie das Heil in Chriſto zugleich auch gegen ihn ſeine Wirkung übe, tritt aber noch deutlicher bei ſeiner Macht als Verſucher und Mörder (Joh. 8, 44) in's Licht. Denn da er ſelbſt nichts wahrhaft zu erzeugen vermag, ſondern nur inſoweit Macht hat, als er das beſtehende Gute verderben kann, ſo iſt ihm ſeine Macht über die Menſchheit genommen, ſobald ein reines Princip mit lebenskräftiger Urbildlichkeit in die Menſchheit eingetreten. Da dieß in Chriſto geſchehen iſt, welcher all ſeinen Verſuchungen bis zum Ende widerſtanden hat, ſo kann nun Jeder dadurch, daß er Chriſti eigen wird, vom Satan frei werden, und dieſer hat nur ſo viel Gewalt über den Einzelnen, als Chriſtus noch nicht Gewalt und Geſtalt in ihm gewonnen hat, als er der Sünde, durch welche allein der Teufel den Menſchen beherrſcht, noch huldigt. Unmittelbar mit der ethiſchen Ueberwindung Satans iſt auch ſeine phyſiſche verknüpft, da er nur vermittelſt der Gewalt der Sünde die Gewalt des Todes beſitzt. Hinfort hat Chriſtus die Schlüſſel der Hölle und des Todes, und über den Satan entſchied ſich das Gericht der Ausſtoßung (Joh. 12, 31) eben dadurch, daß er Chriſtum, wiewohl er nichts an ihm hatte (Joh. 14, 30), in's Leiden, die Folge der Sünde, ja an das Holz des Fluches brachte (Luc. 22, 53).

3) Wiederherstellung des Reiches Gottes.

Fassen wir die drei Wirkungsweisen der göttlichen Gnade in Christo, die Offenbarung, Versöhnung und Erlösung nun noch in Eins zusammen, so müssen wir sagen: durch diese in Christo mit der sündigen Menschheit eingegangene vollkommene Lebensgemeinschaft ist das Reich Gottes, welches in Folge der Sünde auf den Himmel zurückgedrängt gewesen (daher der Ausdruck: Himmelreich) und hienieden dagegen dem Reiche des daher also genannten Fürsten dieser Welt gewichen war, principiell wiederhergestellt worden. Von Ewigkeit im Sohne und zu ihm angelegt, ist es, nachdem es in der alttestamentlichen Theokratie, der ersten Stufe göttlicher Liebesgemeinschaft, vorbildlich dargestellt worden, durch die Erscheinung des Sohnes im Fleisch wirksam in die Welt hereingetreten, und setzt sich nun durch seine wesentliche Selbstmittheilung in seiner Gemeinde fort, in welcher er durch seinen Geist als Prophet, Hoheprieſter und König ununterbrochen wirksam ist, bis es jenseits auf der Basis der ganzen äußern Natur, welche mit dem Menschen, dem sie untergeben ist, in Christo ihr Ziel hat, und sich deßhalb aus dem angstvollen Dienst des vergänglichen Wesens heraus nach der Offenbarung der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes sehnet (Röm. 8, 19—23), durch den verklärenden Geist Christi auch zu vollkommener äußerer Herrlichkeit wird erhoben werden.

Fünfter Abschnitt.

Die Liebe Gottes in Christo des Sünders Heil.

B. subjektiv.

1) Entwicklung des Heilslebens.

Giebt sich uns in Christo und nur in ihm die Liebe Gottes dar, so können wir auch nur in ihm dieser Liebe theilhaftig werden. Er ist der Angelpunkt aller Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch, wie Gottes mit der Menschheit, so der Menschheit mit Gott. Wir können in seiner Person selbst diese zwei Beziehungen unterscheiden, die Lebensbewegung von oben nach unten und von unten nach oben. Insofern Gott nemlich nach seiner unendlichen Liebe in Christo Mensch geworden, um seinem entfremdeten Ebenbilde bis in den Tod nachzugehen, ist Christus die persönlich erschienene, den Menschen sich opfernde Liebe Gottes, die persönlich mit der Menschheit geeinigte Gottheit. Andrerseits aber, insofern er vermöge seiner Menschwerdung mit wirklichem menschlichen Bewußtseyn und Willen als der Mensch κατ' ἐξοχήν in den göttlichen Liebesrathschluß eingieng, in Gehorsam gegen seinen Vater hienieden wirkte und alles Leid bis in den Tod freiwillig erduldete, ist er das persönlich sich Gott dargebende Liebesopfer des Menschen, die persönlich mit Gott

geeinigte Menschheit. Ist er in jener Beziehung für uns der Offenbarer, Versöhner und Erlöser, das Princip göttlicher Wahrheit, Gerechtigkeit und Freiheit, so ist er in dieser Beziehung der Erstling derer, in welchen die Wahrheit, Gerechtigkeit und Freiheit der göttlichen Liebe Lebensgrund ihrer Persönlichkeit geworden ist. Wie in ihm Gott Mensch geworden, so ist der Mensch in ihm vergottet. Die Vereinigung und Durchdringung dieser beiden Seiten in seiner Person ist von besonderer Wichtigkeit für uns. Denn damit der Mensch sein Ziel erreiche, ist es nicht genug, daß sich Gott liebend zu ihm herniederlasse, sondern innerhalb der Menschheit selbst bedarf es wieder eines persönlichen Mittelpunktes, an dem der Einzelne seine Entwicklung anknüpfe. Das allgemeine Gesetz menschlicher Entwicklung, daß nur an überwiegenden Persönlichkeiten die Persönlichkeit sich bilde, gilt im eminenten Sinne von der höchsten und umfassendsten, von der Grundentwicklung menschlichen Wesens, der geistlichen. Sie muß ebenfalls von einer überwiegenden Persönlichkeit ausgehen, welche, da diese geistliche Entwicklung selbst das Ziel aller andern ist, für die Menschheit überhaupt urbildlichen Charakter trägt. Diese urbildliche Persönlichkeit ist Christus, der andere, der geistliche Adam, in welchem die Menschheit bereits von Ewigkeit zuvorversehen ist. Werden wir nun an ihm nicht um so freudiger zur Gottesgemeinschaft uns erheben, da er, wie Spiegel der göttlichen, so zugleich Urbild der menschlichen Liebe, da er nicht blos entgegengekommene, sondern zugleich vorangehende Liebe für uns ist?

Wie aber alle Macht des Gedankens und der That sich durch den Geist vermittelt, welcher dieselben erzeugt hat, welcher in ihnen als Princip fortlebt und auf fremde Persön-

lichkeiten dadurch wirkt, daß er das verwandte Lebensprincip in ihnen entweder stärkt oder erst erweckt, so ist es auch mit dem in Christo erschienenen Heile. Durch denselben Geist der Liebe, durch den heiligen Geist, durch welchen Christus sein ganzes Werk vollbracht hat (vergl. S. 61 f.), eignet er uns dasselbe auch zu. Die Liebe Gottes, welche sich durch Jesum Christum zur Gnade vermittelt hat, wird dem Sünder nur zu eigen in der Gemeinschaft des heiligen Geistes (2 Cor. 13, 13). Und zwar, gleichwie Christus, um sich uns homogen zu machen, im Fleische erschienen ist, so setzt auch der heilige Geist, um Christi Werk uns anzueignen, diese ἐνσάρκωσις fort und kleidet sich in die dem Menschengeiste gemäße leibliche Form: das Wort. Durch das Wort tritt Christi Geist mit unserm Geiste in wesentliche Berührung und senkt sich nieder in den Grund unsers Gemüths, ob er durch die Lieblichkeit seiner Gnade unser Herz gewinnen möge. Wiewohl aber sonach die Liebe Gottes auch hier unsrer Persönlichkeit nicht Gewalt anthut, sondern ihre Gemeinschaft von dem freien Sich-Oeffnen des Menschen abhängig macht, so gilt doch andrerseits von dieser Freiheit, womit der Mensch das Heil annimmt, dasselbe, was von der Freiheit, womit Gott dasselbe in der Schöpfung und Erlösung begründet. Es ist eine Freiheit nicht abstrakter, formeller Wahl, sondern eine Freiheit der Liebe. Denn nur von Liebe kann Liebe erfaßt werden. Der Mensch würde die Gnade Gottes nicht hinnehmen, wenn ihm das Bedürfniß der Gottesgemeinschaft nicht eingeboren wäre, er würde mit dem menschgewordenen Sohne Gottes nicht liebend sich einigen, wenn er das Bild des Sohnes Gottes, in welchem er von Ewigkeit zuvorversehen ist, nicht von Natur in sich trüge. Aber

indem der Sohn Gottes auf Grund seiner zeitlichen Menschwerdung mit seiner ganzen andringenden Liebesmacht dem Herzen des sündigen Menschen zum Heile sich darbietet, da wird durch Kraft des heiligen Geistes, welcher die Liebe des Sohnes in die Herzen der Menschen ausgießt (Joh. 16, 14; Röm. 5, 5), das durch die Sünde nur erloschene, nicht getilgte Vermögen der Gottesgemeinschaft, das in dem falschen Lichte des eignen Selbsts erblichene Bild Gottes in uns wieder erweckt. Und, ebenso übermocht von dieser Liebe, die sein tiefstes, stärkstes Sehnen stillt, als frei ihr folgend, die seiner ganzen Gegenliebe werth ist (1 Joh. 4, 19), ergiebt sich der Mensch im innersten Grunde seiner Persönlichkeit Christo, seinem Heilande, zu unbedingter Gemeinschaft des Lebens hin. Auf welche Weise freilich Freiheit und Nothwendigkeit, Menschen-That und Gottes Gnade hier Eins sind, deßgleichen warum der Eine jetzt, ein Andrer später erst sich Christo ergiebt, dieß sind Geheimnisse, welche wir nur annäherungsweise verstehen, nie durchschauen können. Genug, daß wir wissen: die Annahme des Heils ist unsre eigne, freie That, und doch ist nichts von Verdienst darin, sondern alles eitel Gnade. *

---

* Der Verf. muß sich hier auf bloße Andeutungen beschränken, da diese Arbeit zunächst nur die Bedeutung der Gottesgemeinschaft für das Heil an sich darstellen soll; die andern, freilich eng damit verbundenen Fragen kann er nur vorübergehend, nur so weit es zum Verständniß des Ganzen nothwendig ist, berücksichtigen. Uebrigens wird aus der ganzen bisherigen Darstellung erhellen, daß sowohl die Einheit als der Unterschied göttlichen und menschlichen Wirkens in der Bekehrung sein klarstes Licht eben aus dem Wesen der Gemeinschaft empfange.

a) Stufen.

α) Gesetzesbuße.

Diese Gemeinschaft des Sünders mit Gott hat ebenso ihre Stufenentwicklung, wie wir sie bei der Gemeinschaft Gottes mit der sündigen Menschheit erkannt haben. Und zwar, da jene durchaus von dieser bedingt ist, so hängt auch das jeweilige Maß und die Weise der Gemeinschaft, in welche der Sünder mit Gott treten kann, von dem Maß und der Weise ab, wie Gottes Liebe bereits sich ihm hingegeben hat. So lange Gott nur erst in unmittelbarer Weise dem Menschen sich mittheilt, d. h. so lange er das Wesen seiner Persönlichkeit den Menschen nur so, wie es in selbständiger Würde demselben gegenübersteht, erfahren läßt, so muß sich auch der Mensch erst nur in seiner nackten Selbstheit Gott gegenüber fühlen. Seine Gemeinschaft mit Gott steht noch auf der Stufe der bloßen Achtung. Wie Gott diese gegen den Sünder darin vollzieht, daß er sein freies Thun nicht ignorirt noch aufhebt, sondern als solches anerkennt, daß er ihm giebt, was er verdient, daß er die Schuld und Strafe seiner Sünde durch's Gesetz ihn fühlen läßt, ebenso kann nun auch der Mensch die Gemeinschaft mit Gott nur in der Weise vollziehen, daß er Gott gegenüber erst auf die Stufe der Achtung tritt, daß er nemlich in ehrfurchtsvoller, bußfertiger Scheu (welche nicht etwas blos Aufgedrungenes ist wie das Empfinden der Schuld und das Leiden der Strafe, sondern bereits ein Akt freier Gemeinschaft) wegen seines Ungehorsams vor Gott sich demüthigt, anklagt und straft, und so Gott die Ehre giebt, die ihm dem Heiligen vom Sünder gebührt. Dieß ist die Buße, die aus dem Gesetz kommt, sey die-

der ihn verführenden Macht, die seinem Wesen fremd und feindlich ist. Diese erfüllte ihn nicht nur nicht, wie sie ihm vorspiegelte, mit höherem Lebensgehalte, sondern sie beschränkte, sie beherrschte ihn in seiner Selbstbestimmung, daß er eine seinem eignen Wesen feindliche Richtung einschlug und festhielt. Und anstatt den Trieben seines Lebens höhere Befriedigung zu verschaffen, verstörte sie deren innere Ordnung und bot ihnen entweder bloßen Scheingenuß oder brachte ihnen solche Nahrung, die ihre völlige Zerrüttung nur beförderte. Aus diesem Elend war keine Hilfe, als daß die göttliche Liebe, die an sich Princip der Freiheit und des Lebens für ihn ist, auch jetzt noch selbes ihm blieb und sich ihm, ungeachtet er sich ihr entzogen, vollkommen wieder mittheilte. Dadurch ward sie ihm ethische und physische Erlösung.

Als solche besteht sie für ihn in Ewigkeit; denn wie der λόγος das Leben der Creatur an sich ist (Joh. 1, 3. 4; 1 Joh. 1, 2), so insonderheit nun, nachdem durch die Sünde der Tod in sie ein- und durchgedrungen ist. Als solche ethische und physische Lebensmacht thut sich deßhalb der λόγος bereits im alten Testamente kund, wenn wir bei Männern wie Abraham die Spuren wirklicher Heiligung entdecken, wenn Henoch und Elias eine gewisse Verklärung bereits vorauserfahren haben. Damit diese Erlösung jedoch zur vollen Erscheinung kommen könne, übt die eigentliche Herrschaft im alten Testamente auch nach der ethischen und physischen Seite der Zorn Gottes in der Kraft des Gesetzes. Das Gesetz tilgt mithin als blos vorbereitende Macht die Sünde noch nicht wirklich, erregt vielmehr durch das Verbot die schlummernde Sünde (Röm. 7, 7 — 13; 5, 20); aber es erhebt sich doch als heilige, ehrfurchtgebietende Macht, als unantastbare Auktorität gegenüber

dem fleischlichen Willen, und bildet so eine heilsame Schranke für ihn, die den groben Ausbruch der Sünde zurückhält und zur Leistung pflichtlichen Gehorsams, zur Erfüllung der äußern Gerechtigkeit ihn anhält. Dadurch ist der Weg gebahnt, daß die Erlösung in volle Wirklichkeit trete. Dieß ist geschehen in Christo. In ihm ist der Urquell alles ethischen Lebens, in ihm ist die göttliche Liebe selbst in der concreten Wahrheit des eingebornen Sohnes Gottes hienieden erschienen, und zwar nicht blos äußerlich erschienen, sondern hat als wirklich menschliche Persönlichkeit in unser Fleisch sich gesenkt, die heilige Macht ihres urbildlichen Lebens in den Grund unsers persönlichen Wesens eingepflanzt und in dem reinen Sinn und Wandel eines ganzen Menschenlebens kräftiglich erwiesen. Denn während der erste Adam, verleitet durch egoistische Regung, wider das klare Gebot Gottes in die Versuchung willigte, bestand der zweite Adam dieselbe vermöge seines Liebesgehorsams gegen den Vater und bewahrte diesen Gehorsam bis an's Ende, wie im Thun, so im Leiden, trotz aller Wiederkehr der Versuchung. So ist in Christo ein neues, heiliges Princip mit persönlicher Wirklichkeit in's Fleisch getreten und hat in der Gestalt des Fleisches die Macht der Sünde principiell für die Menschheit gebrochen. Was er aber durch seine Erniedrigung begründet hat, das gelangt durch seine Erhöhung zu wesentlicher Energie: und er theilt nun, nachdem er durch die Menschwerdung unser Haupt geworden, die in seinem Fleische errungene Geistesmacht uns als seinen Gliedern mit, so daß wir durch dieselbe gleich ihm die Sünde überwinden und den Willen Gottes mit der Liebe, die in ihm lebt, erfüllen können. Mit Einem Worte: wir sind durch ihn von der Sünde erlöst.

Nicht allein aber von der Sünde, sondern zugleich vom Tode, dem Sold der Sünde. Wenn nemlich aus der Willensverkehrung des ersten Adam die Zerrüttung der menschlichen Natur, deren Ende der Tod ist, als nothwendige Folge erwachsen ist, so hat dagegen der zweite Adam dadurch, daß er mit willigem Gehorsam in das Fleisch, ja in des Fleisches letzte Tiefe, den Tod, sich dahingab (Joh. 12, 24) und so sein göttliches Leben in den innersten Grund des Fleisches einpflanzte, den Tod in sich überwunden; und, von innen heraus seine Fleischesnatur verklärend, ist er als Herr des Lebens aus dem Grabe hervorgegangen, um ewiglich in der Verklärung seiner menschlichen Natur zur Rechten des Vaters zu sitzen. Da er aber unsre Fleischesnatur nicht blos als einzelner Mensch, sondern als der Mensch κατ' ἐξοχήν, als der zweite Adam angenommen hat, so ist sein Sieg über Fleisch und Tod unser Sieg, seine Auferstehung unsre Auferstehung, das ewige Leben, welches durch ihn in dieses Zeitleben hereinversetzt worden, unser Leben. Und wie sich diese Lebensmacht in seinen Wunderheilungen hienieden schon kund gethan hat, so wird er einst am Tage seiner Wiederkunft unsern nichtigen Leib vollends verklären, daß er ähnlich werde seinem verklärten Leibe. So ist durch die liebevolle Einigung des Sohnes Gottes mit der Menschheit und sein sündloses Leben in derselben bis zum Tode, durch diese Einpflanzung göttlichen Lebens in den kranken Organismus der Menschheit die Erlösung unsers persönlichen und natürlichen Lebens bewerkstelligt worden.

Uebrigens erhellt, daß, was jetzt als Erlösung von Sünde und Tod dargestellt worden, zugleich als Erlösung aus der Gewalt des Teufels gefaßt werden könne. Schon das

oben über Offenbarung und Versöhnung Gesagte findet zugleich auf den Teufel seine Anwendung, der als Lügner und Verkläger (Joh. 8, 44; apoc. 12, 10) bei unserer Verblendung und Unseligkeit mitthätig ist. Wie das Heil in Christo zugleich auch gegen ihn seine Wirkung übe, tritt aber noch deutlicher bei seiner Macht als Versucher und Mörder (Joh. 8, 44) in's Licht. Denn da er selbst nichts wahrhaft zu erzeugen vermag, sondern nur insoweit Macht hat, als er das bestehende Gute verderben kann, so ist ihm seine Macht über die Menschheit genommen, sobald ein reines Princip mit lebenskräftiger Urbildlichkeit in die Menschheit eingetreten. Da dieß in Christo geschehen ist, welcher all seinen Versuchungen bis zum Ende widerstanden hat, so kann nun Jeder dadurch, daß er Christi eigen wird, vom Satan frei werden, und dieser hat nur so viel Gewalt über den Einzelnen, als Christus noch nicht Gewalt und Gestalt in ihm gewonnen hat, als er der Sünde, durch welche allein der Teufel den Menschen beherrscht, noch huldigt. Unmittelbar mit der ethischen Ueberwindung Satans ist auch seine physische verknüpft, da er nur vermittelst der Gewalt der Sünde die Gewalt des Todes besitzt. Hinfort hat Christus die Schlüssel der Hölle und des Todes, und über den Satan entschied sich das Gericht der Ausstoßung (Joh. 12, 31) eben dadurch, daß er Christum, wiewohl er nichts an ihm hatte (Joh. 14, 30), in's Leiden, die Folge der Sünde, ja an das Holz des Fluches brachte (Luc. 22, 53).

3) Wiederherstellung des Reiches Gottes.

Fassen wir die drei Wirkungsweisen der göttlichen Gnade in Christo, die Offenbarung, Versöhnung und Erlösung nun noch in Eins zusammen, so müssen wir sagen: durch diese in Christo mit der sündigen Menschheit eingegangene vollkommene Lebensgemeinschaft ist *das Reich Gottes*, welches in Folge der Sünde auf den Himmel zurückgedrängt gewesen (daher der Ausdruck: Himmelreich) und hienieden dagegen dem Reiche des daher also genannten Fürsten dieser Welt gewichen war, *principiell wiederhergestellt* worden. Von Ewigkeit im Sohne und zu ihm angelegt, ist es, nachdem es in der alttestamentlichen Theokratie, der ersten Stufe göttlicher Liebesgemeinschaft, vorbildlich dargestellt worden, durch die Erscheinung des Sohnes im Fleisch wirksam in die Welt hereingetreten, und setzt sich nun durch seine wesentliche Selbstmittheilung in seiner Gemeinde fort, in welcher er durch seinen Geist als Prophet, Hoheprieſter und König ununterbrochen wirksam ist, bis es jenseits auf der Basis der ganzen äußern Natur, welche mit dem Menschen, dem sie untergeben ist, in Christo ihr Ziel hat, und sich deßhalb aus dem angstvollen Dienst des vergänglichen Wesens heraus nach der Offenbarung der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes sehnet (Röm. 8, 19—23), durch den verklärenden Geist Christi auch zu vollkommener äußerer Herrlichkeit wird erhoben werden.

Fünfter Abschnitt.

Die Liebe Gottes in Christo des Sünders Heil.

B. subjektiv.

1) Entwicklung des Heilslebens.

Giebt sich uns in Christo und nur in ihm die Liebe Gottes dar, so können wir auch nur in ihm dieser Liebe theilhaftig werden. Er ist der Angelpunkt aller Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch, wie Gottes mit der Menschheit, so der Menschheit mit Gott. Wir können in seiner Person selbst diese zwei Beziehungen unterscheiden, die Lebensbewegung von oben nach unten und von unten nach oben. Insofern Gott nemlich nach seiner unendlichen Liebe in Christo Mensch geworden, um seinem entfremdeten Ebenbilde bis in den Tod nachzugehen, ist Christus die persönlich erschienene, den Menschen sich opfernde Liebe Gottes, die persönlich mit der Menschheit geeinigte Gottheit. Andrerseits aber, insofern er vermöge seiner Menschwerdung mit wirklichem menschlichen Bewußtseyn und Willen als der Mensch κατ' ἐξοχήν in den göttlichen Liebesrathschluß eingieng, in Gehorsam gegen seinen Vater hienieden wirkte und alles Leid bis in den Tod freiwillig erduldete, ist er das persönlich sich Gott dargebende Liebesopfer des Menschen, die persönlich mit Gott

geeinigte Menschheit. Ist er in jener Beziehung für uns der Offenbarer, Versöhner und Erlöser, das Princip göttlicher Wahrheit, Gerechtigkeit und Freiheit, so ist er in dieser Beziehung der Erstling derer, in welchen die Wahrheit, Gerechtigkeit und Freiheit der göttlichen Liebe Lebensgrund ihrer Persönlichkeit geworden ist. *Wie in ihm Gott Mensch geworden, so ist der Mensch in ihm vergottet.* Die Vereinigung und Durchdringung dieser beiden Seiten in seiner Person ist von besonderer Wichtigkeit für uns. Denn damit der Mensch sein Ziel erreiche, ist es nicht genug, daß sich Gott liebend zu ihm herniederlasse, sondern innerhalb der Menschheit selbst bedarf es wieder eines persönlichen Mittelpunktes, an dem der Einzelne seine Entwicklung anknüpfe. Das allgemeine Gesetz menschlicher Entwicklung, daß nur an überwiegenden Persönlichkeiten die Persönlichkeit sich bilde, gilt im eminenten Sinne von der höchsten und umfassendsten, von der Grundentwicklung menschlichen Wesens, der geistlichen. Sie muß ebenfalls von einer überwiegenden Persönlichkeit ausgehen, welche, da diese geistliche Entwicklung selbst das Ziel aller andern ist, für die Menschheit überhaupt urbildlichen Charakter trägt. Diese urbildliche Persönlichkeit ist Christus, der andere, der geistliche Adam, in welchem die Menschheit bereits von Ewigkeit zuvorversehen ist. Werden wir nun an ihm nicht um so freudiger zur Gottesgemeinschaft uns erheben, da er, wie Spiegel der göttlichen, so zugleich Urbild der menschlichen Liebe, da er nicht blos entgegengekommene, sondern zugleich vorangehende Liebe für uns ist?

Wie aber alle Macht des Gedankens und der That sich durch den Geist vermittelt, welcher dieselben erzeugt hat, welcher in ihnen als Princip fortlebt und auf fremde Persön-

lichkeiten dadurch wirkt, daß er das verwandte Lebensprincip in ihnen entweder ſtärkt oder erſt erweckt, ſo iſt es auch mit dem in Chriſto erſchienenen Heile. Durch denſelben Geiſt der Liebe, durch den heiligen Geiſt, durch welchen Chriſtus ſein ganzes Werk vollbracht hat (vergl. S. 61 f.), eignet er uns daſſelbe auch zu. Die Liebe Gottes, welche ſich durch Jeſum Chriſtum zur Gnade vermittelt hat, wird dem Sünder nur zu eigen in der Gemeinſchaft des heiligen Geiſtes (2 Cor. 13, 13). Und zwar, gleichwie Chriſtus, um ſich uns homogen zu machen, im Fleiſche erſchienen iſt, ſo ſetzt auch der heilige Geiſt, um Chriſti Werk uns anzueignen, dieſe ἐνσάρκωσις fort und kleidet ſich in die dem Menſchengeiſte gemäße leibliche Form: das Wort. Durch das Wort tritt Chriſti Geiſt mit unſerm Geiſte in weſentliche Berührung und ſenkt ſich nieder in den Grund unſers Gemüths, ob er durch die Lieblichkeit ſeiner Gnade unſer Herz gewinnen möge. Wiewohl aber ſonach die Liebe Gottes auch hier unſrer Perſönlichkeit nicht Gewalt anthut, ſondern ihre Gemeinſchaft von dem freien Sich-Oeffnen des Menſchen abhängig macht, ſo gilt doch andrerſeits von dieſer Freiheit, womit der Menſch das Heil annimmt, daſſelbe, was von der Freiheit, womit Gott daſſelbe in der Schöpfung und Erlöſung begründet. Es iſt eine Freiheit nicht abſtrakter, formeller Wahl, ſondern eine Freiheit der Liebe. Denn nur von Liebe kann Liebe erfaßt werden. Der Menſch würde die Gnade Gottes nicht hinnehmen, wenn ihm das Bedürfniß der Gottesgemeinſchaft nicht eingeboren wäre, er würde mit dem menſchgewordenen Sohne Gottes nicht liebend ſich einigen, wenn er das Bild des Sohnes Gottes, in welchem er von Ewigkeit zuvorverſehen iſt, nicht von Natur in ſich trüge. Aber

indem der Sohn Gottes auf Grund ſeiner zeitlichen Menſchwerdung mit ſeiner ganzen andringenden Liebesmacht dem Herzen des ſündigen Menſchen zum Heile ſich darbietet, da wird durch Kraft des heiligen Geiſtes, welcher die Liebe des Sohnes in die Herzen der Menſchen ausgießt (Joh. 16, 14; Röm. 5, 5), das durch die Sünde nur erloſchene, nicht getilgte Vermögen der Gottesgemeinſchaft, das in dem falſchen Lichte des eignen Selbſts erblichene Bild Gottes in uns wieder erweckt. Und, ebenſo übermocht von dieſer Liebe, die ſein tiefſtes, ſtärkſtes Sehnen ſtillt, als frei ihr folgend, die ſeiner ganzen Gegenliebe werth iſt (1 Joh. 4, 19), ergiebt ſich der Menſch im innerſten Grunde ſeiner Perſönlichkeit Chriſto, ſeinem Heilande, zu unbedingter Gemeinſchaft des Lebens hin. Auf welche Weiſe freilich Freiheit und Nothwendigkeit, Menſchen-That und Gottes Gnade hier Eins ſind, deßgleichen warum der Eine jetzt, ein Andrer ſpäter erſt ſich Chriſto ergiebt, dieß ſind Geheimniſſe, welche wir nur annäherungsweiſe verſtehen, nie durchſchauen können. Genug, daß wir wiſſen: die Annahme des Heils iſt unſre eigne, freie That, und doch iſt nichts von Verdienſt darin, ſondern alles eitel Gnade. *

---

* Der Verf. muß ſich hier auf bloße Andeutungen beſchränken, da dieſe Arbeit zunächſt nur die Bedeutung der Gottesgemeinſchaft für das Heil an ſich darſtellen ſoll; die andern, freilich eng damit verbundenen Fragen kann er nur vorübergehend, nur ſo weit es zum Verſtändniß des Ganzen nothwendig iſt, berückſichtigen. Uebrigens wird aus der ganzen bisherigen Darſtellung erhellen, daß ſowohl die Einheit als der Unterſchied göttlichen und menſchlichen Wirkens in der Bekehrung ſein klarſtes Licht eben aus dem Weſen der Gemeinſchaft empfange.

a) Stufen.

α) Gesetzesbuße.

Diese Gemeinschaft des Sünders mit Gott hat ebenso ihre Stufenentwicklung, wie wir sie bei der Gemeinschaft Gottes mit der sündigen Menschheit erkannt haben. Und zwar, da jene durchaus von dieser bedingt ist, so hängt auch das jeweilige Maß und die Weise der Gemeinschaft, in welche der Sünder mit Gott treten kann, von dem Maß und der Weise ab, wie Gottes Liebe bereits sich ihm hingegeben hat. So lange Gott nur erst in unmittelbarer Weise dem Menschen sich mittheilt, d. h. so lange er das Wesen seiner Persönlichkeit den Menschen nur so, wie es in selbständiger Würde demselben gegenübersteht, erfahren läßt, so muß sich auch der Mensch erst nur in seiner nackten Selbstheit Gott gegenüber fühlen. Seine Gemeinschaft mit Gott steht noch auf der Stufe der bloßen Achtung. Wie Gott diese gegen den Sünder darin vollzieht, daß er sein freies Thun nicht ignorirt noch aufhebt, sondern als solches anerkennt, daß er ihm giebt, was er verdient, daß er die Schuld und Strafe seiner Sünde durch's Gesetz ihn fühlen läßt, ebenso kann nun auch der Mensch die Gemeinschaft mit Gott nur in der Weise vollziehen, daß er Gott gegenüber erst auf die Stufe der Achtung tritt, daß er nemlich in ehrfurchtsvoller, bußfertiger Scheu (welche nicht etwas blos Aufgedrungenes ist wie das Empfinden der Schuld und das Leiden der Strafe, sondern bereits ein Akt freier Gemeinschaft) wegen seines Ungehorsams vor Gott sich demüthigt, anklagt und straft, und so Gott die Ehre giebt, die ihm dem Heiligen vom Sünder gebührt. Dieß ist die Buße, die aus dem Gesetz kommt, sey die-

ſes Geſetz nun alt- oder neuteſtamentlich, ja das perſönliche Geſetz im Vorbild Chriſti ſelbſt. Die Geſetzesbuße läßt den Menſchen noch außer Gott ſtehen, weil in ihr nur Achtung, noch nicht wahre Liebe waltet. Ja ſie verſetzt den Menſchen ſogar in die troſtloſeſte Losgeriſſenheit, indem er ſich nun nicht blos von Gott geſchieden fühlt, mit welchem ihn nur noch das allgemeine Rechtsverhältniß der Strafgerechtigkeit verbindet, ſondern geſchieden auch von ſeinem eignen lieben Ich, von welchem er ſich im Geiſte ſeines Willens durch die Buße losgeſagt hat. In dieſem ſeinem Ich hatte er nemlich, ſeit er durch Unglauben aus der Gemeinſchaft Gottes ſich gelöſt, den Quell geſunder Entwicklung zu finden gemeint, wie ja Aberglaube an das eigene Ich (Hochmuth) mit Unglauben an Gott allzeit Hand in Hand geht. Nun aber reißt die Geſetzesbuße dem Menſchen dieſes falſche Vertrauen auf eigene Einſicht, Kraft und Würdigkeit (falſche Theilnahme an ſich ſelbſt) aus dem Herzen, ſo daß er ſich in ſeinem Sündenelend gänzlich hilflos fühlt.

β) Evangeliſche Buße.

Eben durch dieſes Gefühl völliger Iſolirung aber, worin der Menſch nicht verharren kann, treibt ihn die Geſetzesbuße von ſelbſt auf eine zweite, höhere Stufe der Gemeinſchaft vorwärts. Im Gedränge der Angſt und Furcht erwacht der durch die Scheinbefriedigung der Sünde in Schlummer gewiegte, doch nicht getilgte ἔσω ἄνθρωπος (Röm. 7, 22 vergl. 23), d. h. abſtrakt gefaßt, das im innerſten Grunde des Menſchen eingeboren ruhende Bedürfniß nach der Liebesgemeinſchaft Gottes, drängt ſich hervor und ſtreckt ſich nach oben aus, um den eigenen Mangel aus der göttlichen Liebesfülle

zu ergänzen: die Selbstaufgabe vor Gott geht nothwendig in Selbsthingabe an Gott über. Doch kann der Mensch auch auf diese zweite Gemeinschaftsstufe nur dadurch sich erheben, daß die göttliche Liebe selbst ihm auf derselben zuvor- und entgegenkommt. Dieß hat sie, wie wir sahen, gethan in der unendlichen Theilnahme ihrer Barmherzigkeit. Indem er ihr aber nun begegnet, findet er sie gleichfalls über seine Sünde betrübt, ja er sieht, wie sie in zeitlich-persönlicher Wirklichkeit den auf seiner Sünde lastenden Fluch auf sich genommen und, gekleidet in sein eigen Fleisch, bis in den Tod getragen hat. Dieser unendliche Widerspruch der göttlichen Liebe mit seiner Selbstsucht beschämt, diese bitterste Frucht seiner Sünde, der Tod des Sohnes Gottes, erschüttert ihn. Und er trägt hinfort nun nicht blos darüber Leid, die heilige Majestät Gottes durch seine Sünde verletzt, sondern zugleich die barmherzige Liebe Gottes in das Elend seiner Sünde hereingezogen zu haben. Während er aber so einerseits jetzt erst die ganze Größe seiner Schuld vor Gott erkennen lernt, und dadurch noch mächtiger denn zuvor sich getrieben fühlt, von seinem verkehrten Selbst, durch welches ja all dieß Leiden verursacht worden, sich zu lösen, so verliert doch andrerseits seine Buße, indem sie den theilnehmenden Liebesschmerz Gottes in den eignen Schmerz aufnimmt, den Charakter der Losgerissenheit von Gott und nimmt den der Gemeinschaft, ob auch zunächst nur der Leidensgemeinschaft mit ihm an. So wird der Sünder von der göttlichen Liebe dadurch, daß sie aus dem Gegensatz gegen ihn heraus- und in Gemeinschaft wirklicher Hingabe an ihn übergetreten ist, selbst auch aus dem Gegensatz gegen sie heraus- und in die Gemeinschaft wirklicher Hingabe an sie eingeführt. Und es ist somit die wahre, aus dem Evan-

gelium kommende Buße, welche allein eine währende Grundlage des neuen Lebens zu bilden vermag, (während dagegen die Geſetzesbuße eine blos vorbereitende und etwa begleitende Bedeutung hat,) wie ſie überhaupt eine Betrübniß über die Betrübung der göttlichen Liebe iſt, ſo in ihrer höchſten Faſſung ein Liebesleiden der Seele mit Chriſto, in welchem das ganze göttliche Erbarmen geſchichtlich offenbar geworden.

γ) Glaube.

Doch iſt dieß für ſich noch immer eine ſehr unvollkommene Theilnahme an dem Liebeleben Gottes. Die Seele hat hier nur erſt das aus dem Leben Gottes in das ihrige aufgenommen, was Gott nach ſeiner Liebe aus ihrem Leben vorher in das ſeinige aufgenommen hatte, nemlich das aus der Sünde quellende Leiden. Gott hat ſich aber in die Gemeinſchaft ihres Lebens vielmehr dahingegeben, um ihr das ſeinige einzupflanzen, ihr Elend nur mitgelitten, um ſeine Seligkeit ihr mittheilen zu können. Meine Theilnahme an Gott wird alſo erſt dadurch eine vollkommene, daß ich nicht allein das Spiegelbild meines Lebens im göttlichen, ſondern daß ich Gottes Leben ſelbſt auch in das meinige herüber- und aufnehme. Natürlich trägt nun dieſe Theilnahme des Menſchen am Leben Gottes einen andern Charakter, als die Theilnahme Gottes an unſerm Leben. In jedem Gemeinleben hängt die Art und Weiſe der Gemeinſchaft bei den einzelnen Perſönlichkeiten von ihrer verſchiedenen Stellung innerhalb des Gemeinlebens ab. Immer wohl iſt es ein Akt der Demuth, eine Selbſtdemüthigung gegen und zu dem Andern, die ich in der Theilnahme an ihm übe. Aber es iſt ein Anderes, ob ich als der Stärkere an der Schwäche, und ein Anderes, ob ich

als der Schwächere an der Stärke des Andern Theil nehme, sie in mein inneres und äußeres Leben aufnehmend. So begegnet uns jenes in den verschiedenen Stufen der Herablassung der Eltern zu dem Kinde von der leiblichen Pflege an bis zum Mitgefühl mit seiner Sündenschuld, dieses in den verschiedenen Stufen vertrauensvoller Ueberlassung des Kindes an die Eltern bis zum Glauben an ihre vergebende Liebe. In noch höherem Maße aber muß dieser Unterschied heraustreten, wenn das Verhältniß von Haupt und Glied sich zu dem von Schöpfer und Geschöpf steigert, vollends, wenn die Schwäche des Geschöpfes in Sünde und Leid übergegangen ist. Haben wir nun bei Gott seine Theilnahme an unserem Leben als Barmherzigkeit erkannt, so stellt sich unsere Theilnahme an Gottes Leben als Glaube dar.

Unsere Beziehung zu Gott ruht durchaus auf Glauben. Denn da Gott Schöpfer und Grund unsers gesammten Wesens ist, so kann sich unsere Persönlichkeit gar nicht ihrer Bestimmung gemäß entwickeln, wenn wir Gottes Leben nicht in uns hereinziehen. Der Glaube ist uns aus diesem Grunde in Form eines unmittelbaren Wissens und bedürftigen Verlangens bereits eingeboren. Doch bildet er als solcher Naturzug nur die Basis für eine freie Selbstbeziehung des Menschen, und er gewinnt persönliche Wahrheit und Werth erst dadurch, daß der Mensch in wirklicher Selbsthingabe diesem Zuge in sich Raum gönnt und folgt. Was der Glaube aber aus Gott in sich nimmt, ist Gottes wesentliches Leben. Der Glaube ist nicht blos Sache einer einzelnen Seite in der menschlichen Persönlichkeit, wie des bloßen Verstandes und der Ueberzeugung, d. h. nicht ein bloßes Fürwahrhalten göttlicher (Heils-)Wahrheit (wozu die katholische Kirche, indem sie

das Heil des Einzelnen von seiner Gemeinschaft mit der Kirche (nur von der mit Christo abhängig macht, verleitet wird, und dann allerdings zu einer Ergänzung durch Werke sich genöthigt sieht, die eine Zwiespältigkeit in's Princip bringt und auf bedenkliche Weise Christi Verdienst mit Menschenverdienst mengt), sondern der Glaube ist (wie die evangelische Kirche, wenn sie Erkenntniß, Beifall und Zuversicht als seine Theile nennt, richtig erkannt hat) eine Sache der innersten Persönlichkeit, des Gemüths, in welchem, wie oben gezeigt worden, die übrigen Seelenkräfte sämmtlich als in ihrem lebendigen Grunde wurzeln. Deßhalb kann es dem Glauben, da Gleiches wieder Gleiches sucht, noch nicht genügen, nur eine einzelne Seite des Wesens Gottes zu fassen, wie seine Macht oder Weisheit, sondern der Glaube ist nur dann ein wahrer und lebendiger, wenn er in Gottes Herz eindringt, wenn er das innerste Wesen Gottes, wenn er seine Liebe faßt. Der Glaube ist ein eingehendes, in sich saugendes Hinnehmen der Liebe Gottes in's Gemüth. Wie der Abfall des Menschen damit begonnen hat, daß er in Mißglauben Gott Lieblosigkeit, Verkürzung der eignen Persönlichkeit zutraute (gen. 3, 5. 6), so tritt die Wiedervereinigung mit Gott dadurch ein, daß er ihm alle Liebe zutraut, daß er, von der eignen Ohnmacht in seinem Innern überführt, die Erfüllung seiner Persönlichkeit aus ihm nimmt. So finden wir den Glauben schon im alten Testamente als Lebenselement der Frommen, da das Erbarmen göttlicher Liebe, unmittelbar nach dem Sündenfalle das unendliche Verderben zurückhaltend, auch im alten Testamente bereits in stufenweise hellerem Lichte und wachsender Kraft sich geoffenbart hat (Joh. 1, 9—12). Auch dort hatte der Fromme sein Leben darin, daß er, das Vertrauen auf

ſich ſelbſt aufgebend, in die jedesmalige, ſeiner geſchichtlichen Stufe entſprechende göttliche Liebesoffenbarung eingieng (vgl. die Exempel des Glaubens im 11. Cap. des Hebräerbriefes). Nur iſt, während hienach der Glaube, als Lebensbewegung des innern Menſchen gefaßt, im alten Teſtamente allerdings nicht anderer Art iſt, als im neuen, und auch dort ſchon den Weg bildet, aus dem Geſetzesſchrecken in Gott ſich zu finden, die Offenbarung der Liebe Gottes in Chriſto und ſomit auch ihre Wirkung auf's Gemüth des Menſchen doch eine ſo ſpezifiſch neue, daß der Größte des alten Teſtamentes immerhin noch kleiner iſt, als der Kleinſte im Reiche Gottes. Denn dadurch erſt, daß ſich Gott (was im alten Bunde nur verheißen und vorgebildet geweſen) mit ſeiner ungetheilten Liebesfülle an den Menſchen hingegeben hat, kann auch der Menſch Gott ganz erfaſſen und alle Bedürfniſſe für ſein geiſtliches Leben aus Gott hinnehmen, dadurch erſt, daß Gott in der Menſchwerdung perſönlich mit dem Menſchen in Gemeinſchaft getreten iſt, kann auch der Menſch, von dem aus Chriſto ausgehenden heiligen Geiſte im Grunde ſeiner Perſönlichkeit ergriffen, wahrhaft in perſönliche Einigung mit Gott treten. So iſt mithin der wahre, lebendige, chriſtliche Glaube ein Liebesleben der Seele mit Chriſto, zwar nur noch in Form der Receptivität, aber doch, da die Energie des Verwandtſchaftszuges zu Gott ſelbſt ſchon Liebesregung iſt, ein wirkliches Liebesleben.* Während ich in der Buße mit Chriſto ſein für mich übernommenes Leiden theile, ſo im

* In dem an ſich völlig berechtigten Streben, menſchliches Verdienſt gänzlich auszuſchließen, hat die ältere Dogmatik dieſe Immanenz des Liebesmoments im Glauben nicht genug anerkannt. Von neueren evangeliſchen Theologen aber iſt es geſchehen; vergl. J. Müller (Lehre von der Sünde I. S. 115): „Auch der Glaube im eigenthüm-

Glauben sein für mich errungenes Leben.* Dort geht die Liebe Christi auf dem Weg des Schmerzes, hier auf dem Weg der Freude in meine Seele ein.**

In Buße und Glaube aber schließt sich das christliche Leben noch nicht ab, sondern beide bilden vielmehr als theilnehmende Seite in der Gemeinschaft des Sünders mit Gott nur die Vorstufe zur wahren Selbstmittheilung. Denn wenn das Ich dem Ich, hier speziell die menschliche Seele Gott durch Theilnahme, Insichnahme seines Lebens sich ihm verwandt oder vielmehr ihre ursprüngliche Verwandtschaft mit ihm wieder lebendig gemacht hat — wie Fr. v. Baader treffend sagt: „der Glaube öffnet, setzt in Rapport, macht einer fremden Persönlichkeit theilhaftig" — so liegt nun kein Hemmniß mehr zwischen inne. Und die Seele vermag Gott nicht mehr blos das zu geben, was ihm auf Grund seiner individuellen Würde und Stellung in seinem Reiche gebührt, wobei sie aber sonst noch in relativer Abgeschlossenheit gegen ihn verharrte, sondern sie kann sich ihm nun mit ihrem innersten Leben zum Opfer und Eigenthum geben, kann wahrhaft mit ihm sich einigen.

---

lich christlichen, namentlich paulinischen Sinne des Wortes muß als ein Moment im Begriff der Liebe zu Gott erkannt werden; denn er ist ein Sicherschließen des Gemüths für die zuvorkommende göttliche Liebe und Gnade, welches ja selbst offenbar eine Weise der Liebe zu Gott ist." Nitzsch (System S. 283): „Im Glauben kann ein gewisses Element der Liebe, nemlich Wahrhaftigkeit, Demuth, Verlangen und Selbstverleugnung nicht fehlen." In ähnlichem Sinne nennt auch Schleiermacher den Glauben eine Sache der anschauen wollenden Liebe.

* Damit ist nicht gemeint, daß der Glaube das Leiden Jesu nicht auch zu seinem Objekt habe. Aber im Glauben lebt der Mensch nicht das Leiden im Leiden nach, sondern die erlösende Macht, welche für ihn darin liegt.

** Bezüglich der noch künftigen Offenbarung der Gnade ist der Glaube Hoffnung, welche ihr negatives Moment in der Geduld hat, wie der Glaube in der Buße.

δ) Selbstverleugnung.

Auch diese höhere Selbstmittheilung hat übrigens, gleichwie wir's bei der Theilnahme, durch welche sie vermittelt wird, gesehen haben, erst einen Gegensatz zu überwinden, der durch die Sünde hereingekommen ist. Die Sünde nemlich besteht nicht allein in selbstischer Theilnahme, nach welcher der Mensch die Befriedigung seiner persönlichen Bedürfnisse aus sich selbst statt aus Gott schöpfen zu können meint, sondern nicht minder auch in selbstischer Mittheilung, indem er, statt Gott zu leben, sich selbst lebt. Und wie nun die wahre Theilnahme an Gott nicht anders möglich wird, als daß der Mensch in der Buße von dem falschen Glauben an sich selbst sich losmache, so auch die Selbstmittheilung an Gott nicht anders, als daß er das falsche Sichselbstleben in der Selbstverleugnung aufgebe. Vermag aber die Buße den innersten Grund des Herzens nicht umzuwandeln, so lang der Mensch noch unter dem Gesetze, noch allein, losgerissen von Gott und Gott blos gegenüber steht, sondern dann erst, wenn er mit Christo als seinem Haupte in gliedliche Leidensgemeinschaft getreten ist, so ist es nicht anders auch bei der Selbstverleugnung. Wohl findet sich bereits im alten Testamente eine Abkehr des Sünders von sich selbst, welche im Verhältniß zur damaligen Stufe der Liebesoffenbarung Gottes an die Menschheit eine relative Vollkommenheit haben konnte. Allein so lange Gott nicht in selbstaufopfernder Hingabe sein ganzes Herz gegen die Menschen eröffnet hatte, konnte auch der Mensch noch nicht im Grunde seines Herzens von sich selbst frei werden. Denn da Selbstmittheilung das wesentliche Leben des Herzens ist, so kann auch die Verleugnung seiner

ſelbſt nur dann eine wahre ſeyn, wenn ſie zugleich den Charakter der Gemeinſchaft an ſich nimmt. Dieß geſchieht, wie bei der Buße, durch die Gemeinſchaft mit Chriſto. Haben wir jene ein Liebesleiden der Seele mit Chriſto genannt, ſo iſt's die chriſtliche Selbſtverleugnung nicht minder. Sie iſt, was die Schrift nennt: ein Sterben mit Chriſto. Während ich aber in der Buße Chriſto jenes Leiden nachleide, worin er ſich meine Sünde hat zu Herzen bringen und ihren Fluch über ſich ergehen laſſen, ſo in der Selbſtverleugnung (Matth. 16, 24) dasjenige, vermöge deſſen er, das aus der Verſuchung ſich ihm entgegendrängende Eigenleben zurückweiſend, ſeine Perſönlichkeit für uns in jede Schmach und ſeine Natur in jedes Leiden, ja in den Tod freiwillig dahingab. So ſtirbt der Chriſt in der Gemeinſchaft mit Chriſto, wie durch Buße von Seite der Theilnahme, ſo durch Selbſtverleugnung von Seite der Mittheilung ſich ſelbſt d. h. ſeinem falſchen, von Gott losgeriſſenen Selbſt ab.

ε) Liebe.

Ein Menſch kann jedoch ſeinem falſchen Selbſt nicht abſterben, als indem ſein wahres Selbſt aus dem Tode, dem Scheinleben der Sünde erſteht, da dieſes nur die poſitive Seite von jener negativen iſt, die in der poſitiven Grund und Ziel hat. Worin anders aber beſteht das wahre Leben des Menſchen, als daß er Gott lebt, nach deſſen Bild, zu deſſen Gemeinſchaft er geſchaffen iſt, daß er ihm lebt mit dem Innerſten ſeines Weſens, in der vollen Hingabe des eignen Selbſts, in der Liebe! Dieſe Liebe iſt die nothwendige Folge des Glaubens an die Liebe Gottes in Chriſto. Denn wie könnte der Sünder im Gemüthe wahrhaft davon ergriffen werden, daß

Gott sein ganzes Herz, daß er den Sohn seiner Liebe ihm dargegeben, ohne daß auch er sein Herz Gott wiederum entgegengäbe (2 Cor. 5, 15)! An dieser unendlichen Liebe Gottes aber auch allein entzündet sich die wahre Liebe im Herzen des Sünders, nur in Kraft des Geistes, der die Liebe Gottes in unsre Herzen ausgießt, wird sie zu einer selbständigen, spontanen Macht in seinem Innern, und alles, was sich dem ähnlich im alten Testamente oder sonst in der Menschheit findet, entbehrt entweder der innern Wahrheit und geistlichen Tiefe, oder ist nur vorausgehende und deßhalb noch nicht wirklich reife Frucht des in der Verheißung anticipirten Evangeliums. Mit der Liebe ist nun die letzte, höchste Stufe im Gemeinschaftsleben des Sünders mit Gott erreicht, da sie, erwachsen aus dem Glauben, eine auf Theilnahme ruhende Selbstmittheilung der innersten Persönlichkeit, da sie vollste Selbsthingabe ist — durch sie ist die Wiedervereinigung des Sünders mit Gott vollendet. Und zwar gilt auch hier, was oben von der Liebe im Allgemeinen gesagt worden, daß ihr Leben für den Andern zugleich ein Leben in dem Andern sey. Wie dieß bei der Liebe Gottes zu uns bis dahin sich verwirklicht, daß er selbst in menschlicher Persönlichkeit unter uns gelebt hat und auf Grund dessen durch den heiligen Geist in uns Wohnung macht, so werden auch wir, wenn wir durch den Glauben in unser Herz ihn aufgenommen haben, vermöge der Liebe zu ihm in sein göttliches Wesen versetzt und versenkt, also daß wir leben, doch nun nicht wir, sondern Christus lebet in uns (Gal. 2, 20) — wir werden in ihm vergottet.*

* Hier, wo von der Gemeinschaft des Menschen mit Gott die Rede ist, nennen wir nur die höchste Stufe derselben Liebe, weil im Gemüthe des Menschen ein wirkliches Auseinander und Nacheinander jener

b) Wechſelbeziehung dieſer Stufen.

Aus dieſer Entwicklung erhellt, daß der Weg des Heils für den Sünder kein andrer ſey, als den ganzen irdiſchen Kampfes- und Siegeslauf Chriſti durch Tod und Auferſtehung hindurch vermöge der vollkommenen Selbſthingabe des inwendigen Menſchen an

---

Stufen ſtattfindet. Anders bei der oben dargeſtellten Gemeinſchaft Gottes mit dem Menſchen, weil Gott gegen jeden Menſchen in jedem Momente ganz nur Liebe iſt, und nur um des Menſchen ſelbſt willen in ſeiner Selbſtmittheilung ſich beſchränkt: bei ihm iſt auch die niedrigere Stufe Ausfluß der Liebe ſelbſt.

Uebrigens kehrt bei der hier gegebenen Entwicklung des Heilslebens im Sünder die oben in der objektiven Seite der Heilsökonomie nachgewieſene Stufenordnung wieder, welche im Weſen der Liebe ihren Grund hat. Die Gemeinſchaft (Liebe im weiten Sinne) hat, wie gezeigt worden, zwei Stufen: Achtung und Liebe, dieſe wieder zwei Momente: Theilnahme und Mittheilung. Gottes Gemeinſchaft mit dem Sünder iſt nun nach Seite der Achtung: Zorn, nach Seite der Liebe: hinſichtlich der Theilnahme Barmherzigkeit, hinſichtlich der Mittheilung Gnade. Gleiches gilt von den drei Wirkungsweiſen der Gnade: der Offenbarung, Verſöhnung und Erlöſung. Die Offenbarung erſcheint nach Seite der Achtung als Geſetz, nach Seite der Liebe als Evangelium. Der Verſöhnung geht auf der Stufe der Achtung, die Gott dem Sünder erweiſt, Schuld und Strafe voraus, und auf der Stufe der Liebe fließt ſie aus der Verſühnung, wie die Mittheilung der Liebe aus der Theilnahme. Ebenſo übt die Erlöſung nach Seite der Achtung ihre Macht durch die Zucht des Geſetzes, nach Seite der Liebe durch die lebenskräftige Einſenkung heiliger Urbildlichkeit in's Fleiſch, wodurch die ethiſche und phyſiſche Lebensmittheilung an den Sünder begründet iſt. Dieſelbe Stufenordnung beſteht bei der Entwicklung des Heilslebens im Sünder, wo die Geſetzesbuße der Achtung entſpricht, und die Liebe als Selbſtmittheilung aus der Theilnahme des Glaubens erwächſt. Selbſt im dreieinigen Weſen Gottes, aus welchem alles Heil quillt, haben wir dieſe Stufen erkannt. Die Liebe in ihrer Unmittelbarkeit, alſo das Moment der Achtung repräſentirt der Vater, wie deßhalb auch von ihm der Zorn über den Sünder im Geſetz ergeht, welches im Sünder Buße wirkt; durch den Sohn tritt die Liebe

ihn ihm nachzuleben (Röm. 6, 3 — 11). Die *unio mystica* ist sonach nicht blos Schlußpunkt, sondern zugleich Ausgangspunkt und währendes Moment im ordo salutis, so daß alle übrigen Zustände christlichen Lebens nur als einzelne Seiten und Erscheinungsweisen von ihr zu betrachten sind. Bußfertiger Glaube und selbstverleugnende Liebe bilden ihre zwei Grundseiten. Wie alles Leben der Gemeinschaft in gegenseitigem Nehmen und Geben besteht, so auch hier. Im Glauben nimmt die Seele alle Liebesfülle aus Gott, um in der Liebe sich Gott ganz wiederzugeben. Und wie Gott in seiner Barmherzigkeit zum Sünder sich herabneigt und herabläßt, so sehr, daß er selbst dessen Natur annimmt, so ist auch der Glaube, worin ja der Mensch bekennt, daß ihm selbst Alles fehle, in Gott aber Alles für ihn liege, der Akt der tiefsten Demuth gegen Gott. Dagegen giebt es keine herrli-

---

aus ihrer Unmittelbarkeit und erhebt sich zur Theilnahme, wie denn auch gegen den Sünder der Sohn diese Theilnahme resp. Barmherzigkeit in der Menschwerdung übt, deren Heilskraft vom Glauben ergriffen wird; im heiligen Geiste endlich gelangt die Liebe in Gott zur vollkommen gegenseitigen, aus Theilnahme erwachsenden Mittheilung, und so ist's der heilige Geist auch, welcher die Gnade dem Sünder zueignet, daß er zu voller Gemeinschaft der Liebe mit Gott zurückzukehren vermag.

Folgende Uebersicht möge den Parallelismus veranschaulichen:

Gemeinschaft		Gott	Liebe Gottes
1) Achtung		Vater	Zorn
2) Liebe	Theilnahme	Sohn	Barmherzigkeit
	Mittheilung	heil. Geist	Gnade

Offenbarung	Versöhnung	Erlösung	Heilsleben
	Heil		
1) Gesetz	Schuld und Strafe	Gesetzeszucht	Gesetzesbuße
2) Evangelium	Versühnung / Versöhnung	Heiliges Urbild im Fleisch / Lebensmittheilung	Glaube / Liebe.

chere Stufe der Erhabenheit für den Menſchen, als daß er (wiewohl er allerdings nichts zu geben vermag, als was er ſelbſt erſt von Gott empfangen hat) Gott gegenüber ſogar als Gebender erſcheine, ſich frei ihm gebe mit ſeiner ganzen Perſönlichkeit. Beide Seiten ſtehen in innigſter Wechſelwirkung. Der Glaube iſt das Erſte; denn die Creatur muß erſt nehmen, ehe ſie giebt. Ohne Glauben iſt keine Gemeinſchaft mit Chriſto, mit ihm iſt ſie aber wirklich bereits vorhanden, vorhanden in Form der Receptivität. Im Geben aber vollendet ſich die Gemeinſchaft: die Liebe iſt ihre nothwendige andere Seite, welche nicht ausbleiben kann, wo der Glaube wirklich Sache des Gemüths, alſo der innerſten Geſammtperſönlichkeit iſt, nicht blos Sache des Verſtandes oder des formellen Willens. Ja ſo wenig kann die Liebe ausbleiben, daß ſie vielmehr, wie wir geſehen haben, dem Glauben keimlich ſchon inne liegt. Deßwegen nimmt die Liebe aus dem Glauben fort und fort ihr Leben, dagegen kräftigt, verinnerlicht und befeſtigt ſich der Glaube durch die Liebe. Und dieß währt ſo lange, bis der Glaube (und mit ihm die Hoffnung) endlich, nachdem alle Stadien irdiſcher Entwicklung durchlaufen ſind, als beſondere Vorſtufe verſchwindet, und, da jenſeits mit der relativen Ferne Gottes auch ſeine Unſichtbarkeit, die des Glaubens Gegenſtand iſt (Hebr. 11, 1) für den Menſchen aufhört, als wirkliches Schauen in der höchſten Stufe der Gemeinſchaft, in der Liebe völlig aufgeht (1 Cor. 13). In gleicher Weiſe aber bedingen ſich auch auf den beiden Stufen, des Glaubens und der Liebe, die negative und die poſitive Seite. Der Glaube kann nie der Buße ermangeln (nemlich der evangeliſchen, nicht der geſetzlichen, über welche als bloße Vorbereitungsmacht der Gläubige vielmehr hinauskommen kann und ſoll); und ebenſo

wird die Liebe immer mit Selbſtverleugnung verbunden bleiben, ſo lange die angeborne Selbſtſucht im Menſchen nicht völlig getilgt iſt. Dagegen muß die Buße allzeit in den die Gnade ergreifenden Glauben übergehen, und die Selbſtverleugnung aus der Liebe ſich erfüllen, wenn die Seele im Leibe ſich nicht aufreiben ſoll. Je mehr jedoch die Seele in Glauben und Liebe wächſt, deſto mehr gewinnen Buße und Selbſtverleugnung an Innerlichkeit, Freiheit und Tiefe. Und ſo geht die Buße immer mehr in der kindlichen Zuverſicht des Glaubens und die Selbſtverleugnung in der reinen Macht der Liebe auf, bis endlich mit der völligen Tilgung der Sünde und ihrer Folgen im ewigen Leben die unio mystica mit Gott in unbeſchränkter Seligkeit und Herrlichkeit beſtehen wird.

c) Wiedergeburt.

Durch dieſe Lebensgemeinſchaft des Sünders mit Gott in Chriſto, welche, mit dem Glauben hienieden beginnend, jenſeits in vollkommenes Schauen Gottes übergeht, iſt offenbar eine durchgreifende Veränderung, eine völlige Umwandlung und Neubildung geſetzt. Denn im Gegenſatz gegen ein früheres ἑαυτῷ ζῆν iſt ein θεῷ ζῆν eingetreten. Die Selbſtheit, welche durch die Sünde aus ihrer gottgewollten Latenz hervorgetreten und dadurch, daß ſie Zweck und Ziel dem Menſchen geworden, in gottwidrige Selbſtſucht umgeſchlagen war, iſt durch Buße und Selbſtverleugnung wieder in ihre dienende Stellung zurückgedrängt, dagegen aber iſt durch Glaube und Liebe die Gemeinſchaft, und zwar nicht die Gemeinſchaft mit irgend einer creatürlichen Perſönlichkeit, ſondern mit dem Lebensgrund und Urbild des eignen Lebens, von welchem aus auch alle andern Verhältniſſe des Gemeinlebens ihre normale Stellung erhalten,

mit Gott, als beherrschendes Motiv wieder zu ihrem ursprünglichen Rechte erhoben werden. Auch ist dieß nicht in einer einzelnen, etwa entlegenen Seite des persönlichen Lebens geschehen, sondern in dem concreten Mittelpunkte desselben, dem Gemüthe, in welchem jede die Fülle der Persönlichkeit begründende Lebensbewegung ein- und jede der Persönlichkeit wahrhaft eigene Lebensbewegung aus- und bestimmend auf die übrigen Vermögen derselben übergeht. So ist die Lebensgemeinschaft mit Christo ein ἀπεκδύσασθαι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον und ἐνδύσασθαι τὸν νεόν, ist die Wiederherstellung der durch die Sünde verlornen Gottesebenbildlichkeit, welche ja, während wir ihre substantielle Seite (das unverlierbare Ebenbild) in der Persönlichkeit erkannt haben, nach ihrer habituellen Seite (dem verlornen Ebenbilde) in der allseitigen Lebensgemeinschaft mit Gott nach Herz, Geist und Sinn besteht — der Mensch ist ἀνακαινούμενος κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν, ist ein καινὴ κτίσις geworden. Die heilige Schrift nennt diese völlige Umwandlung der Persönlichkeit: Wiedergeburt, bezüglich der veränderten Richtung: Bekehrung. Das stete Wachsthum dieses gegen die Vergangenheit abgeschlossenen, gegen die Zukunft in stufenweiser Entwicklung begriffenen Zustandes (vergl. die Aoriste κτισθέντα und ἐνεδύσασθε in Eph. 4, 24; Gal. 3, 27 mit 2 Cor. 4, 16) bezeichnet sie mit: Erneuerung (Col. 3, 10).

2) Zustände des Heilslebens.

a) Dreifache Bedeutung der Wiedergeburt für den Christen.

Diese persönliche Gemeinschaft mit Christo, vollzogen im Centralvermögen der Persönlichkeit, im Gemüth, offenbart ihre

Kraft auch in den übrigen Vermögen. Wir haben oben deren drei erkannt: Vernunft, Gewissen und Wille. Es steht mithin die geistlich-intellektuelle, juridische und moralische Entwicklung des Menschen unter dem bedingenden Einfluß jener Gemeinschaft mit Christo. Indem die göttliche Liebe vermöge der Menschwerdung des Sohnes Gottes als Offenbarung, Versöhnung und Erlösung in die Welt tritt, um die Sünde nach ihrer dreifachen Macht als: Verblendung, Unrecht und Knechtschaft principiell aufzuheben, mit andern Worten: wenn Christus die Wahrheit, der (Rechts-) Weg und das Leben für die Welt ist, so muß er auch dem einzelnen Sünder, wenn derselbe, die in ihm erschienene göttliche Gnade in's Herz fassend, persönlich mit ihm sich einigt, Licht, Recht und Kraft, d. h. Princip der Erleuchtung, Rechtfertigung und Heiligung (1 Cor. 1, 30) werden. Ohne aber in dieser Gemeinschaft mit Christo zu stehen, befindet sich der Mensch noch in der verfinsternden, verdammenden und knechtenden Gewalt der Sünde.*

a) Erleuchtung.

Was die erste dieser drei Wirkungen, nemlich die auf die Erkenntniß, anlangt, so kann schon von der allgemeinen Offen-

---

* So kehrt also auch hier die dreifache Bedeutung und Wirkung, welche die Liebe für die Persönlichkeit hat, wieder, wie auf den früheren Stadien der Heilsökonomie.

Folgende Zusammenstellung erleichtere den Ueberblick:

Liebe:	Licht	Recht	Kraft
Gemüth:	Vernunft	Gewissen	Wille
Selbstsucht:	Verblendung	Unrecht	Knechtschaft
Gottmensch:	Prophet	Hohepriester	König
Menschwerdung:	Offenbarung	Versöhnung	Erlösung
Vergottung:	Erleuchtung	Rechtfertigung	Heiligung

barung Gottes in der Natur geſagt werden, daß eine wahre, lebendige Erkenntniß davon nicht möglich ſey ohne tieferes Leben des Gemüths. Denn in allem Geſchaffenen waltet ein Liebesgeſetz: in der Blüthe und Frucht des Baumes, im Zug des Steines nach der Erde, im Umſchwung der Erde um die Sonne. Und wer die Macht und das Geſetz der Liebe darin nicht erkennt, der mag wohl ein formelles Wiſſen davon, ein Wiſſen von der Erſcheinung haben, aber Einſicht in das eigentliche Leben und Weſen der Dinge hat er nicht. Dieſe beſitzt der Dichter, welcher im Rauſchen des Windes durch die Blätter eine geheime Sprache und eine Freude oder Trauer der Natur vernimmt, bei weitem mehr als der Chemiker und Phyſiker, der blos von Stoffen und todten Geſetzen weiß. Das allgemeine Geſetz, daß das Verwandte nur vom Verwandten könne erkannt werden, gilt in beſonderem Maße von der Erkenntniß menſchlicher Sünde und göttlicher Gnade. Daß dem Gottloſen für das eigentliche Weſen beider die Augen verſchloſſen ſeyen, und daß auch der, welcher nur die Stimme des Gewiſſens und die Auktorität des Geſetzes kennt, in der Sünde nichts als den formellen Widerſpruch, nicht aber ihr inneres Verderben von Glaubens- und Liebloſigkeit ſehe, und in der göttlichen Liebe nur die Majeſtät ihrer Heiligkeit, nicht aber zugleich die Demuth ihres Erbarmens, dieß wird keines weitern Erweiſes bedürfen. Selbſt dann aber auch, wenn Jemand durch das Wort des Evangeliums über die göttliche Heilsökonomie belehrt worden iſt, ohne jedoch dieß Heil zugleich im Herzen ergriffen zu haben, ſo fehlt ihm zwar nicht jenes Maß von Einſicht, welches ihn bewegen ſollte, der Sünde abzuſagen und dagegen der Gnade Gottes ſich zu ergeben, allein erſt, wenn er mit gläubigem Blick der Liebe

Chriſto in ſein Leiden nachgegangen und ſelbſt darüber betrübt geworden iſt, die göttliche Liebe ſo betrübt zu haben, lernt er die ganze Tiefe der Schuld und das eigentliche Weſen der Sünde erkennen. Deßgleichen bleibt ihm, bei aller möglichen theoretiſchen Kenntniß, das innere Leben und die volle Herrlichkeit der göttlichen Liebe ſo lange verborgen, als er nicht dieſer Liebe ſich ſelbſt ergeben und ihre ſelige, heilige Macht am eignen Herzen erfahren hat — wie denn auch die heilige Schrift die Erleuchtung als eine Sache des Herzens auffaßt (2 Cor. 4, 6) und unter ἐπίγνωσις ein auf Erfahrung ruhendes Erkennen verſteht. Ja wenn der Sohn Gottes, in welchem Gott ſowohl ſich ſelbſt liebend ſchaut, als er den ganzen Rathſchluß ſeiner Liebesoffenbarung durch Schöpfung und Erlöſung in ihm gefaßt und zeitlich verwirklicht hat, wenn dieſer Sohn Gottes vermittelſt unſers Glaubens in perſönliche Gemeinſchaft mit uns tritt und ſo in den Grund unſers geſammten Geiſteslebens als ſelbſtmittheilendes Princip ſich einſenkt, muß uns dadurch in unſerm Geiſte außer der Erkenntniß des Heils nicht das Princip aller wahren Erkenntniß Gottes und ſeiner Offenbarung überhaupt gegeben werden? Als Gott den Menſchen nach ſeinem Bilde ſchuf, hat er ihm die ganze Welt ſeiner eignen ewigen Ideen, wenn zwar nur in creatürlicher Abbildlichkeit, ſo doch in lebendiger Geiſteswahrheit eingepflanzt, damit ſie aus ihrer erſt noch keimlichen Exiſtenz (wie ſie ja jede Idee zunächſt hat) zu immer hellerer Entfaltung übergienge, in dem Maße, als der Menſch durch die wachſende Freiheit und Innigkeit des Liebesumgangs mit Gott das Geiſtesleben Gottes tiefer in ſich aufnehmen würde. Nachdem nun aber durch die Sünde hierin eine Hemmung, ja Verkehrung und Zerrüttung eingetreten iſt, kann

jenes urſprüngliche Verhältniß auch nur durch denſelben Sohn, in und zu welchem wir geſchaffen ſind, wiederhergeſtellt werden, und je inniger wir uns deßhalb mit ihm durch den heiligen Geiſt verbinden, deſto heller muß in Kraft dieſes Gottesgeiſtes (1 Cor. 2, 20) unſerm Geiſte die ganze im Sohne offenbare Tiefe göttlichen Weſens und göttlicher Oekonomie aufgehen (Eph. 3, 16 — 19).

β) Rechtfertigung.

Wie die perſönliche Gemeinſchaft mit Chriſto auf die Erkenntniß des Menſchen ihre Wirkung übt, ſo nicht minder auf ſeine rechtliche Stellung zu Gott, die ihm im Gewiſſen kund wird. Die erſte Liebesbewegung Gottes gegen den Sünder beſteht, wie wir geſehen, darin, daß er ihn die Schuld und Strafe ſeiner Sünde erfahren läßt. Dieſer Erfahrung kann der Sünder ſich nicht entziehen, ſie drängt ſich ihm ſogar wider Willen auf, und wenn er mit ſeinem Gemüthe darauf eingeht, kann er's nur in der Weiſe thun, daß er dieſe abſolute Auktorität der Stellung Gottes gegen ihn anerkennt, ſein Unrecht beklagt und dem Gerichte Gottes ſich unterwirft — daß er Gott Recht giebt. Dieß iſt der Standpunkt des Geſetzes, dieß das Rechtsverhältniß der durch Theilnahme noch nicht vermittelten Gemeinſchaft mit Gott. Aber auf dieſer niedern Rechtsſtufe will die göttliche Liebe den Menſchen nicht laſſen, ſie will ihn zu einem höheren Recht leiten. Erſchienen iſt daſſelbe als Gnadenrecht in Jeſu Chriſto. An ihm, der unſre Gerechtigkeit iſt (Jer. 23, 6; 1 Cor. 1, 30), muß mithin der Sünder Theil haben, wenn er zu wahrem Rechte vor Gott gelangen will. Während das natürliche Recht auf der natürlichen Geburt und der (durch die Erbſünde) von da

bedingten Entwicklung des natürlichen Lebens ruht, so dagegen das geistliche Recht auf der Wiedergeburt und der von da ausgehenden Entwicklung des geistlichen Lebens. Und macht sich jenes mit Naturnothwendigkeit geltend, so ist dieses dagegen wie alle höhere Lebensentwicklung an die Gesetze der Freiheit gebunden.

Es möchte auffallen, wenn gesagt wird, daß auch hier noch der Mensch die Strafe für seine Sünde trage. Und doch ist es, recht verstanden, also. Denn wenn die Theilnahme an Christo sich nicht ohne Theilnahme an seinem Schmerz über unsre Sünde d. h. nicht ohne Buße vollziehen kann, was ist diese, da jenes Leiden, juristisch betrachtet, das Auffichnehmen unsrer Schuld und Strafe ist, anders als das Erleiden unsrer Sündenschuld und Strafe in der Form eines Mitleidens mit Christo! Ja hier erst kommt die Strafe an uns zu ihrer Erfüllung. Denn wenn das Wesen derselben darin besteht, daß für eine wider das Gesetz des Gemeinlebens verursachte Störung dem schuldigen Gliede dieselbe vom Haupte in rückwirkend-empfindbarer Weise zur Erfahrung gebracht d. h. ihm ein entsprechendes Aequivalent von Leiden (als rechtliche Reaktion des Gemeinlebens) auferlegt werde, so finden wir dieses wahrhaft ausgleichende Aequivalent für den Sünder eben erst in der Buße. Da nemlich das Sündige der Sünde nicht sowohl in der äußern That als in der Gesinnung liegt, so kann auch, wie schon oben bei der Versöhnung gezeigt worden, äußeres Leiden als Aequivalent nicht genügen, sondern die rechte Strafe muß in der Seele erlitten werden. Und da die Sünde ihrem eigentlichsten Wesen nach eine Losreißung von der göttlichen Liebe ist, so muß die Seele nicht blos beklagen, Unrecht überhaupt gethan, sondern inson-

derheit dieſe Liebe betrübt zu haben. Dieß aber geſchieht nur in der chriſtlichen Buße. Selbſt extenſiv (um dieſen Standpunkt einzunehmen) wird die Strafe durch die Buße vollſtändiger, da der Schmerz im Mitleiden mit Chriſto die Sünde des ganzen Geſchlechts, für welches Chriſtus gelitten, mitbefaßt, und die Sünde des Einzelnen doch nur im Zuſammenhang mit der Geſammtſünde ihre volle Würdigung erhält. Aber freilich iſt dieß nicht Strafe im gewöhnlichen Sinne des Wortes. Denn während im äußern Staatsverbande die Freiheit der Uebernahme bei der Strafe gleichgiltig iſt, iſt ſie in der wahren Gemeinſchaft nothwendig, weil dieſelbe, die Perſönlichkeiten im innerſten Lebensgrunde des Ich verbindend, durchaus auf Freiheit ruht. Hier kann mithin die verurſachte Störung nur dann für aufgehoben erachtet und dem Sünder eine verſöhnte Stellung zu Gott in ſeinem Reiche nur dann wieder zu Theil werden, wenn er in freiem Schmerze, gleichſam ſich ſelbſt ſtrafend, von ſeiner Sünde ſich wieder losſagt. Und ruht in der wahren Gemeinſchaft alles Recht ſo ſehr auf gegenſeitiger Theilnahme, daß, wenn Gott dem Sünder Strafe zuwendet, er ſelbſt an ſich dieſe Strafe miterleidet, wie könnte der Sünder anders zu göttlichem Rechte wieder gelangen, als indem er an dem Strafleiden der göttlichen Liebe ebenfalls Theil nimmt! So kehrt Schuld und Strafe allerdings auch hier wieder, doch auf einer höheren Stufe ihrer Erſcheinung: als Sache freier Liebestheilnahme, mithin im Vergleich mit unſern irdiſchen Verhältniſſen in uneigentlichem Sinne, ſo daß, vom gewöhnlichen Standpunkt aus angeſehen, die Zurechnung von Schuld und Strafe allerdings geradezu zu verneinen wäre. Im gleichen Sinne iſt es zu verſtehen, wenn der Buße eine abbüßende, verdienſtliche Kraft für das Reich Gottes zuge-

ſchrieben wird, da vielmehr, im Gegenſatz zur gewöhnlichen Bedeutung des Wortes: „Verdienſt," hier alles auf lauter Gnade ruht.*

Doch iſt dieß nur die eine Rechtsſeite in der Liebestheilnahme des Chriſten an Chriſto. Der Chriſt nimmt, wie oben gezeigt worden, nicht blos am Leidenskampfe, ſondern auch am Siege ſeines Heilandes, nimmt wie in Schmerz ſo in Freude an ihm Theil. Iſt nun in juriſtiſcher Faſſung ſein Leiden eine Strafe an unſrer Statt und ſein ſiegreiches Hervorgehen aus dem Leiden die Verſöhnung für uns (Röm. 4, 25), ſo wird, wenn wir in der Buße ſeine Strafe in unſer Leben herübernehmen, durch den Glauben ſeine Verſöhnung unſer. In der Buße iſt's noch bloße Theilnahme an ſeinem Leiden als ſolchem, im Glauben erſt empfangen wir die Gnadenkraft, die für uns darin liegt. Wie die Gerechtigkeit der göttlichen Liebe auf der höchſten Stufe ihrer Entfaltung eine Gnadengerechtigkeit iſt, ſo die höchſte Gerechtigkeit des Menſchen eine Glaubensgerechtigkeit. Denn recht (δίκαιος, nicht νόμιμος, in welchem Sinne δίκαιος mit Unrecht häufig gefaßt wird) ſind wir Gott nur, wenn wir in Gemeinſchaft mit ihm ſtehen, wozu wir geſchaffen ſind, wenn wir darin ſtehen nach dem Maße ſeiner jeweiligen Offenbarung an uns, wie es aus dieſem Grunde auch im alten Teſtamente bereits eine Gerechtigkeit der Frommen gab. Dieſe Liebesoffen-

---

* Leicht möchte es ſcheinen, als ob hier mit Worten geſpielt werde. Allein es iſt von hoher wiſſenſchaftlicher Bedeutung, zu erkennen, wie im Organismus des Reiches Gottes kein Moment einer tieferen Stufe auf einer höheren geradezu aufgehoben, ſondern vielmehr in Kraft der Liebe zu höherer Wahrheit erhoben werde. Nur ſo kann das Weſen der Liebe und des Reiches Gottes tiefer erfaßt werden.

darum hat ihre Vollendung in der Menſchwerdung des Sohnes Gottes, und der Sohn Gottes wurde, indem er während ſeines Wandels im Fleiſche die Einheit mit dem Vater bewahrte, ſelbſt der Erſtling der Gerechten, der Gerechte κατ' ἐξοχήν, der ἀγαπητός, auf welchem das Wohlgefallen Gottes ruht. Sollen wir mithin gerecht werden, ſo kann es nur dadurch geſchehen, daß wir, die in ihm erſchienene Liebe Gottes faſſend, mit und in ihm in die Gemeinſchaft Gottes wieder aufgenommen werden. Dieß geſchieht durch den Glauben. Und ſo ſind wir durch den Glauben an den Sohn der Liebe Gott ſelbſt lieb, ſind Kinder Gottes (Gal. 3, 26), denen ihre Sünden nicht zugerechnet werden (Col. 1, 13. 14), haben, ja ſind in ihm die δικαιοσύνη θεοῦ (2 Cor. 5, 21); ohne Glauben aber iſt keine Rechfertigung des Sünders, keine Kindſchaft, keine Vergebung der Sünden.* So ſchließen ſich alſo Strafe und Vergebung nicht aus, ſondern bedingen ſich vielmehr gegenſeitig; und wie eine Vergebung, der nicht Strafe (in dem oben bezeichneten Sinne) vorausgeht oder begleitend folgt, abſtrakt und willkührlich wäre, ſo entſpricht die Strafe dagegen nur dann ihrer Bedeutung, wenn ſie die bloße Vorſtufe für die Vergebung bildet, wie Göſchel treffend ſagt: „Strafen und doch nicht vergeben wäre ein Anfang ohne ſein Ende.“**

---

* Rechtfertigung iſt die rein formale Bezeichnung für die juriſtiſche Seite des Gnadenſtandes, Kindſchaft aber bezeichnet zugleich das innere Leben der Gemeinſchaft, welches in dieſem Gnadenrecht waltet. In der Sündenvergebung wird die Rechtfertigung, welche der Perſon des Sünders an ſich gilt, auf die einzelnen Sünden, deren er ſich ſchuldig gemacht, bezogen.

** Vergl. die geiſtreiche Abhandlung über das Strafrecht in ſeinen „zerſtreuten Blättern“ S. 480.

Aus dem Gesagten erhellt übrigens, daß die Rechtfertigung nicht, wie die ältere evangelische Dogmatik auf Grund äußerlich-juristischer, an's Deistische streifender Vorstellungen will, außer dem Menschen blos in Gott vorgehe. Wohl ist's ein wirklich juridischer Akt, und er geht wirklich auch in Gott vor; denn da Gott, wiewohl selbst ewigbleibend und in ewiger Weise, der geschichtlichen Entwicklung mit seinem Wissen, Wollen und Wirken wahrhaft immanent ist, so sieht und will er nicht blos die Rechtfertigung der Welt in Christo an sich, wobei aber die Aneignung derselben im Glauben von Seite des Einzelnen blos ein in dessen Bewußtseyn vorgehender, Gott dagegen nicht bewußter Akt wäre, sondern nicht minder geschieht vor dem Auge Gottes auch das zeitliche Eintreten des Einzelnen in die Gemeinschaft Christi. Allein weil Christus selbst (nicht blos sein äußeres Werk) das geoffenbarte Gnadenrecht, die wesentliche Gerechtigkeit für den Sünder ist, und Christus durch den Glauben in wahrhaft persönliche Einigung mit uns tritt, so ist es ein Akt, welcher zugleich in uns selbst vollzogen wird, wie Jak. Böhme schön sagt: „Niemand kann die Sünde vergeben, als Christus im Menschen;* wo also Christus im Menschen lebt, da ist die Absolution" (Gnadenw. 13, 11), und an einer andern Stelle: „Christus selbst ist die zugerechnete Gnade" (Gnadenw. 10, 37). Nicht so übrigens, als ob die Rechtfertigung nur dann und in dem Maße wirklich wäre, als sie im Gefühle vom Menschen erfahren wird (vergl. oben S. 32). Damit würde, wie die evangelische Kirche richtig erkannt hat, der Friede der

* „Christus in uns" ist hier offenbar nicht gleichbedeutend mit Heiligung, sondern bezeichnet die mystische Einheit der Seele mit Christo.

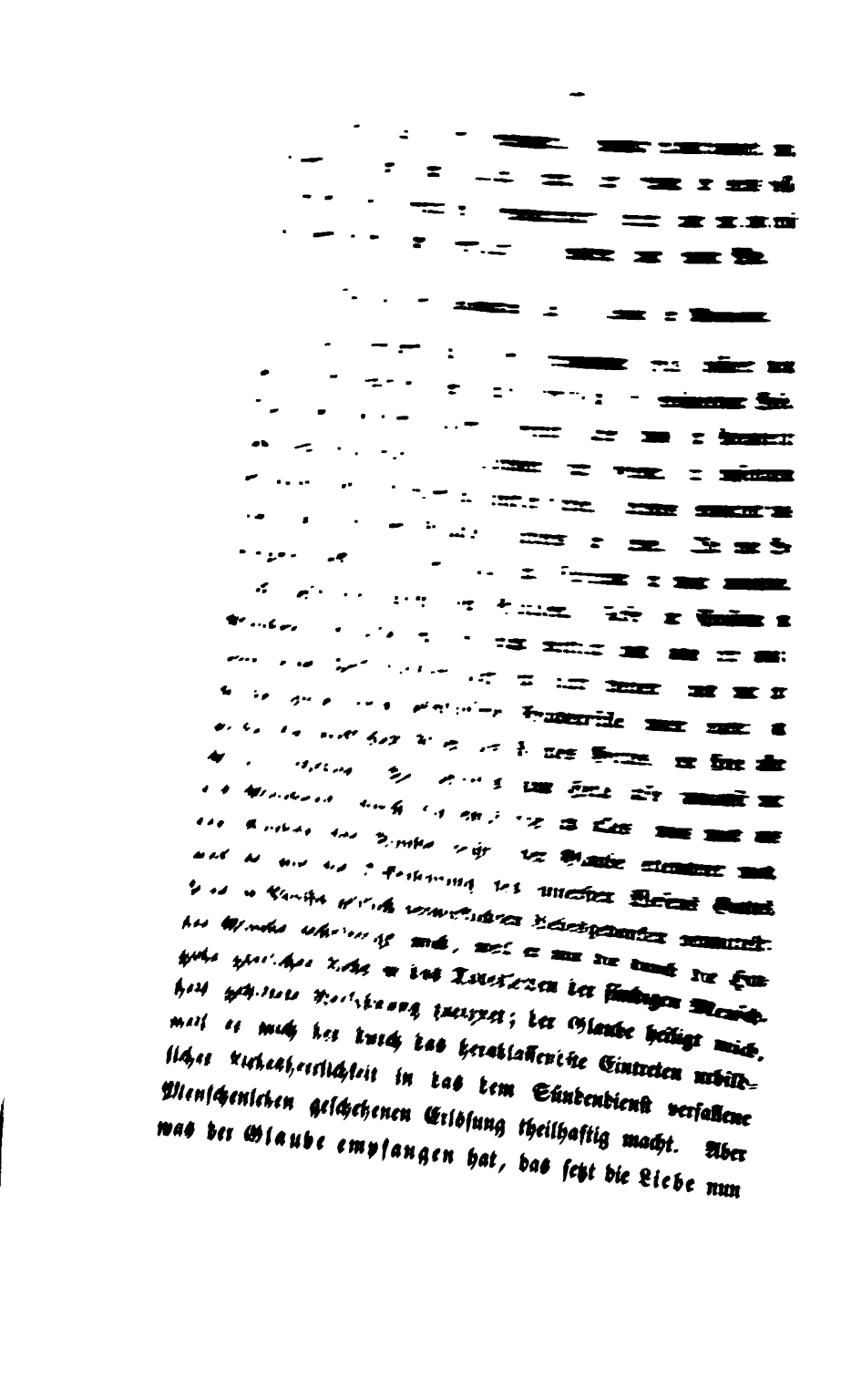
Seele auf den ſchwankendſten Boden gebaut, da das Gefühlsleben etwas ſehr Wechſelndes iſt, und Gott ſelbſt mit weiſem Bedacht dem Menſchen das ſüße Gefühl des Friedens bisweilen entzieht, um ſeinen Glauben dadurch von Selbſtſucht und Sinnlichkeit zu reinigen. Sondern indem das Gemüth Chriſtum, der unſre Gerechtigkeit iſt, mit aufrichtigem Sinne faßt, ſo tritt vermöge der Einheit des menſchlichen Geiſtes dieſe Gerechtigkeit — nicht blos imputative, ſondern zugleich inhaesive — als eine Verſöhnungsmacht in unſer Gewiſſen wirklich ein; und da ein Menſch ſich wohl bewußt ſeyn kann, ob er mit ſeinem Glauben es aufrichtig meine oder nicht, ſo behauptet die evangeliſche Kirche mit Recht, daß der Menſch ſich ſeines Heils gewiß werden könne, ob auch dieſe Gewißheit für Zeiten jeder ſeligen Empfindung entkleidet ſeyn ſollte. Aber rechtfertigen kann hienach freilich auch nur der lebendige Glaube, welcher, auf Bedürfniß nach Liebe ruhend, ſelbſt ein Ausſtrecken des innern Menſchen nach der göttlichen Liebe iſt. Dagegen wo der Menſch das bloße Gut (d. h. die Entledigung von Gewiſſensangſt) auf jedem Wege will und nicht zugleich die göttliche Liebe ſelbſt, welche ſich darin zu uns niederneigt — wie wenn der äußerlich-kirchliche Proteſtant in ſchlecht-juridiſcher (nach Schleiermacher: magiſcher) Weiſe Chriſti Verdienſt auf ſich übertragen will, oder der äußerlich-kirchliche Katholik die Vergebung von der Kraft der Gnadenmittel ex opere operato erwartet —: da iſt die Rechtfertigung eine Täuſchung, weil der vermeinte Glaube nicht Sache des innern Menſchen iſt, ſondern bloßes Fürwahrhalten und fleiſchliches Wollen d. h. Aberglaube.

γ) Heiligung.

Die persönliche Gemeinschaft mit Gott in Christo erweist sich aber endlich auch als sittliche Macht, sie ist das Princip der Heiligung. Ist allseitige Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott Bestimmung des Menschen, so besteht seine wahre Sittlichkeit, da Sittlichkeit nichts anderes ist als bewußtes, freies Ringen nach der eigenen Bestimmung, darin, daß er, diese Gemeinschaft frei erwählend, alle Verhältnisse seines innern und äußern Lebens in dieselbe aufnehme. Durch die Selbstsucht der Sünde ist er aus dieser Gemeinschaft herausgetreten. Offenbar kann er nun dadurch noch nicht zur wahren Sittlichkeit zurückgeführt werden, daß ihm im Gesetze die göttliche Liebesherrlichkeit blos gegenüber tritt. Auf diesem Wege kann die eingeborne Idee seines Wesens, deren Verwirklichung seine Lebensaufgabe ist, wohl zu voller Klarheit erhoben, nicht aber aus ihrer gegensätzlichen Stellung, die sie im Gewissen unter der Form der Forderung einnimmt, in seinen persönlichen Lebensmittelpunkt als immanente Kraft übergeführt werden. Dieß aber muß geschehen; denn nur was aus der innern Tiefe quillt, hat wahren persönlichen Werth: der ethische Wille ruht durchaus auf dem Gemüth. Nun übt zwar das Gesetz, wie wir gesehen haben, auch auf das Gemüth seinen Einfluß und setzt dadurch den innern Menschen wieder in Verbindung mit seiner sittlichen Idee. Allein was es im Gemüth erweckt, ist nicht das volle Leben der Gemeinschaft, sondern nur die Achtung gegen Gott und göttlichen Willen, die als solche allerdings die Basis jeder echten Sittlichkeit, aber auch nur die Basis dazu bildet. Sie kann nur Anerkennung und Streben nach dem Guten, kann höchstens

äußere Befolgung der Geſetzesvorſchriften bewirken. Die wahre Sittlichkeit aber verlangt wirkliche, volle Dahingabe des eignen Ich an die Beſtimmung des Lebens. Dieſe Dahingabe iſt nicht anders möglich, als daß die göttliche Liebe ſelbſt, welche als abſolutes Gemeinſchaftsleben das Princip alles Guten iſt, in ſein Gemüth erſt eingehe. Hat nun der Menſch, ſelbſt abgeſehen von der Sünde, ſchon von Ewigkeit die Beſtimmung, an dieſer göttlichen Liebe, wie ſie in der ewigen Menſchwerdung des Sohnes ſich bezeugt hat, zu ſittlicher Entwicklung und Vollendung ſich zu erheben, ſo iſt noch vielmehr die perſönliche Erſcheinung des Sohnes im Fleiſche für ihn das Urbild, und vermöge ſeiner Einwohnung im Gemüthe durch den Glauben das urkräftige Princip aller ſittlichen Erhebung aus der in der Zeit zwiſcheneingekommenen Sünde zum Leben in Gott. Alle wahre Sittlichkeit des Sünders, reſp. alle Heiligung iſt ein Geſtaltgewinnen Chriſti in uns (Gal. 4, 19), eine innere, geiſtige Verklärung in ſein Bild. In der Bußgemeinſchaft mit Chriſto ſagt ſich der Sünder von dem falſchen Eigenleben los, und in der Glaubensgemeinſchaft nimmt er Chriſti Leben, das ein Leben in Gott iſt, in ſein Gemüth auf. So wird er in Chriſto wahrhaft frei (Joh. 8, 36), frei von ſich ſelbſt und hiemit von der Welt (1 Joh. 5, 4. 5), welche das ſeiner Idee untreu gewordene Ich in ihre Feſſeln geſchlagen hatte (Röm. 6, 22; 8, 2). Freigeworden aber von der Herrſchaft der Sünde wird er frei zugleich von dem Correlate des Sündendienſtes, von der knechtenden Macht des eine bloße Vorſtufe bildenden Geſetzes, wiewohl nur alſo, daß daſſelbe, da in Chriſto ſeine volle Herrlichkeit wohnt, durch deſſen Einwohnung im Menſchen ſelbſt das Leben ſeines Ich geworden iſt (Gal. 2, 19; Röm. 3, 31; 7, 4).

Daß übrigens dieſe Verklärung unſrer Perſönlichkeit in Chriſti Bild zugleich mit einer Verklärung unſrer Natur, einer Durchklärung derſelben von der Natur Chriſti verbunden ſey, ergiebt ſich von ſelbſt aus dem, was oben über das Verhältniß von Perſon und Natur überhaupt und ſpeziell über das der ethiſchen und phyſiſchen Erlöſung in Chriſto ausgeſagt worden. Indem wir mit Chriſto in perſönliche Lebensgemeinſchaft treten, alſo daß er in uns wohnt und wir unſer Leben in ihm führen, ſo kann unſre Natur, worauf das perſönliche Leben ruht, davon nicht unberührt bleiben, ſondern Chriſti Leben, welches er durch ſeine Auferſtehung aus dem Tode ſich errungen, muß ſich uns weſentlich zugleich mittheilen, und ſo in unſere dem Tode verfallene Leiblichkeit den Keim unſterblichen Lebens, welches dem ſeinigen gleich iſt, einpflanzen. Wie er durch's Wort im heiligen Geiſte mit unſerm perſönlichen Leben ſich einigt, ſo durch's Sakrament mit unſerm natürlichen. Die Taufe verſetzt uns erſt in das Element ſeiner Leiblichkeit, uns mit ihm begrabend, daß wir mit ihm auferſtehen (Col. 2, 12; Röm. 6, 3. 4; vergl. Gal. 3, 27); im Abendmahle aber giebt er uns ſeinen Leib und ſein Blut vollends zu einer Speiſe und zu einem Trank, damit unſre innere Leiblichkeit, die das Weſen dieſer äußern, materiellen iſt, genährt werde für den Tag der Auferſtehung (Joh. 6, 53. 54). Die Taufe iſt das Bad der Wiedergeburt, das Abendmahl das Mahl der Erneuerung (vergl. S. 126), weßhalb auch, während jene nur Einmal vollzogen wird, dieſes durch's ganze Leben ſich wiederholt bis an's Ende. Der Tod aber, das Ende dieſes irdiſchen Lebens, iſt aus dieſem Grunde dem Chriſten nicht mehr eine ſchreckliche Zernichtung ſeiner Natur, ſondern ein Durchgangspunkt im Prozeß ihrer Verklä-



in Bewegung, Thätigkeit und Uebung, und befestigt es so im persönlichen Leben.

Selbst in der Erleuchtung können wir beide Momente unterscheiden. Hat der Sünder durch den Glauben einen Einblick in die göttliche Liebesweisheit empfangen, so erweist er sich dadurch nun selbst auch als weise und ebenbürtig der göttlichen Liebesweisheit, daß er sein innerstes Ich mit Verleugnung seines bisherigen falschen Selbsts Gott zum Liebesopfer hingiebt; und je mehr er in der Kraft und Lauterkeit dieser Hingabe wächst, desto heller und durchschauender werden die Augen seines Geistes für die Tiefen der göttlichen Liebe. Ebenso begegnen uns beide Momente in den rechtlichen Beziehungen des neuen Lebens. Während die Buße zum Strafleiden Christi, welches sie ihm nachlebt, mehr nur receptiv sich verhält, so ist dagegen in der Selbstverleugnung die Seele selbstthätig. Dieß beweist sie darin, daß sie das Kreuz des Lebens, welches sie nicht, wie der natürliche Mensch zu thun pflegt, als Strafe, wodurch sie von Gott geschieden wäre, ansieht, sondern als einen Weg, den sie mit Christo wandelt, und als ein Zeugniß seiner innigeren Gemeinschaft, daß sie dieses Kreuz mit willigem Sinne auf sich nimmt, und das eigne Fleisch kreuzigt sammt den Lüsten und Begierden, um sich ihm, der sich für sie zuerst geopfert hat, als wohlgefälliges Opfer wieder entgegenzugeben und so am eignen Fleische sein Leiden für die Gemeinde (im Sinne des Rechtsgliedlicher Gemeinschaft) zu ergänzen (Col. 1, 24). Dort leidet sie sein Sühnopfer ihm nach, hier bringt sie sich ihm als Dankopfer dar, und in beiden erweist sie ihre priesterliche Machtvollkommenheit, die sie von Christo gleicherweise überkommen hat als seine prophetische und königliche (1 Petr.

2, 5. 9; apoc. 1, 6). Derſelbe Rechtsunterſchied begegnet uns auch in der poſitiven Seite der Gemeinſchaft, in Glaube und Liebe. Durch den Glauben *erlangt* blos der Menſch die Rechtfertigung oder (voller, inniger gefaßt) die Kindſchaft. Aber in eigentliche Bethätigung tritt und zu freier, freudiger Energie erhebt ſich dieſelbe erſt dadurch, daß die Seele kraft ihres Kindesrechts nun auch liebend an Chriſto hängt und mit all ihrem Sinnen und Trachten in ihm aufgeht. Am deutlichſten treten dieſe beiden Seiten, der Empfang des Heils in bußfertigem Glauben und die Bethätigung deſſelben in ſelbſtverleugnender Liebe, nach ihrem Unterſchiede auseinander bei der Heiligung. Denn das bedarf keines Beweiſes, daß der Wille das falſche Selbſt, wovon die Buße ihn erſt nur gelöſt hat, in der Selbſtverleugnung geradezu bekämpft, und noch weniger, daß die Liebe die im Glauben empfangenen Gnadenkräfte freudigen, eifrigen Sinnes nütze, um das geſammte innere Leben durch den Gehorſam Chriſti zu heiligen und ſeinen Namen in allen Verhältniſſen des äußern Lebens zu verherrlichen.

Haben wir oben geſehen, daß der Sünder Gottes Liebe im Glauben faſſe, um ſich in der Liebe Gott wieder entgegenzugeben, ſo gilt dieß mithin gleicherweiſe auch von den *Heilsgaben*, die die Frucht der göttlichen Liebe ſind: der Glaube nimmt alle Gaben von Chriſto, um in der Liebe ſich mit der Gnadenwirkung dieſer Gaben am eignen Leben Chriſto wieder zu geben. Im Glauben demüthigt ſich die Seele vor Gott wegen der Finſterniß, Schuld und Knechtſchaft ihres Sündenlebens, und ſchöpft dagegen Licht, Friede und Kraft aus dem Brunnen des Heils; in der Liebe aber erhebt ſie ſich wieder zu ihm, ſich freuend, daß ſie in Kraft der empfangenen Gnade ſeinem Bilde nun auch ähnlich werde in Erkenntniß Gottes,

in seliger Kindschaft und Reinheit des Sinnes und Wandels. So ist die Liebe auch hierin die stete Bewährung des Glaubens, der Glaube aber die stete Quelle der Liebe, und beide bleiben kräftig zu ununterbrochener Heilsvermittlung nur durch diese ihre lebendige Wechselbeziehung.

c) Principielle Vollendung und historische Entwicklung.

Die in der persönlichen Gemeinschaft mit Christo dem Gläubigen geschenkte Gnade der Erleuchtung, Rechtfertigung und Heiligung ist eine ebenso in gewissem Sinn vollendete, als andrerseits in stetem Wachsthum begriffene. Dem Princip nach ist nach diesen drei Seiten durch den Glauben ein Neues gesetzt. Aus der Herrschaft der Welt nemlich ist der Mensch genommen, ein Glied des Reiches Gottes ist er geworden in allen Beziehungen seines Lebens: τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ, γέγονε καινὰ τὰ πάντα. Das Neugesetzte hat im Menschen aber auch seine historische Entwicklung. Der Mensch kann nicht mit Einemmale die ganze Fülle des göttlichen Liebewesens in sich aufnehmen; nur nach und nach wächst der Glaube tiefer in Christum hinein, nur allmählich reinigt sich und erstarkt die Liebe der Gläubigen an der täglich neuen Treue Christi. Je tiefer nun der Glaube in Christum sich senkt, desto mehr holt er Schätze aus ihm, in Liebeshingabe damit zu wuchern; und je treuer die Seele dieses thut, desto fähiger wird sie, noch mehr Gaben zu empfangen, bis daß sie zur vollkommnen Fülle gelange im ewigen Leben.

Der Glaube versetzt den Geist mitten in's Herz Gottes hinein, aus welchem alle seine Offenbarungsgedanken entquollen sind. Da hat der Mensch den rechten Standpunkt für alle geistliche Erkenntniß. Ist Christus, in welchem die Offenbarungsge-

worden zur Erfüllung gekommen sind, das Bindeglied von Zeit und Ewigkeit, der Erstgeborne vor aller Creatur, in dem Alles geschaffen ist, der Angelpunkt und Wendepunkt der irdischen Geschichte, so ist dem, welcher Christum erkennt, durch Einen Blick auch das Diesseits und Jenseits aufgeschlossen, und er hat den Schlüssel zum Verständniß der ganzen Natur und Geschichte. Aber freilich nur langsam breitet sich danach der Blick von den reichen empfangenen Zeugnissen, nur mit vieler Mühe trägt er das Licht des Evangeliums auf die mannichfachen Gebiete des Wissens über, und nach noch so viel hellen und freudigen Erfahrungen kann er nie aus in dem Verständniß der ewigen Verbindung von Majestät und Demuth, von Heiligkeit und Gnade in der göttlichen Liebe.

Weniger geneigt ist man, die Stufen principieller Abgeschlossenheit und geistlichen Wachsthums bei der juridischen Seite zuzugeben. Doch hat beides auch hier seine Wahrheit. Wenn der Mensch durch den Glauben Christo eingeleibt wird, so ruht auf ihm dasselbe Wohlgefallen Gottes, welches auf Christo ruht. Die Versöhnung ist wahrhaft sein eigen, er hat ein für allemal eine Gott gegenüber rechtliche Stellung, er ist gerechtfertigt vor Gott. Und dieser Stand der Rechtfertigung währt so lange in objectiver Festigkeit und Gültigkeit, als Christus im innersten Lebenspunkte der Persönlichkeit wohnt, ob auch der Gläubige daneben mit vielen Sünden unterliege und hie und da selbst längere Zeit zum freudigen Bewußtsein seiner Rechtfertigung sich nicht erheben könne (vergl. Röm. 8, 26. 27). Soviel aber demnach die Rechtfertigung allerdings ein abgeschlossener Akt ist, so darf man doch andererseits auch die Entfaltung und den Wachsthum dieses Rechtsverhältnisses nicht verkennen. Es wäre nemlich

Abstraktion und ein Zeichen, daß die Versöhnung nur mit dem Verstande, nicht mit dem Gemüthe erfaßt worden, wollte Jemand über alle Sünden seines weitern Lebens, von denen er übereilt wird, auf Grund der einmal erlangten Rechtfertigung sorglos wegsehen. Vielmehr liegt es in der Natur menschlicher Lebensentwicklung, daß ein Christ die empfangene Versöhnungsgnade auf jedes Schuldverhältniß, worin er steht oder von neuem tritt, übertrage und für die einzelnen Sünden, die er begeht, besonders wieder Vergebung von Gott erbitte. Die Anklagen über die einzelnen Sünden heben das Grundverhältniß des Versöhntseyns noch nicht auf, dienen demselben vielmehr zum einzelnen Hervortreten in's Bewußtseyn; aber darin eben erweist sich die Versöhnung als ein lebendiges Gut und Eigenthum, dadurch befestigt sie sich zugleich immer tiefer in der Seele, daß die Seele sie jenen Anklagen gegenüber auch wirklich für jede einzelne Lebensbeziehung zu bestimmtem Bewußtseyn sich bringt. Und wiewohl der Christ sich auch für verborgene Fehler Verzeihung erbitten kann (Ps. 19, 13), so wird doch sein Herz eben dadurch erst, daß er es thut, wahrhaft über sie beruhigt. Die Rechtfertigung wird in der heiligen Schrift als ein einmaliger Akt dargestellt, die Vergebung der Sünden dagegen als ein sich wiederholender. Und zwar sind diese sich wiederholenden Akte der Vergebung nicht etwa als blos subjektive Vorgänge im Menschen anzusehen, von denen Gott nichts wüßte, sondern wie die Rechtfertigung selbst, geht auch die einzelne Vergebung durch den heiligen Geist um Christi willen vom Herzen Gottes aus, da vor Gottes Augen nicht blos der Anfang des neuen Lebens, sondern ebenso auch jede Verinnerlichung und Vertiefung desselben offen liegt und auf das Maß und

die Weise seiner Selbsthingabe an den Menschen, welche dieser im Gewissen inne wird, bestimmend wirkt. Was von der Rechtfertigung gilt, gilt auch von ihrer innern Seite, der Kindschaft. Der Mensch wird durch den Glauben wirklich ein Kind Gottes, wie solches ihm der heilige Geist in seinem Geiste bezeugt, aber nicht giebt Gott dem Gläubigen sogleich alle seine Rechte, die ihm in Christo hinterlegt sind, in die Hand; nur nach und nach empfängt er sie und zwar nach dem Maße seiner Gemeinschaft mit Christo. Wo die Seele mehr noch die Befreiung vom Uebel sucht, mehr nur die Last der Schuld und die Schrecken der ewigen Strafe los werden will, da ist das Kindesverhältniß, in das sie tritt, auch von knechtlicher Furcht noch nicht frei. Aber mit je freierer, innigerer Kraft die Seele in bußfertigem Glauben an Christum sich anschließt, desto tiefer und seliger wird ihr Friede; und je reiner und brünstiger sie ihren Heiland lieben lernt, desto freier wird ihre Stellung als Kind im Hause, desto trauter ihr Umgang mit ihm. Und so wächst sie im Empfang und Genuß ihrer Rechte hienieden, bis sie jenseits des vollen Erbes theilhaftig wird (Röm. 8, 23).

Auch bei der Heiligung endlich begegnet uns dieselbe Doppelheit des Verhältnisses. Die Allmählichkeit ihrer Entwicklung liegt vor Augen. Aber auch, daß sie principiell vollendet sey, ist unschwer zu erkennen. Denn hat Christus dem Fürsten dieser Welt sein Reich entrissen, so ist die Seele, welche sich Christo ergeben, der Herrschaft der Sünde für immer entnommen, so daß sie wohl noch Sünde *hat*, weil zu tief dieselbe ihr ganzes geistiges und leibliches Wesen durchdrungen hat, als daß sie mit Einemmale ganz könnte getilgt werden,

aber daß sie dieselbe nimmer thut (vergl. 1 Joh. 1, 8 mit 3, 9), daß nicht sie es ist, welche die Sünde thut, sondern das Fleisch, das ihr noch anklebt (Röm. 7, 17—20). Das Herz, von welchem alle Lebensbewegung ausgeht, ist durch Christi Einwohnung neu und geheiligt; und da Christus sie zu jedem, auch dem schwersten Kampfe zu stärken bereit ist, so ist sie des Siegs sich gewiß und sieht in Hoffnung alle ihre Feinde bereits geschlagen, wiewohl sie erst in seinem himmlischen Reiche zur vollkommenen Freiheit von Sünde und Kampf gelangen wird (1 Joh. 5, 4. 5).

So gilt also das allgemeine Gesetz des Lebens, daß im lebendigen Keime bereits das ganze Gewächs vorgebildet und fertig liege, doch aber nur in allmählicher Weise zur Entwicklung und Vollendung komme, auch von der Erleuchtung, Rechtfertigung und Heiligung als den drei integrirenden Offenbarungs- und Wirkungsweisen der unio mystica, die ebenfalls als Wiedergeburt principiell vollendet ist, während sie als Erneuerung in allmählicher Vertiefung fortschreitet.

d) Wechselbeziehung.

Ist nun, wie gezeigt worden, mit der Neugeburt des Gemüths, des persönlichen Lebenscentrums, auch die Neugeburt der drei darin wurzelnden Hauptvermögen, der Vernunft, des Gewissens und Willens gesetzt, theilt sich Christus, indem er als die persönlich erschienene Liebe Gottes ins Gemüth des Sünders zu bleibendem Innewohnen sich einsenkt, zugleich der Vernunft als die Offenbarung in der Erleuchtung, dem Gewissen als die Versöhnung in der Rechtfertigung, dem Willen (und durch ihn der Natur des Menschen) als die Erlösung in der Heiligung mit, und hält diese geistlich-intellektuelle, ju-

äußere Befolgung der Gesetzesvorschriften bewirken. Die wahre Sittlichkeit aber verlangt wirkliche, volle Dahingabe des eignen Ich an die Bestimmung des Lebens. Diese Dahingabe ist nicht anders möglich, als daß die göttliche Liebe selbst, welche als absolutes Gemeinschaftsleben das Princip alles Guten ist, in sein Gemüth erst eingehe. Hat nun der Mensch, selbst abgesehen von der Sünde, schon von Ewigkeit die Bestimmung, an dieser göttlichen Liebe, wie sie in der ewigen Menschwerdung des Sohnes sich bezeugt hat, zu sittlicher Entwicklung und Vollendung sich zu erheben, so ist noch vielmehr die persönliche Erscheinung des Sohnes im Fleische für ihn das Urbild, und vermöge seiner Einwohnung im Gemüthe durch den Glauben das urkräftige Princip aller sittlichen Erhebung aus der in der Zeit zwischeneingekommenen Sünde zum Leben in Gott. Alle wahre Sittlichkeit des Sünders, resp. alle Heiligung ist ein Gestaltgewinnen Christi in uns (Gal. 4, 19), eine innere, geistige Verklärung in sein Bild. In der Bußgemeinschaft mit Christo sagt sich der Sünder von dem falschen Eigenleben los, und in der Glaubensgemeinschaft nimmt er Christi Leben, das ein Leben in Gott ist, in sein Gemüth auf. So wird er in Christo wahrhaft frei (Joh. 8, 36), frei von sich selbst und hiemit von der Welt (1 Joh. 5, 4. 5), welche das seiner Idee untreu gewordene Ich in ihre Fesseln geschlagen hatte (Röm. 6, 22; 8, 2). Freigeworden aber von der Herrschaft der Sünde wird er frei zugleich von dem Correlate des Sündendienstes, von der knechtenden Macht des eine bloße Vorstufe bildenden Gesetzes, wiewohl nur also, daß dasselbe, da in Christo seine volle Herrlichkeit wohnt, durch dessen Einwohnung im Menschen selbst das Leben seines Ich geworden ist (Gal. 2, 19; Röm. 3, 31; 7, 4).

Daß übrigens dieſe Verklärung unſrer Perſönlichkeit in Chriſti Bild zugleich mit einer Verklärung unſrer Natur, einer Durchklärung derſelben von der Natur Chriſti verbunden ſey, ergiebt ſich von ſelbſt aus dem, was oben über das Verhältniß von Perſon und Natur überhaupt und ſpeziell über das der ethiſchen und phyſiſchen Erlöſung in Chriſto ausgeſagt worden. Indem wir mit Chriſto in perſönliche Lebensgemeinſchaft treten, alſo daß er in uns wohnt und wir unſer Leben in ihm führen, ſo kann unſre Natur, worauf das perſönliche Leben ruht, davon nicht unberührt bleiben, ſondern Chriſti Leben, welches er durch ſeine Auferſtehung aus dem Tode ſich errungen, muß ſich uns weſentlich zugleich mittheilen, und ſo in unſere dem Tode verfallene Leiblichkeit den Keim unſterblichen Lebens, welches dem ſeinigen gleich iſt, einpflanzen. Wie er durch's Wort im heiligen Geiſte mit unſerm perſönlichen Leben ſich einigt, ſo durch's Sakrament mit unſerm natürlichen. Die Taufe verſetzt uns erſt in das Element ſeiner Leiblichkeit, uns mit ihm begrabend, daß wir mit ihm auferſtehen (Col. 2, 12; Röm. 6, 3. 4; vergl. Gal. 3, 27); im Abendmahle aber giebt er uns ſeinen Leib und ſein Blut vollends zu einer Speiſe und zu einem Trank, damit unſre innere Leiblichkeit, die das Weſen dieſer äußern, materiellen iſt, genährt werde für den Tag der Auferſtehung (Joh. 6, 53. 54). Die Taufe iſt das Bad der Wiedergeburt, das Abendmahl das Mahl der Erneuerung (vergl. S. 126), weßhalb auch, während jene nur Einmal vollzogen wird, dieſes durch's ganze Leben ſich wiederholt bis an's Ende. Der Tod aber, das Ende dieſes irdiſchen Lebens, iſt aus dieſem Grunde dem Chriſten nicht mehr eine ſchreckliche Zernichtung ſeiner Natur, ſondern ein Durchgangspunkt im Prozeß ihrer Verklä-

äußere Befolgung der Gesetzesvorschriften bewirken. Die wahre Sittlichkeit aber verlangt wirkliche, volle Dahingabe des eignen Ich an die Bestimmung des Lebens. Diese Dahingabe ist nicht anders möglich, als daß die göttliche Liebe selbst, welche als absolutes Gemeinschaftsleben das Princip alles Guten ist, in sein Gemüth erst eingehe. Hat nun der Mensch, selbst abgesehen von der Sünde, schon von Ewigkeit die Bestimmung, an dieser göttlichen Liebe, wie sie in der ewigen Menschwerdung des Sohnes sich bezeugt hat, zu sittlicher Entwicklung und Vollendung sich zu erheben, so ist noch vielmehr die persönliche Erscheinung des Sohnes im Fleische für ihn das Urbild, und vermöge seiner Einwohnung im Gemüthe durch den Glauben das urkräftige Princip aller sittlichen Erhebung aus der in der Zeit zwischeneingekommenen Sünde zum Leben in Gott. Alle wahre Sittlichkeit des Sünders, resp. alle Heiligung ist ein Gestaltgewinnen Christi in uns (Gal. 4, 19), eine innere, geistige Verklärung in sein Bild. In der Bußgemeinschaft mit Christo sagt sich der Sünder von dem falschen Eigenleben los, und in der Glaubensgemeinschaft nimmt er Christi Leben, das ein Leben in Gott ist, in sein Gemüth auf. So wird er in Christo wahrhaft frei (Joh. 8, 36), frei von sich selbst und hiemit von der Welt (1 Joh. 5, 4. 5), welche das seiner Idee untreu gewordene Ich in ihre Fesseln geschlagen hatte (Röm. 6, 22; 8, 2). Freigeworden aber von der Herrschaft der Sünde wird er frei zugleich von dem Correlate des Sündendienstes, von der knechtenden Macht des eine bl[illegible] Vorstufe bildenden Gesetzes, wiewohl [illegible] also, daß da[illegible] da in Christo seine volle Herrlichkeit [illegible] durch de[illegible] wohnung im Menschen selbst das [illegible] ist (Gal. 2, 19; Röm. 3, 3[illegible]

Daß übrigens diese Verklärung unsrer Persönlichkeit in Christi Bild zugleich mit einer Verklärung unsrer Natur, einer Durchklärung derselben von der Natur Christi verbunden sey, ergiebt sich von selbst aus dem, was oben über das Verhältniß von Person und Natur überhaupt und speziell über das der ethischen und physischen Erlösung in Christo ausgesagt worden. Indem wir mit Christo in persönliche Lebensgemeinschaft treten, also daß er in uns wohnt und wir unser Leben in ihm führen, so kann unsre Natur, worauf das persönliche Leben ruht, davon nicht unberührt bleiben, sondern Christi Leben, welches er durch seine Auferstehung aus dem Tode sich errungen, muß sich uns wesentlich zugleich mittheilen, und so in unsere dem Tode verfallene Leiblichkeit den Keim unsterblichen Lebens, welches dem seinigen gleich ist, einpflanzen. Wie er durch's Wort im heiligen Geiste mit unserm persönlichen Leben sich einigt, so durch's Sakrament mit unserm natürlichen. Die Taufe versetzt uns erst in das Element seiner Leiblichkeit, uns mit ihm begrabend, daß wir mit ihm auferstehen (Col. 2, 12; Röm. 6, 3. 4; vergl. Gal. 3, 27); im Abendmahle aber giebt er uns seinen Leib und sein Blut vollends zu einer Speise und zu einem Trank, damit unsre innere Leiblichkeit, die das Wesen dieser äußern, materiellen ist, genährt werde für den Tag der Auferstehung (Joh. 6, 53. 54). Die Taufe ist das Bad der Wiedergeburt, [illegible]endmahl das Mahl der Erneuerung (vergl. S. 126), [illegible] auch [illegible] jene nur Einmal vollzogen wird, dieses [illegible] wiederholt bis an's Ende. Der Tod [illegible]rdischen Lebens, ist aus diesem Grunde [illegible]hr eine schreckliche Zernichtung seiner [illegible]erchgangspunkt im Prozeß ihrer Verklä-

rung, ein Weg, auf welchem er seinem Heiland nachgeht, um, indem er mit ihm leiblich stirbt, auf Grund der bereits vollzogenen sakramentalen Gemeinschaft leiblich auch mit ihm einst aufzuerstehen und verklärt zu werden nach seinem Bilde.

b) Einfluß der Heilsstufen auf die Seiten der Wiedergeburt.

Die Vermittlung dieses gesammten Heils geschieht durch die beiden Seiten der unio mystica in verschiedener Weise. Wie wir gesehen haben, besteht diese unio in Receptivität und Spontaneität, in Nehmen und Geben, in bußfertigem Glauben und selbstverleugnender Liebe. Anders vermittelt uns nun das Heil der Glaube, anders die Liebe. Die erste Bedingung des Heils ist, daß ich Christum in mich aufnehme. Dieß geschieht durch den Glauben. Fasse ich Christum im Glauben, so habe ich ihn auch wirklich und habe ihn ganz; denn seine Persönlichkeit läßt sich nicht theilen, und mit ihr ist die ganze darin beschlossene Gnadenfülle mein eigen: ich werde ein wirkliches Glied des Reiches Gottes, ein Erbe aller Güter desselben. So bedarf's zum Heile also zunächst nur des Glaubens; durch ihn empfange ich alles, was mich aus den Banden der Sünde reißt: der Glaube erleuchtet mich, weil er mir die Offenbarung des innersten Wesens Gottes, seine in Christo zeitlich verwirklichten Liebesgedanken vermittelt; der Glaube rechtfertigt mich, weil er mir die durch die Hingabe göttlicher Liebe in das Todesleiden der sündigen Menschheit gestiftete Versöhnung zueignet; der Glaube heiligt mich, weil er mich der durch das herablassendste Eintreten urbildlicher Liebesherrlichkeit in das dem Sündendienst verfallene Menschenleben geschehenen Erlösung theilhaftig macht. Aber was der Glaube empfangen hat, das setzt die Liebe nun

in Bewegung, Thätigkeit und Uebung, und befestigt es so im persönlichen Leben.

Selbst in der Erleuchtung können wir beide Momente unterscheiden. Hat der Sünder durch den Glauben einen Einblick in die göttliche Liebesweisheit empfangen, so erweist er sich dadurch nun selbst auch als weise und ebenbürtig der göttlichen Liebesweisheit, daß er sein innerstes Ich mit Verleugnung seines bisherigen falschen Selbsts Gott zum Liebesopfer hingiebt; und je mehr er in der Kraft und Lauterkeit dieser Hingabe wächst, desto heller und durchschauender werden die Augen seines Geistes für die Tiefen der göttlichen Liebe. Ebenso begegnen uns beide Momente in den rechtlichen Beziehungen des neuen Lebens. Während die Buße zum Strafleiden Christi, welches sie ihm nachlebt, mehr nur receptiv sich verhält, so ist dagegen in der Selbstverleugnung die Seele selbstthätig. Dieß beweist sie darin, daß sie das Kreuz des Lebens, welches sie nicht, wie der natürliche Mensch zu thun pflegt, als Strafe, wodurch sie von Gott geschieden wäre, ansieht, sondern als einen Weg, den sie mit Christo wandelt, und als ein Zeugniß seiner innigeren Gemeinschaft, daß sie dieses Kreuz mit willigem Sinne auf sich nimmt, und das eigne Fleisch kreuzigt sammt den Lüsten und Begierden, um sich ihm, der sich für sie zuerst geopfert hat, als wohlgefälliges Opfer wieder entgegenzugeben und so am eignen Fleische sein Leiden für die Gemeinde (im Sinne des Rechts gliedlicher Gemeinschaft) zu ergänzen (Col. 1, 24). Dort leidet sie sein Sühnopfer ihm nach, hier bringt sie sich ihm als Dankopfer dar, und in beiden erweist sie ihre priesterliche Machtvollkommenheit, die sie von Christo gleicherweise überkommen hat als seine prophetische und königliche (1 Petr.

2, 5. 9; apoc. 1, 6). Derſelbe Rechtsunterſchied begegnet uns auch in der poſitiven Seite der Gemeinſchaft, in Glaube und Liebe. Durch den Glauben *erlangt* blos der Menſch die Rechtfertigung oder (voller, inniger gefaßt) die Kindſchaft. Aber in eigentliche Bethätigung tritt und zu freier, freudiger Energie erhebt ſich dieſelbe erſt dadurch, daß die Seele kraft ihres Kindesrechts nun auch liebend an Chriſto hängt und mit all ihrem Sinnen und Trachten in ihm aufgeht. Am deutlichſten treten dieſe beiden Seiten, der Empfang des Heils in bußfertigem Glauben und die Bethätigung deſſelben in ſelbſtverleugnender Liebe, nach ihrem Unterſchiede auseinander bei der Heiligung. Denn das bedarf keines Beweiſes, daß der Wille das falſche Selbſt, wovon die Buße ihn erſt nur gelöſt hat, in der Selbſtverleugnung geradezu bekämpft, und noch weniger, daß die Liebe die im Glauben empfangenen Gnadenkräfte freudigen, eifrigen Sinnes nütze, um das geſammte innere Leben durch den Gehorſam Chriſti zu heiligen und ſeinen Namen in allen Verhältniſſen des äußern Lebens zu verherrlichen.

Haben wir oben geſehen, daß der Sünder Gottes Liebe im Glauben faſſe, um ſich in der Liebe Gott wieder entgegenzugeben, ſo gilt dieß mithin gleicherweiſe auch von den *Heilsgaben*, die die Frucht der göttlichen Liebe ſind: der Glaube nimmt alle Gaben von Chriſto, um in der Liebe ſich mit der Gnadenwirkung dieſer Gaben am eignen Leben Chriſto wieder zu geben. Im Glauben demüthigt ſich die Seele vor Gott wegen der Finſterniß, Schuld und Knechtſchaft ihres Sündenlebens, und ſchöpft dagegen Licht, Friede und Kraft aus dem Brunnen des Heils; in der Liebe aber erhebt ſie ſich wieder zu ihm, ſich freuend, daß ſie in Kraft der empfangenen Gnade ſeinem Bilde nun auch ähnlich werde in Erkenntniß Gottes,

in ſeliger Kindſchaft und Reinheit des Sinnes und Wandels. So iſt die Liebe auch hierin die ſtete Bewährung des Glaubens, der Glaube aber die ſtete Quelle der Liebe, und beide bleiben kräftig zu ununterbrochener Heilsvermittlung nur durch dieſe ihre lebendige Wechſelbeziehung.

c) Principielle Vollendung und hiſtoriſche Entwicklung.

Die in der perſönlichen Gemeinſchaft mit Chriſto dem Gläubigen geſchenkte Gnade der Erleuchtung, Rechtfertigung und Heiligung iſt eine ebenſo in gewiſſem Sinn vollendete, als andrerſeits in ſtetem Wachsthum begriffene. Dem Princip nach iſt nach dieſen drei Seiten durch den Glauben ein Neues geſetzt. Aus der Herrſchaft der Welt nemlich iſt der Menſch genommen, ein Glied des Reiches Gottes iſt er geworden in allen Beziehungen ſeines Lebens: τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ, γέγονε καινὰ τὰ πάντα. Das Neugeſetzte hat im Menſchen aber auch ſeine hiſtoriſche Entwicklung. Der Menſch kann nicht mit Einemmale die ganze Fülle des göttlichen Liebeweſens in ſich aufnehmen; nur nach und nach wächſt der Glaube tiefer in Chriſtum hinein, nur allmählich reinigt ſich und erſtarkt die Liebe der Gläubigen an der täglich neuen Treue Chriſti. Je tiefer nun der Glaube in Chriſtum ſich ſenkt, deſto mehr holt er Schätze aus ihm, in Liebeshingabe damit zu wuchern; und je treuer die Seele dieſes thut, deſto fähiger wird ſie, noch mehr Gaben zu empfangen, bis daß ſie zur vollkommnen Fülle gelange im ewigen Leben.

Der Glaube verſetzt den Geiſt mitten in's Herz Gottes hinein, aus welchem alle ſeine Offenbarungsgedanken entquollen ſind. Da hat der Menſch den rechten Standpunkt für alle geiſtliche Erkenntniß. Iſt Chriſtus, in welchem die Offenbarungsge-

danken zur Erfüllung gekommen sind, das Bindeglied von Zeit und Ewigkeit, der Erstgeborne vor aller Creatur, in dem Alles geschaffen ist, der Angelpunkt und Mittelpunkt der irdischen Geschichte, so ist dem, welcher Christum erkennt, durch Christi Geist auch das Diesseits und Jenseits aufgeschlossen, und er hat den Schlüssel zum Verständniß der ganzen Natur und Geschichte. Aber freilich nur langsam befreit sich dennoch der Geist von den vielen eingesogenen Irrthümern, nur mit vieler Mühe trägt er das Licht des Evangeliums auf die mannichfachen Gebiete des Wissens über, und nach noch so viel herben und freudigen Erfahrungen lernt er nie aus in dem Verständniß der innigen Verflechtung von Majestät und Demuth, von Heiligkeit und Gnade in der göttlichen Liebe.

Weniger geneigt ist man, die Einheit principieller Abgeschlossenheit und geschichtlichen Wachsthums bei der juridischen Seite zuzugeben. Doch hat beides auch hier seine Wahrheit. Wenn der Mensch durch den Glauben Christo einverleibt wird, so ruht auf ihm dasselbe Wohlgefallen Gottes, welches auf Christo ruht. Die Versöhnung ist wahrhaft sein eigen, er hat ein für allemal eine Gott geeinigt-rechtliche Stellung, er ist gerechtfertigt vor Gott. Und dieser Stand der Rechtfertigung währt so lange in objektiver Wirklichkeit und Giltigkeit, als Christus im innersten Lebensgrunde der Persönlichkeit wohnt, ob auch der Gläubige dabei noch vielen Sünden unterliege und hie und da selbst längere Zeit zum freudigen Bewußtseyn seiner Rechtfertigung sich nicht erheben könne (vergl. Röm. 8, 26. 27). Wiewohl aber hienach die Rechtfertigung allerdings ein abgeschlossener Akt ist, so darf man doch andrerseits auch die Entfaltung und den Wachsthum dieses Rechtsverhältnisses nicht verkennen. Es wäre nemlich

Abſtraktion und ein Zeichen, daß die Verſöhnung nur mit dem Verſtande, nicht mit dem Gemüthe erfaßt worden, wollte Jemand über alle Sünden ſeines weitern Lebens, von denen er übereilt wird, auf Grund der einmal erlangten Rechtfertigung ſorglos wegſehen. Vielmehr liegt es in der Natur menſchlicher Lebensentwicklung, daß ein Chriſt die empfangene Verſöhnungsgnade auf jedes Schuldverhältniß, worin er ſteht oder von neuem tritt, übertrage und für die einzelnen Sünden, die er begeht, beſonders wieder Vergebung von Gott erbitte. Die Anklagen über die einzelnen Sünden heben das Grundverhältniß des Verſöhntſeyns noch nicht auf, dienen demſelben vielmehr zum einzelnen Hervortreten in's Bewußtſeyn; aber darin eben erweiſt ſich die Verſöhnung als ein lebendiges Gut und Eigenthum, dadurch befeſtigt ſie ſich zugleich immer tiefer in der Seele, daß die Seele ſie jenen Anklagen gegenüber auch wirklich für jede einzelne Lebensbeziehung zu beſtimmtem Bewußtſeyn ſich bringt. Und wiewohl der Chriſt ſich auch für verborgene Fehler Verzeihung erbitten kann (Pſ. 19, 13), ſo wird doch ſein Herz eben dadurch erſt, daß er es thut, wahrhaft über ſie beruhigt. Die Rechtfertigung wird in der heiligen Schrift als ein einmaliger Akt dargeſtellt, die Vergebung der Sünden dagegen als ein ſich wiederholender. Und zwar ſind dieſe ſich wiederholenden Akte der Vergebung nicht etwa als blos ſubjektive Vorgänge im Menſchen anzuſehen, von denen Gott nichts wüßte, ſondern wie die Rechtfertigung ſelbſt, geht auch die einzelne Vergebung durch den heiligen Geiſt um Chriſti willen vom Herzen Gottes aus, da vor Gottes Augen nicht blos der Anfang des neuen Lebens, ſondern ebenſo auch jede Verinnerlichung und Vertiefung deſſelben offen liegt und auf das Maß und

Seele auf den schwankendsten Boden gebaut, da das Gefühlsleben etwas sehr Wechselndes ist, und Gott selbst mit weisem Bedacht dem Menschen das süße Gefühl des Friedens bisweilen entzieht, um seinen Glauben dadurch von Selbstsucht und Sinnlichkeit zu reinigen. Sondern indem das Gemüth Christum, der unsre Gerechtigkeit ist, mit aufrichtigem Sinne faßt, so tritt vermöge der Einheit des menschlichen Geistes diese Gerechtigkeit — nicht blos imputative, sondern zugleich inhaesive — als eine Versöhnungsmacht in unser Gewissen wirklich ein; und da ein Mensch sich wohl bewußt seyn kann, ob er mit seinem Glauben es aufrichtig meine oder nicht, so behauptet die evangelische Kirche mit Recht, daß der Mensch sich seines Heils gewiß werden könne, ob auch diese Gewißheit für Zeiten jeder seligen Empfindung entkleidet seyn sollte. Aber rechtfertigen kann hienach freilich auch nur der lebendige Glaube, welcher, auf Bedürfniß nach Liebe ruhend, selbst ein Ausstrecken des innern Menschen nach der göttlichen Liebe ist. Dagegen wo der Mensch das bloße Gut (d. h. die Entledigung von Gewissensangst) auf jedem Wege will und nicht zugleich die göttliche Liebe selbst, welche sich darin zu uns niederneigt — wie wenn der äußerlich-kirchliche Protestant in schlecht-juridischer (nach Schleiermacher: magischer) Weise Christi Verdienst auf sich übertragen will, oder der äußerlich-kirchliche Katholik die Vergebung von der Kraft der Gnadenmittel ex opere operato erwartet —: da ist die Rechtfertigung eine Täuschung, weil der vermeinte Glaube nicht Sache des innern Menschen ist, sondern bloßes Fürwahrhalten und fleischliches Wollen d. h. Aberglaube.

γ) Heiligung.

Die persönliche Gemeinschaft mit Gott in Christo erweist sich aber endlich auch als sittliche Macht, sie ist das Princip der Heiligung. Ist allseitige Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott Bestimmung des Menschen, so besteht seine wahre Sittlichkeit, da Sittlichkeit nichts anderes ist als bewußtes, freies Ringen nach der eigenen Bestimmung, darin, daß er, diese Gemeinschaft frei erwählend, alle Verhältnisse seines innern und äußern Lebens in dieselbe aufnehme. Durch die Selbstsucht der Sünde ist er aus dieser Gemeinschaft herausgetreten. Offenbar kann er nun dadurch noch nicht zur wahren Sittlichkeit zurückgeführt werden, daß ihm im Gesetze die göttliche Liebesherrlichkeit blos gegenüber tritt. Auf diesem Wege kann die eingeborne Idee seines Wesens, deren Verwirklichung seine Lebensaufgabe ist, wohl zu voller Klarheit erhoben, nicht aber aus ihrer gegensätzlichen Stellung, die sie im Gewissen unter der Form der Forderung einnimmt, in seinen persönlichen Lebensmittelpunkt als immanente Kraft übergeführt werden. Dieß aber muß geschehen; denn nur was aus der innern Tiefe quillt, hat wahren persönlichen Werth: der ethische Wille ruht durchaus auf dem Gemüth. Nun übt zwar das Gesetz, wie wir gesehen haben, auch auf das Gemüth seinen Einfluß und setzt dadurch den innern Menschen wieder in Verbindung mit seiner sittlichen Idee. Allein was es im Gemüth erweckt, ist nicht das volle Leben der Gemeinschaft, sondern nur die Achtung gegen Gott und göttlichen Willen, die als solche allerdings die Basis jeder echten Sittlichkeit, aber auch nur die Basis dazu bildet. Sie kann nur Anerkennung und Streben nach dem Guten, kann höchstens

äußere Befolgung der Geſetzesvorſchriften bewirken. Die wahre Sittlichkeit aber verlangt wirkliche, volle Dahingabe des eignen Ich an die Beſtimmung des Lebens. Dieſe Dahingabe iſt nicht anders möglich, als daß die göttliche Liebe ſelbſt, welche als abſolutes Gemeinſchaftsleben das Princip alles Guten iſt, in ſein Gemüth erſt eingehe. Hat nun der Menſch, ſelbſt abgeſehen von der Sünde, ſchon von Ewigkeit die Beſtimmung, an dieſer göttlichen Liebe, wie ſie in der ewigen Menſchwerdung des Sohnes ſich bezeugt hat, zu ſittlicher Entwicklung und Vollendung ſich zu erheben, ſo iſt noch vielmehr die perſönliche Erſcheinung des Sohnes im Fleiſche für ihn das Urbild, und vermöge ſeiner Einwohnung im Gemüthe durch den Glauben das urkräftige Princip aller ſittlichen Erhebung aus der in der Zeit zwiſcheneingekommenen Sünde zum Leben in Gott. Alle wahre Sittlichkeit des Sünders, reſp. alle Heiligung iſt ein Geſtaltgewinnen Chriſti in uns (Gal. 4, 19), eine innere, geiſtige Verklärung in ſein Bild. In der Bußgemeinſchaft mit Chriſto ſagt ſich der Sünder von dem falſchen Eigenleben los, und in der Glaubensgemeinſchaft nimmt er Chriſti Leben, das ein Leben in Gott iſt, in ſein Gemüth auf. So wird er in Chriſto wahrhaft frei (Joh. 8, 36), frei von ſich ſelbſt und hiemit von der Welt (1 Joh. 5, 4. 5), welche das ſeiner Idee untreu gewordene Ich in ihre Feſſeln geſchlagen hatte (Röm. 6, 22; 8, 2). Freigeworden aber von der Herrſchaft der Sünde wird er frei zugleich von dem Correlate des Sündendienſtes, von der knechtenden Macht des eine bloße Vorſtufe bildenden Geſetzes, wiewohl nur alſo, daß daſſelbe, da in Chriſto ſeine volle Herrlichkeit wohnt, durch deſſen Einwohnung im Menſchen ſelbſt das Leben ſeines Ich geworden iſt (Gal. 2, 19; Röm. 3, 31; 7, 4).

Daß übrigens dieſe Verklärung unſrer Perſönlichkeit in Chriſti Bild zugleich mit einer Verklärung unſrer Natur, einer Durchklärung derſelben von der Natur Chriſti verbunden ſey, ergiebt ſich von ſelbſt aus dem, was oben über das Verhältniß von Perſon und Natur überhaupt und ſpeziell über das der ethiſchen und phyſiſchen Erlöſung in Chriſto ausgeſagt worden. Indem wir mit Chriſto in perſönliche Lebensgemeinſchaft treten, alſo daß er in uns wohnt und wir unſer Leben in ihm führen, ſo kann unſre Natur, worauf das perſönliche Leben ruht, davon nicht unberührt bleiben, ſondern Chriſti Leben, welches er durch ſeine Auferſtehung aus dem Tode ſich errungen, muß ſich uns weſentlich zugleich mittheilen, und ſo in unſere dem Tode verfallene Leiblichkeit den Keim unſterblichen Lebens, welches dem ſeinigen gleich iſt, einpflanzen. Wie er durch's Wort im heiligen Geiſte mit unſerm perſönlichen Leben ſich einigt, ſo durch's Sakrament mit unſerm natürlichen. Die Taufe verſetzt uns erſt in das Element ſeiner Leiblichkeit, uns mit ihm begrabend, daß wir mit ihm auferſtehen (Col. 2, 12; Röm. 6, 3. 4; vergl. Gal. 3, 27); im Abendmahle aber giebt er uns ſeinen Leib und ſein Blut vollends zu einer Speiſe und zu einem Trank, damit unſre innere Leiblichkeit, die das Weſen dieſer äußern, materiellen iſt, genährt werde für den Tag der Auferſtehung (Joh. 6, 53. 54). Die Taufe iſt das Bad der Wiedergeburt, das Abendmahl das Mahl der Erneuerung (vergl. S. 126), weßhalb auch, während jene nur Einmal vollzogen wird, dieſes durch's ganze Leben ſich wiederholt bis an's Ende. Der Tod aber, das Ende dieſes irdiſchen Lebens, iſt aus dieſem Grunde dem Chriſten nicht mehr eine ſchreckliche Zernichtung ſeiner Natur, ſondern ein Durchgangspunkt im Prozeß ihrer Verklä-

rung, ein Weg, auf welchem er seinem Heiland nachgeht, um, indem er mit ihm leiblich stirbt, auf Grund der bereits vollzogenen sakramentalen Gemeinschaft leiblich auch mit ihm einst aufzuerstehen und verklärt zu werden nach seinem Bilde.

b) Einfluß der Heilsstufen auf die Seiten der Wiedergeburt.

Die Vermittlung dieses gesammten Heils geschieht durch die beiden Seiten der unio mystica in verschiedener Weise. Wie wir gesehen haben, besteht diese unio in Receptivität und Spontaneität, in Nehmen und Geben, in bußfertigem Glauben und selbstverleugnender Liebe. Anders vermittelt uns nun das Heil der Glaube, anders die Liebe. Die erste Bedingung des Heils ist, daß ich Christum in mich aufnehme. Dieß geschieht durch den Glauben. Fasse ich Christum im Glauben, so habe ich ihn auch wirklich und habe ihn ganz; denn seine Persönlichkeit läßt sich nicht theilen, und mit ihr ist die ganze darin beschlossene Gnadenfülle mein eigen: ich werde ein wirkliches Glied des Reiches Gottes, ein Erbe aller Güter desselben. So bedarf's zum Heile also zunächst nur des Glaubens; durch ihn empfange ich alles, was mich aus den Banden der Sünde reißt: der Glaube erleuchtet mich, weil er mir die Offenbarung des innersten Wesens Gottes, seine in Christo zeitlich verwirklichten Liebesgedanken vermittelt; der Glaube rechtfertigt mich, weil er mir die durch die Hingabe göttlicher Liebe in das Todesleiden der sündigen Menschheit gestiftete Versöhnung zueignet; der Glaube heiligt mich, weil er mich der durch das herablassendste Eintreten urbildlicher Liebesherrlichkeit in das dem Sündendienst verfallene Menschenleben geschehenen Erlösung theilhaftig macht. Aber was der Glaube empfangen hat, das setzt die Liebe nun

in Bewegung, Thätigkeit und Uebung, und befeſtigt es ſo im perſönlichen Leben.

Selbſt in der Erleuchtung können wir beide Momente unterſcheiden. Hat der Sünder durch den Glauben einen Einblick in die göttliche Liebesweisheit empfangen, ſo erweiſt er ſich dadurch nun ſelbſt auch als weiſe und ebenbürtig der göttlichen Liebesweisheit, daß er ſein innerſtes Ich mit Verleugnung ſeines bisherigen falſchen Selbſts Gott zum Liebesopfer hingiebt; und je mehr er in der Kraft und Lauterkeit dieſer Hingabe wächſt, deſto heller und durchſchauender werden die Augen ſeines Geiſtes für die Tiefen der göttlichen Liebe. Ebenſo begegnen uns beide Momente in den rechtlichen Beziehungen des neuen Lebens. Während die Buße zum Strafleiden Chriſti, welches ſie ihm nachlebt, mehr nur receptiv ſich verhält, ſo iſt dagegen in der Selbſtverleugnung die Seele ſelbſtthätig. Dieß beweiſt ſie darin, daß ſie das Kreuz des Lebens, welches ſie nicht, wie der natürliche Menſch zu thun pflegt, als Strafe, wodurch ſie von Gott geſchieden wäre, anſieht, ſondern als einen Weg, den ſie mit Chriſto wandelt, und als ein Zeugniß ſeiner innigeren Gemeinſchaft, daß ſie dieſes Kreuz mit willigem Sinne auf ſich nimmt, und das eigne Fleiſch kreuzigt ſammt den Lüſten und Begierden, um ſich ihm, der ſich für ſie zuerſt geopfert hat, als wohlgefälliges Opfer wieder entgegenzugeben und ſo am eignen Fleiſche ſein Leiden für die Gemeinde (im Sinne des Rechtsgliedlicher Gemeinſchaft) zu ergänzen (Col. 1, 24). Dort leidet ſie ſein Sühnopfer ihm nach, hier bringt ſie ſich ihm als Dankopfer dar, und in beiden erweiſt ſie ihre prieſterliche Machtvollkommenheit, die ſie von Chriſto gleicherweiſe überkommen hat als ſeine prophetiſche und königliche (1 Petr.

2, 5. 9; apoc. 1, 6). Derſelbe Rechtsunterſchied begegnet uns auch in der poſitiven Seite der Gemeinſchaft, in Glaube und Liebe. Durch den Glauben erlangt blos der Menſch die Rechtfertigung oder (voller, inniger gefaßt) die Kindſchaft. Aber in eigentliche Bethätigung tritt und zu freier, freudiger Energie erhebt ſich dieſelbe erſt dadurch, daß die Seele kraft ihres Kindesrechts nun auch liebend an Chriſto hängt und mit all ihrem Sinnen und Trachten in ihm aufgeht. Am deutlichſten treten dieſe beiden Seiten, der Empfang des Heils in bußfertigem Glauben und die Bethätigung deſſelben in ſelbſtverleugnender Liebe, nach ihrem Unterſchiede auseinander bei der Heiligung. Denn das bedarf keines Beweiſes, daß der Wille das falſche Selbſt, wovon die Buße ihn erſt nur gelöſt hat, in der Selbſtverleugnung geradezu bekämpft, und noch weniger, daß die Liebe die im Glauben empfangenen Gnadenkräfte freudigen, eifrigen Sinnes nütze, um das geſammte innere Leben durch den Gehorſam Chriſti zu heiligen und ſeinen Namen in allen Verhältniſſen des äußern Lebens zu verherrlichen.

Haben wir oben geſehen, daß der Sünder Gottes Liebe im Glauben faſſe, um ſich in der Liebe Gott wieder entgegenzugeben, ſo gilt dieß mithin gleicherweiſe auch von den Heilsgaben, die die Frucht der göttlichen Liebe ſind: der Glaube nimmt alle Gaben von Chriſto, um in der Liebe ſich mit der Gnadenwirkung dieſer Gaben am eignen Leben Chriſto wieder zu geben. Im Glauben demüthigt ſich die Seele vor Gott wegen der Finſterniß, Schuld und Knechtſchaft ihres Sündenlebens, und ſchöpft dagegen Licht, Friede und Kraft aus dem Brunnen des Heils; in der Liebe aber erhebt ſie ſich wieder zu ihm, ſich freuend, daß ſie in Kraft der empfangenen Gnade ſeinem Bilde nun auch ähnlich werde in Erkenntniß Gottes,

in ſeliger Kindſchaft und Reinheit des Sinnes und Wandels. So iſt die Liebe auch hierin die ſtete Bewährung des Glaubens, der Glaube aber die ſtete Quelle der Liebe, und beide bleiben kräftig zu ununterbrochener Heilsvermittlung nur durch dieſe ihre lebendige Wechſelbeziehung.

c) Principielle Vollendung und hiſtoriſche Entwicklung.

Die in der perſönlichen Gemeinſchaft mit Chriſto dem Gläubigen geſchenkte Gnade der Erleuchtung, Rechtfertigung und Heiligung iſt eine ebenſo in gewiſſem Sinn vollendete, als anderſeits in ſtetem Wachsthum begriffene. Dem Princip nach iſt nach dieſen drei Seiten durch den Glauben ein Neues geſetzt. Aus der Herrſchaft der Welt nemlich iſt der Menſch genommen, ein Glied des Reiches Gottes iſt er geworden in allen Beziehungen ſeines Lebens: τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ, γέγονε καινὰ τὰ πάντα. Das Neugeſetzte hat im Menſchen aber auch ſeine hiſtoriſche Entwicklung. Der Menſch kann nicht mit Einemmale die ganze Fülle des göttlichen Liebeweſens in ſich aufnehmen; nur nach und nach wächſt der Glaube tiefer in Chriſtum hinein, nur allmählich reinigt ſich und erſtarkt die Liebe der Gläubigen an der täglich neuen Treue Chriſti. Je tiefer nun der Glaube in Chriſtum ſich ſenkt, deſto mehr holt er Schätze aus ihm, in Liebeshingabe damit zu wuchern; und je treuer die Seele dieſes thut, deſto fähiger wird ſie, noch mehr Gaben zu empfangen, bis daß ſie zur vollkommnen Fülle gelange im ewigen Leben.

Der Glaube verſetzt den Geiſt mitten in's Herz Gottes hinein, aus welchem alle ſeine Offenbarungsgedanken entquollen ſind. Da hat der Menſch den rechten Standpunkt für alle geiſtliche Erkenntniß. Iſt Chriſtus, in welchem die Offenbarungsge-

danken zur Erfüllung gekommen sind, das Bindeglied von Zeit und Ewigkeit, der Erstgeborne vor aller Creatur, in dem Alles geschaffen ist, der Angelpunkt und Mittelpunkt der irdischen Geschichte, so ist dem, welcher Christum erkennt, durch Christi Geist auch das Diesseits und Jenseits aufgeschlossen, und er hat den Schlüssel zum Verständniß der ganzen Natur und Geschichte. Aber freilich nur langsam befreit sich dennoch der Geist von den vielen eingesogenen Irrthümern, nur mit vieler Mühe trägt er das Licht des Evangeliums auf die mannichfachen Gebiete des Wissens über, und nach noch so viel herben und freudigen Erfahrungen lernt er nie aus in dem Verständniß der innigen Verflechtung von Majestät und Demuth, von Heiligkeit und Gnade in der göttlichen Liebe.

Weniger geneigt ist man, die Einheit principieller Abgeschlossenheit und geschichtlichen Wachsthums bei der juridischen Seite zuzugeben. Doch hat beides auch hier seine Wahrheit. Wenn der Mensch durch den Glauben Christo einverleibt wird, so ruht auf ihm dasselbe Wohlgefallen Gottes, welches auf Christo ruht. Die Versöhnung ist wahrhaft sein eigen, er hat ein für allemal eine Gott geeinigt-rechtliche Stellung, er ist gerechtfertigt vor Gott. Und dieser Stand der Rechtfertigung währt so lange in objektiver Wirklichkeit und Giltigkeit, als Christus im innersten Lebensgrunde der Persönlichkeit wohnt, ob auch der Gläubige dabei noch vielen Sünden unterliege und hie und da selbst längere Zeit zum freudigen Bewußtseyn seiner Rechtfertigung sich nicht erheben könne (vergl. Röm. 8, 26. 27). Wiewohl aber hienach die Rechtfertigung allerdings ein abgeschlossener Akt ist, so darf man doch andrerseits auch die Entfaltung und den Wachsthum dieses Rechtsverhältnisses nicht verkennen. Es wäre nemlich

Abſtraktion und ein Zeichen, daß die Verſöhnung nur mit dem Verſtande, nicht mit dem Gemüthe erfaßt worden, wollte Jemand über alle Sünden ſeines weitern Lebens, von denen er übereilt wird, auf Grund der einmal erlangten Rechtfertigung ſorglos wegſehen. Vielmehr liegt es in der Natur menſchlicher Lebensentwicklung, daß ein Chriſt die empfangene Verſöhnungsgnade auf jedes Schuldverhältniß, worin er ſteht oder von neuem tritt, übertrage und für die einzelnen Sünden, die er begeht, beſonders wieder Vergebung von Gott erbitte. Die Anklagen über die einzelnen Sünden heben das Grundverhältniß des Verſöhntſeyns noch nicht auf, dienen demſelben vielmehr zum einzelnen Hervortreten in's Bewußtſeyn; aber darin eben erweiſt ſich die Verſöhnung als ein lebendiges Gut und Eigenthum, dadurch befeſtigt ſie ſich zugleich immer tiefer in der Seele, daß die Seele ſie jenen Anklagen gegenüber auch wirklich für jede einzelne Lebensbeziehung zu beſtimmtem Bewußtſeyn ſich bringt. Und wiewohl der Chriſt ſich auch für verborgene Fehler Verzeihung erbitten kann (Pſ. 19, 13), ſo wird doch ſein Herz eben dadurch erſt, daß er es thut, wahrhaft über ſie beruhigt. Die Rechtfertigung wird in der heiligen Schrift als ein einmaliger Akt dargeſtellt, die Vergebung der Sünden dagegen als ein ſich wiederholender. Und zwar ſind dieſe ſich wiederholenden Akte der Vergebung nicht etwa als blos ſubjektive Vorgänge im Menſchen anzuſehen, von denen Gott nichts wüßte, ſondern wie die Rechtfertigung ſelbſt, geht auch die einzelne Vergebung durch den heiligen Geiſt um Chriſti willen vom Herzen Gottes aus, da vor Gottes Augen nicht blos der Anfang des neuen Lebens, ſondern ebenſo auch jede Verinnerlichung und Vertiefung deſſelben offen liegt und auf das Maß und

die Weiſe ſeiner Selbſthingabe an den Menſchen, welche dieſer im Gewiſſen inne wird, beſtimmend wirkt. Was von der Rechtfertigung gilt, gilt auch von ihrer innern Seite, der Kindſchaft. Der Menſch wird durch den Glauben wirklich ein Kind Gottes, wie ſolches ihm der heilige Geiſt in ſeinem Geiſte bezeugt, aber nicht giebt Gott dem Gläubigen ſogleich alle ſeine Rechte, die ihm in Chriſto hinterlegt ſind, in die Hand; nur nach und nach empfängt er ſie und zwar nach dem Maße ſeiner Gemeinſchaft mit Chriſto. Wo die Seele mehr noch die Befreiung vom Uebel ſucht, mehr nur die Laſt der Schuld und die Schrecken der ewigen Strafe los werden will, da iſt das Kindesverhältniß, in das ſie tritt, auch von knechtlicher Furcht noch nicht frei. Aber mit je freierer, innigerer Kraft die Seele in bußfertigem Glauben an Chriſtum ſich anſchließt, deſto tiefer und ſeliger wird ihr Friede; und je reiner und brünſtiger ſie ihren Heiland lieben lernt, deſto freier wird ihre Stellung als Kind im Hauſe, deſto trauter ihr Umgang mit ihm. Und ſo wächſt ſie im Empfang und Genuß ihrer Rechte hienieden, bis ſie jenſeits des vollen Erbes theilhaftig wird (Röm. 8, 23).

Auch bei der Heiligung endlich begegnet uns dieſelbe Doppelheit des Verhältniſſes. Die Allmählichkeit ihrer Entwicklung liegt vor Augen. Aber auch, daß ſie principiell vollendet ſey, iſt unſchwer zu erkennen. Denn hat Chriſtus dem Fürſten dieſer Welt ſein Reich entriſſen, ſo iſt die Seele, welche ſich Chriſto ergeben, der Herrſchaft der Sünde für immer entnommen, ſo daß ſie wohl noch Sünde *hat*, weil zu tief dieſelbe ihr ganzes geiſtiges und leibliches Weſen durchdrungen hat, als daß ſie mit Einemmale ganz könnte getilgt werden,

aber daß sie dieselbe nimmer thut (vergl. 1 Joh. 1, 8 mit 3, 9), daß nicht sie es ist, welche die Sünde thut, sondern das Fleisch, das ihr noch anklebt (Röm. 7, 17—20). Das Herz, von welchem alle Lebensbewegung ausgeht, ist durch Christi Einwohnung neu und geheiligt; und da Christus sie zu jedem, auch dem schwersten Kampfe zu stärken bereit ist, so ist sie des Siegs sich gewiß und sieht in Hoffnung alle ihre Feinde bereits geschlagen, wiewohl sie erst in seinem himmlischen Reiche zur vollkommenen Freiheit von Sünde und Kampf gelangen wird (1 Joh. 5, 4. 5).

So gilt also das allgemeine Gesetz des Lebens, daß im lebendigen Keime bereits das ganze Gewächs vorgebildet und fertig liege, doch aber nur in allmählicher Weise zur Entwicklung und Vollendung komme, auch von der Erleuchtung, Rechtfertigung und Heiligung als den drei integrirenden Offenbarungs- und Wirkungsweisen der unio mystica, die ebenfalls als Wiedergeburt principiell vollendet ist, während sie als Erneuerung in allmählicher Vertiefung fortschreitet.

d) Wechselbeziehung.

Ist nun, wie gezeigt worden, mit der Neugeburt des Gemüths, des persönlichen Lebenscentrums, auch die Neugeburt der drei darin wurzelnden Hauptvermögen, der Vernunft, des Gewissens und Willens gesetzt, theilt sich Christus, indem er als die persönlich erschienene Liebe Gottes ins Gemüth des Sünders zu bleibendem Innewohnen sich einsenkt, zugleich der Vernunft als die Offenbarung in der Erleuchtung, dem Gewissen als die Versöhnung in der Rechtfertigung, dem Willen (und durch ihn der Natur des Menschen) als die Erlösung in der Heiligung mit, und hält diese geistlich-intellektuelle, ju-

ridiſche und ethiſche Entwicklung des Sünders mit der Vertiefung in die Gemeinſchaft Chriſti gleichen Schritt, ſo leuchtet ein, wie keine von dieſen dreien ihre letzte urſächliche Begründung in der andern habe, ſondern alle drei in einer höheren: der myſtiſchen. Es iſt irrig zu ſagen, der Glaube allein rechtfertige nicht, ſondern der Glaube in Verbindung mit den Werken, wie die katholiſche Kirche hiemit die Rechtfertigung von der Heiligung abhängig machen will. Nein, der Glaube allein iſt's, der rechtfertigt, und zwar nicht etwa, weil und inſoweit er Princip der Heiligung iſt, ſondern er rechtfertigt, weil er Chriſtum, das perſönliche Gnadenrecht für den Sünder, faßt und in den Lebensgrund der Perſönlichkeit aufnimmt. Die gleiche Bewandtniß hat es, wenn man dem Glauben wegen der ihm immanenten Liebe, die des Geſetzes Erfüllung ſey, rechtfertigende Kraft zuſchreibt. Allerdings iſt im Glauben bereits ein Liebeleben (in Form der Theilnahme an Chriſto), wie oben gezeigt worden; ohne dieſes wäre er nicht Sache des Gemüths, des ἔσω ἄνθρωπος, und würde den Menſchen alſo Chriſti und ſeiner Gnade nicht weſentlich theilhaft machen können. Aber nur weil das Liebesmoment im Glauben dieſe Bedeutung hat, iſt die Rechtfertigung darauf zu beziehen, nicht weil die Liebe der Keim der Heiligung iſt. Ja ob ein Menſch auch noch ſo ſehr in der Heiligung zunähme, ſo würde doch nie dieſe Heiligung für ihn Grund der Rechtfertigung werden, ſondern immer bleibt es Chriſtus, die Verſöhnung für unſere Sünde, den die Seele im Glauben ergreift. Beruht nicht auch am Ende, genau betrachtet, das Abhängigmachen der Vergebung von der Heiligung auf bloßer Täuſchung, da die nachfolgende Heiligung, in welcher der Menſch nur die Forderung der Gegenwart erfüllt, nicht

einen Ersatz für frühere Versäumniß leisten kann? Gesetzt aber auch, sie wäre wirklich ein opus supererogationis, und man wollte sie insofern als Aequivalent für die frühere Sünde betrachten, würde dadurch nicht die Vergebung aufhören, Vergebung zu seyn, nicht vielmehr zum rechtlich anzusprechenden Lohn werden? Vergebung kann nie verdient werden, sie ist durchaus freie Liebesthat; und was von Seite des Sünders dazu erfordert wird, ist nur Empfänglichkeit des Herzens. Andrerseits aber wäre es auch irrig, den Glauben ausschließlich auf die Rechtfertigung und nicht zugleich auf die Heiligung zu beziehen, oder doch zu unterscheiden zwischen dem Glauben, welcher rechtfertigt und dem, welcher heiligt, indem man diesen allein als Leben der Seele, jenen aber als blos formelle That, als abstraktes Organ für die Versöhnung auffaßt. Solch formelle That wäre mindestens keine That der innern Persönlichkeit, und was sie dem Menschen zueignete, müßte ihm auch nothwendig ein Aeußeres bleiben. Was wäre aber eine Rechtfertigung, die nicht zugleich Kindschaft in sich schlösse! Nein, in demselben Glauben, welcher rechtfertigt, liegt auch die Kraft der Heiligung;* und die Heiligung ist nicht bloße Folge der Rechtfertigung, wie die ältere Dogmatik es darzustellen pflegt, sondern der letzte Grund der Heiligung ist der, daß Christus, der da heilig ist und

---

* Niemand hat über diese heiligende Kraft des rechtfertigenden Glaubens herrlicher gesprochen, als Luther selbst, der zuerst die Rechtfertigung allein durch den Glauben in's Licht gestellt und so großes Gewicht darauf gelegt hat. Vergl. die bekannte Stelle aus der Vorrede zum Römer-Brief: „Aber Glaube ist ein göttliches Werk in uns, das uns wandelt und neu gebiert aus Gott. Und tödtet den alten Adam, macht aus uns ganz andere Menschen, von Herzen, Muth, Sinn und Kräften ꝛc.“

heiligt, das principielle Leben des Sünders geworden ist. Daß sie aber ohne Rechtfertigung nicht zu denken ist, hat seinen Grund darin, weil Christus, aus welchem die Heiligung quillt, zugleich Fürst des Friedens für die Seele ist. Das Gleiche gilt von der Erleuchtung. Noch viel weniger dürfte übrigens das Verhältniß in der Weise umgekehrt werden, daß man die unio mystica selbst von einem jener drei Zustände bedingt seyn ließe, wie wenn man behauptete, daß ein Mensch nur in Folge der Rechtfertigung Gemeinschaft mit Christo haben könne. Dieß kann nur von der Versöhnung, nimmermehr von der Rechtfertigung gesagt werden; und wie irrig diese Ansicht sey, geht am deutlichsten daraus hervor, daß die heilige Schrift allzeit behauptet, der Mensch werde durch den Glauben — welcher ja eine wirkliche Gemeinschaft mit Christo bereits ist — gerechtfertigt, niemals aber, daß die Rechtfertigung den Glauben bewirke. Ist aber auf diese Weise die persönliche Gemeinschaft mit Christo der gemeinsame Grund für die andern Zustände, so hat auch alle Erleuchtung, Rechtfertigung und Heiligung nur so viel christliche Wahrheit, als unio mystica in ihr ist, und alles Wachsthum in denselben nur so viel christlichen Werth, als die unio mystica im Gemüthe dadurch erhöht wird. Alles ist für uns nur Christus, den das Gemüth, der berufenden Gnade folgend, im Glauben ergreift, und Christus im Glauben ergriffen, wirkt vom Gemüthe aus zum Heil der ganzen Persönlichkeit.

Wiewohl aber hienach die gleichberechtigte und gleichzeitige Immanenz der Erleuchtung, Rechtfertigung und Heiligung in der persönlichen Gemeinschaft mit Christo feststeht, so schließt dieß dennoch die gegenseitige Wechsel-

beziehung und Wechselwirkung dieser drei nicht aus, sondern vielmehr ein, da in einem geistigen Organismus, wie des Menschen Persönlichkeit ist, keine Seite des Lebens gegen die andere sich abschließen kann, wenn nicht das Ganze darunter leiden soll. Keines der genannten Momente kann fehlen, ohne daß die andern aufhörten, wahren geistlichen Charakter zu tragen. Bloße Rechtfertigung ohne Kraft der Heiligung ist eine Selbsttäuschung. Wer in einer Sünde mit Willen beharrt, erklärt damit, daß er die Gemeinschaft Christi, der jeder Sünde feind ist, noch nicht wahrhaft auf dieselbe bezogen habe; so kann er auch die Kraft des Verdienstes Christi zur Vergebung nicht auf dieselbe beziehen. Ebenso ist eine Heiligung, die ohne irgend welche begleitende oder vorangegangene Erfahrung der Kindschaft ihr Werk treibt, keine evangelische, sondern blos gesetzlicher Gehorsam oder natürliche Besserung. Denn die Liebe ist die Seele der wahren Heiligung; die Liebe aber empfängt nur aus dem Kindesverhältniß ihre Innerlichkeit, Freiheit und Wahrheit, somit auch ihren gesetzerfüllenden Werth. Und wie auf diese Weise das Vorhandenseyn des einen Moments Prüfstein für die Wirklichkeit des andern ist, so dient auch die gesunde Pflege eines jeden dem andern zur Stärkung und Befestigung. Je mehr ein Mensch, die Schuld seiner Sünde anblickend, in ihrer völligen Vergebung sich selig fühlt, mit desto freudigerer Kraft wird er dem Sündendienst entsagen und Gott zu Lieb leben. Und je aufrichtiger und entschiedener er an seiner Heiligung arbeitet, desto fester kann der Trost der Gnade im Herzen haften, mit desto innigerem Zutrauen wird er das Angesicht seines Gottes suchen. Deßgleichen muß die wachsende Einsicht in den Liebesreichthum Gottes die Seele

ermuntern, Friede und Kraft immer anhaltender aus demſelben zu ſchöpfen, und umgekehrt.

Mit dieſer Gegen- und Wechſelſeitigkeit jener drei Grundſeiten des geiſtlichen Lebens untereinander iſt aber nichts deſto weniger auch eine naturgemäße Folge derſelben nacheinander, eine auf innern Geſetzen ruhende Entwicklung auseinander verbunden. Zu dieſen Geſetzen des perſönlichen Lebens gehört erſtlich, daß, was demſelben wahrhaft eigen werden ſoll, ſich durch Erkenntniß vermitteln müſſe. Außerdem iſt es Sache des bloßen Triebes, iſt nicht wahrhaft perſönliche, ſondern Naturthat. Mithin kann das Herz den Frieden der Verſöhnung nicht empfangen, noch zur Heiligung ſich erheben, wenn es nicht durch den heiligen Geiſt erſt die in Chriſto erſchienene Gnade erkannt hat. Zum andern will ſich das Herz, da bei der Creatur die Stellung nach oben ihre Stellung nach innen bedingt, ſomit der Wille auf dem Gewiſſen ruht, ſeiner Verſöhnung mit Gott, dem es ſich zur Gemeinſchaft ergeben, erſt gewiß werden, um mit ungehemmter, freudiger Kraft den Willen Gottes am eignen Weſen zu vollziehen. So lange der Menſch ſich noch in Zwieſpalt mit ſeinem Gott, der ihm Herr iſt, fühlt, iſt dem Willen die Kraft gelähmt; ſo lange er ſich noch nicht für angenommen betrachten darf, kann der Glaube nicht zur freien kindlichen Liebe erſtarken, aus welcher jedes gottgefällige Thun quellen muß. Es geht inſofern, pſychologiſch betrachtet, die Rechtfertigung der Heiligung, die Erleuchtung der Rechtfertigung naturgemäß voran, wie dieß von der evangeliſchen Kirche richtig erkannt worden iſt.

Doch iſt zur nothwendigen Beſchränkung dieſes Satzes zweierlei zu bemerken. Für's Erſte, daß auf Grund des oben

(S. 148) Gesagten diese Aufeinanderfolge kein ursächliches Bedingtseyn des einen vom andern in sich schließt, daß wir also ebensowenig deßhalb geheiligt werden, weil wir gerechtfertigt sind, als wir die Rechtfertigung empfangen, weil wir erleuchtet sind; sondern jedes derselben behält seinen ursächlichen Grund in der persönlichen Gemeinschaft mit Christo. Wenn aber doch, wie die Erfahrung lehrt, die Gewißheit der Rechtfertigung für die Seele Beweggrund zur Heiligung wird, so ist dieß eben blos Beweggrund, so wenig aber ein objektiv-ursächliches Verhältniß, als man dasselbe in der andern Erfahrung wird finden wollen, daß ein Mensch für eine Sünde nur dann sich Vergebung zueignen könne, wenn er zugleich mit ernstem Willen ihr zu entsagen sich entschlossen hat.

Zum Andern gilt, daß ungeachtet dieser Aufeinanderfolge die Wiedergeburt doch nicht mit einem dieser drei Zustände allein eintrete, so daß die andern entweder rein vorausgehen oder erst nachfolgen könnten; sondern jeder dieser Zustände erhält seinen eigentlich geistlichen Werth eben dadurch, daß er Sache der Wiedergeburt, also auch in Verbindung mit den andern vorhanden ist. Man darf nemlich mit diesen Seiten der Wiedergeburt nicht die vorausgehenden Stadien, welche jede Seite hat, verwechseln. So kann eine gewisse Erkenntniß des Heils vorausgehen, aber zur Erleuchtung wird sie erst durch persönliche Erfahrung. Deßgleichen ist der hoffende Hinblick auf Versöhnung noch nicht Rechtfertigung. Wenn nun jene Erkenntniß noch keinen Frieden in die Seele bringt, oder aus diesem vorübergehenden Versöhnungsgefühl noch keine Frucht der Heiligung erwächst, so folgt daraus nicht, daß Erleuchtung ohne Rechtfertigung oder Rechtfertigung ohne Hei-

ligung bestehen könne, und diese erst mit der Zeit als Folge davon eintrete; denn jenes sind blos vorausgehende Stadien der Erleuchtung und Rechtfertigung, nicht Erleuchtung und Rechtfertigung selbst. Dieß ist ebensowenig der Fall, als umgekehrt, wenn ein durch Gottes Wort bewirkter Anlauf zur Besserung — wie ja jede Treue im Geringen allezeit die Empfänglichkeit für höhere Gaben zum Segen hat — der Seele zum endlichen Durchbruch in die Wiedergeburt verhilft und so Gottes Frieden in die Seele bringt; denn auch hier wäre der Schluß ein falscher, daß die Rechtfertigung sich als Folge aus der Heiligung ergebe, da jene sittliche Erhebung des Herzens noch nicht Heiligung selbst gewesen ist. Vielmehr sind Erleuchtung, Rechtfertigung und Heiligung als solche zugleich, mit dem Eintritt der Wiedergeburt nemlich, gesetzt, aber nach einander treten sie im menschlichen Bewußtseyn hervor, so daß die Erleuchtung nur insofern eine wahre ist, als sie die Rechtfertigung, und die Rechtfertigung, als sie die Heiligung bereits in sich beschlossen trägt, wenn auch diese erst nachher der Seele zum Bewußtseyn kommen und auf das Leben ihre Kraftwirkung äußern mögen.

c) Mannichfaltigkeit.

Wie die gleichmäßige principielle Immanenz von Erleuchtung, Rechtfertigung und Heiligung in der Wiedergeburt dennoch eine psychologische Folge derselben nicht ausschließt, so auch nicht eine verschiedene Bedeutung und Wichtigkeit für das persönliche Leben. Den Mittel- und Angelpunkt bildet nemlich auch hier, wie wir dasselbe oben (S. 81) hinsichtlich der Begründung des Heils erkannt haben, die juri-

bische Seite, weil sich in ihr die absolute Abhängigkeit der persönlichen Creatur von ihrem Schöpfer am unmittelbarsten ausspricht. Der eigentliche Nerv des Heilsbewußtseyns ist die Rechtfertigung, ebenso wie der Nerv des Bußgefühls in der Beklagung der unendlichen Schuld liegt, welche die Seele durch die Sünde auf sich geladen hat. Ihre nothwendige Voraussetzung aber hat die Rechtfertigung in der Erleuchtung, ihr Ziel in der Heiligung.

Doch liegt keineswegs hierin, daß die Rechtfertigung als solche nun auch jederzeit in den Vordergrund des Bewußtseyns treten müsse. Vielmehr mag in einer Seele auch darüber die Freude vorwiegen, daß ihr in Christo alle Räthsel göttlichen Waltens im eignen und allgemeinen Leben gelöst sind, oder daß sie, aus dem Sündendienste nun endlich befreit, ihrem Herrn in reiner Liebe dienen könne. Denn in der Freude über die zu gottgefälligem Wandel empfangene Gnadenkraft, sowie in der über die Erkenntniß göttlichen Liebewaltens, lebt bereits das Gefühl der Versöhnung, da solche Freude in einer Seele nur Platz haben kann, wenn sie zu Gott nimmer im Knechts-, sondern bereits im Kindesverhältniß steht, und ihr gottgefälliges Thun quillt eben aus diesem Gefühl der Kindschaft. Verrückt würde die richtige Stellung, und damit zugleich beeinträchtigt oder selbst aufgehoben der christliche Charakter der Heiligung nur dann und in dem Maße, als sie nicht aus der freien Liebe eines an die Gnade Gottes gläubigen Gemüths erwüchse, sondern ein Mensch sich die Gerechtigkeit vor Gott durch eigne Kraft wirklich *verdienen* wollte. Ebenso aber würde freilich auch umgekehrt die Rechtfertigung christlicher Wahrheit entbehren, wenn ein Mensch, blos froh, der quälenden Gewissensanklage entledigt zu seyn, sich's weiter gar nicht kümmern ließe,

ob er die göttliche Liebe, durch deren Selbstentäußerung ihm diese Gnade zu Theil geworden, durch fortgesetztes Sündenleben betrübe oder nicht. Solche Glaubensgerechtigkeit wäre nicht besser, ja schlechter als jene Werkgerechtigkeit, in welche sie unter der Form des Buchstabendienstes von selbst auch umschlägt, wenn sie nicht geradezu zur Heuchelei und Zügellosigkeit fortschreitet. Innerhalb dieser äußersten Grenzen des Christlichen besteht aber also, wie auf jedem höheren Lebensgebiete, die größte Mannichfaltigkeit der Entwicklung. Und es wird, ob eine Abweichung von der oben aufgestellten allgemeinen Norm gesund oder ungesund sey, nur davon abhängen, worin sie ihren Grund hat. Ungesund ist sie, wenn irregeleitete Erkenntniß oder gar Unlauterkeit der Seele daran Schuld ist. Je mehr sie aber nur durch äußere und innere Lebensführung oder durch die angeborne Individualität, welche die natürliche Grundlage jeder Persönlichkeit bildet, bedingt ist, desto mehr innere Berechtigung hat sie, desto weniger ist die Wahrheit des Heils für sie dadurch gefährdet.*

* Für diese Mannichfaltigkeit geistlicher Entwicklung finden wir die deutlichste Bestätigung in der heiligen Schrift. Je nach den geschichtlichen Zuständen oder individuellen Verhältnissen, welche die Apostel eben vor sich hatten, lassen sie bald die eine, bald die andere Seite des Heils in den Vordergrund treten. Während den Synoptikern vorzugsweise darum zu thun ist, daß Jesus als Messias erkannt werde, legt Paulus, genöthigt durch die Gesetzes- und Werkgerechtigkeit der Juden, das Hauptgewicht auf die Rechtfertigung durch den Glauben. Jakobus aber bringt vor allem auf die Heiligung im Werk, weil man einem Glauben, der nicht im Gemüthe wurzelt, somit sich auch im Leben nicht als heiligende Kraft erweisen kann, d. h. einem in sich selbst todten Glauben rechtfertigende Kraft zuschreiben wollte. Aber auch abgesehen von dieser äußern Veranlassung hat schon die Individualität der Apostel selbst nothwendig eine verschiedene Erfassung des Heils bei vollkommener Einheit im Wesentlichen hervorgerufen. Der

3) Wiederaufnahme des Sünders in das Reich Gottes.

Indem nun auf die bisher beschriebene Weise der Sünder durch die persönliche Gemeinschaft mit Christo in der Erleuchtung, Rechtfertigung und Heiligung des Lichts, des Rechts und der Kraft göttlicher Liebe wieder theilhaftig wird,

---

die innere Ordnung der göttlichen Heilsökonomie mit dialektischer Schärfe zerlegende Verstand eines Paulus mußte die Rechtfertigung von jedem Verdienst menschlichen Werkes und der Heiligung überhaupt auf's bestimmteste getrennt halten, so daß diese gleichsam als Frucht aus jener erwächst. Der praktische Sinn eines Jakobus dagegen sucht vor allem die Frucht des neuen innern Lebens im äußern und läßt so die Rechtfertigung vom äußern Werk abhängig erscheinen. Bei Petrus steht diese praktische Richtung mehr in ihrer Verbindung mit dem innern Leben. Der contemplativ-spekulative Geist eines Johannes aber schaut alle diese Unterschiede in ihrer höhern Einheit. Rechtfertigung und Heiligung treten bei ihm ungetrennt auf, wie z. B. das „Heiligen" in Joh. 17 beide Begriffe in sich zu vereinigen scheint. Erkenntniß Gottes ist ihm Ausdruck für wesentliche Gemeinschaft mit Gott. Und gleichwie er aus den Reden Jesu, wenn er das Verhältniß der Gläubigen zu ihm und umgekehrt bezeichnen will, am liebsten Bilder mystischer Vereinigung wählt, wie vom Reben am Weinstock, vom Brot und Wasser des Lebens ꝛc., so ist auch in seinen Briefen und in seiner Mittheilung der letzten Reden Jesu, zumal des hohepriesterlichen Gebets, das „Er in uns" und „Wir in ihm" die Grundvorstellung, welche ihn leitet. So kann man mithin sagen: während die Synoptiker die Offenbarung, Paulus die Versöhnung, Petrus und Jakobus die Erlösung in Christo betonen, faßt Johannes diese drei Seiten in ihrer Einheit, in der persönlichen Lebensgemeinschaft, die durch Christum zwischen Gott und Mensch vermittelt ist, resp. in der Menschwerdung Gottes und Vergottung des Menschen.

Diese Unterschiede in der Individualität der Apostel sehen wir wiederkehren und sich abspiegeln in den Hauptstadien der Entwicklung der Kirche. Der orientalischen Kirche in ihren heißen Kämpfen wider heidnischen Irrthum lag insonderheit an der rechten Erkenntniß, wie sie denn auf die Rechtgläubigkeit das Hauptgewicht legte und die metaphysischen Lehren des Heils vor andern zu erfassen bemüht war.

wird er eben hiemit theilhaftig des Reiches Gottes, welches durch die in Chriſto vollzogene Offenbarung, Verſöhnung und Erlöſung wiederhergeſtellt worden iſt. Das Weſen des Reiches Gottes iſt durch Glaube und Liebe ſein inneres Leben geworden (vergl. Luc. 17, 20. 21; Röm. 14, 17), und durchdringt je mehr und mehr ſeinen ganzen Menſchen nach Geiſt und Leib und verklärt ihn in das Bild Chriſti, welcher das Reich Gottes zu dem Zweck in ſeiner Perſon herniedergebracht hat, daß er der πρωτότοκος πολλῶν ἀδελφῶν werde. Welche aber Glieder an ihm dem Haupte geworden ſind, die wird er, wenn ihre σάρξ durch den Tod abgeſtreift worden, zu ſich in den Himmel ziehen, wohin er aus dem Tode den Seinigen vorangegangen iſt, und dann wird ihr hienieden in Gott verborgenes Leben offenbar werden, ihre innere Verklärung wird ſich auch äußerlich vollenden, und ſie werden mit ihm leben in unvergänglicher Seligkeit.

Die römiſche Kirche verfolgte nach Vorgang der occidentaliſchen Väter das ſittliche Moment, wiewohl, weil einſeitig, in geſetzlicher Weiſe; ſie ſetzte ſich's zur Aufgabe, die Völker unter den Gehorſam Chriſti zu beugen. Die evangeliſche Kirche aber drang heilend bis an den Nerv religiöſen Bewußtſeyns, indem ſie den erſchrockenen Gewiſſen Friede verkündigte durch die freie Gnade der Verſöhnung. Der Zukunft iſt es nun vorbehalten, den Gewinn der ganzen bisherigen Entwicklung zuſammenfaſſend, auf Grund der Erneuerung im Gemüth das ganze innere und äußere Leben gleichmäßig mit dem Geiſte der Liebe Chriſti zu durchdringen. (Aehnlich Ullmann in ſeiner trefflichen Abhandlung „über den unterſcheidenden Charakter des Chriſtenthums“ ꝛc. ꝛc. vergl. Studien und Kritiken 1845. 1. Heft.)

Die

Christologie Luthers

und

die christologische Aufgabe der evangelischen Theologie.

Zur

dogmatischen Begründung der evangelischen Union.

Von

Ch. H. Weiße,

Doctor der Theologie und ordentlichem Professor der Philosophie
an der Universität zu Leipzig.

Leipzig,
Dyk'sche Buchhandlung.
1852.

Die gegenwärtige Schrift ist dem größern Theile ihres historischen Inhalts nach eine Ueberarbeitung des Stoffs meiner im Jahre 1845 in lateinischer Sprache herausgegebenen Abhandlung: Martinus Lutherus quid de consilio mortis et resurrectionis Jesu Christi senserit. Der Wunsch der Verlagshandlung, diese Abhandlung in einer deutschen Bearbeitung zu erhalten, gab dazu den äußern Anlaß, dem zu folgen ich mich um so leichter entschloß, je mehr ich, bei dem jetzt gewöhnlichen Schicksal akademischer Dissertationen, dem auch jene Schrift nicht entgangen war, die darauf gewandte Arbeit bisher für so gut als verloren hatte achten müssen. Da ich indeß zugleich bemerkt hatte, wie unklar auch die Wenigen, welche derselben einige Beachtung gewidmet hatten, über die Absicht und Gesinnung, die sie dabei voraussetzen sollten, geblieben waren: so mochte ich mich der erneuten Arbeit nicht unterziehen, ohne den Zweck und das Ziel dieser geschichtlichen Erörterung, welches dort bei der ganz nur historischen Haltung jener Schrift unausgesprochen im Hintergrunde geruht hatte, ausdrücklich zur Darstellung zu bringen. So ist denn die Arbeit in dieser erneuten Gestalt eine ganz andere, und, ungeachtet der Beseitigung einiger Theile ihres gelehrten Apparates, eine beträchtlich umfangreichere geworden. Sie schließt sich nunmehr als ein ergänzendes Seitenstück den „Reden über die Zukunft der evangelischen Kirche" (Leipz. 1849) an, deren Inhalt durch sie nach einer seiner Seiten eine weitere Ausführung erhält, welche, wie ich hoffe, wesentlich zu seiner Vervollständigung dienen wird, während umgekehrt der aus wohlerwogener Absicht in die knappste Enge einer streng wissenschaftlichen Darlegung zusammengedrängte Inhalt der gegenwärtigen Schrift in mehrfacher Be-

ziehung die Erläuterung in Anſpruch nimmt, welche die in freierer Form über nahe verwandte Gegenſtände ſich ergehenden Reden dafür darbieten.

Die Wirkung, welche den eben genannten „Reden" in öffentlicher Beſprechung derſelben bei ihrem Erſcheinen faſt allgemein, von Gegnern, wie von Freunden, in Ausſicht geſtellt worden war, iſt bis jetzt, ſo viel ich habe bemerken können, ausgeblieben. Das außertheologiſche Publicum hat von ihnen nur wenig Notiz genommen, und das theologiſche hat ſie, ſobald es gewahr geworden iſt, wie ſehr durch ihren Gedankengang die jetzt beliebten und ausgetretenen Wege des theologiſchen Hinſchlenderns gekreuzt werden, nach flüchtigem Anſtaunen bei Seite gelegt. Wahrſcheinlich ſteht auch der gegenwärtigen Schrift, für die nächſte Zeit wenigſtens, ein ähnliches Schickſal bevor. Dies darf mich jedoch nicht abhalten, dem Bewußtſein gemäß zu handeln, welches mir ſagt, daß die Sache, deren Vertretung dieſe beiden Schriften gewidmet ſind, eine gute, und daß an ihrer richtigen Erkenntniß mehr gelegen iſt, als diejenigen eingeſtehen wollen, die ſich durch Anregung derſelben, ſei es nach welcher Seite es wolle, auf eine ihnen unbequeme Weiſe in ihrem Treiben geſtört finden. — Ich weiß mich entfernt von der Ueberſchätzung des theoretiſchen Momentes der Religion, welche einige ſonſt nicht eben übelwollende Beurtheiler, ungeachtet der ausdrücklich darüber abgegebenen Erklärung (S. 180), in den „Reden" haben finden wollen; und eben ſo fern weiß ich mich von einer Unterſchätzung deſſen, was die evangeliſche Theologie dieſer jüngſten Zeit ſeit Schleiermacher für die Wiederherſtellung eines chriſtlichen Lehrgebäudes, das auf ächter Glaubenserfahrung ruht, bereits geleiſtet hat und zu leiſten fortfährt. Aber ſchon der Umſtand, daß man dieſe Reſtauration der Theologie fort und fort von ihr ſelbſt in einer Weiſe muß rühmen und preiſen hören, wie ſolches nicht leicht in einer Wiſſenſchaft zu geſchehen pflegt, die ſich wirklich eines tüchtigen Fortſchritts und einer geſunden Blüthe nicht blos im Einzelnen, ſondern auch im Großen und Ganzen erfreut, iſt ganz geeignet, den aufmerkſamern Beobachter zum Nachdenken aufzufordern, ob denn die Klage ſo ganz unbegründet iſt, welche vor einiger Zeit einer der würdigſten Vertreter eben dieſer Theologie vernehmen ließ*): „ſchon ſeit Jahren ſcheine innerhalb ihrer höhern Regionen eine unerfreuliche Stol-

*) Rich. Rothe in der Vorrede zu ſeiner „Theologiſchen Ethik."

kung eingetreten zu sein, bei aller Lebhaftigkeit der Discussion und aller Unruhe der literarischen Betriebsamkeit." Wenn Etwas dienen kann, dieser Klage Gewicht zu ertheilen, so ist es die Wahrnehmung von dem Unvermögen dieser restaurirten Theologie, welches sich gerade in der jüngsten Zeit auf so niederschlagende Weise herausgestellt hat, die kirchliche Einigung der bisher getrennten evangelischen Confessionen mit dem Nachdruck zu unterstützen und zu fördern, wie man es von ihr zu erwarten berechtigt war. Wer einige Kenntniß hat von der theologischen Literatur der Gegenwart und der nächsten Vergangenheit, der weiß, daß es bei der Mehrzahl ihrer Vertreter nicht Mangel an geneigter Gesinnung für das Werk dieser Einigung ist, was sie nicht dazu kommen läßt, demselben eine kräftigere Stütze zu sein; und wer über den Stand der religiösen Meinungen und Ueberzeugungen im deutschen Volke nicht in Täuschung befangen ist, der kann nicht zweifeln, daß mit wenigen Ausnahmen dort dieses Werk den günstigsten Boden findet, und daß bei der überwiegenden Mehrzahl dieses Volkes kaum etwas anderes demselben entgegensteht, als höchstens jene Trägheit und Gleichgültigkeit in Dingen der Religion, die jetzt der confessionelle Particularismus so geschickt für seine Interessen zu benutzen weiß. Eben darum jedoch, weil diesem Particularismus die ganze Macht des trägen Conservatismus und der ausdrücklich nur das Alte wollenden Reaction zur Seite steht, — im gegenwärtigen Augenblick die vorwiegende, auf kirchlich religiösem Gebiet eben so, wie auf dem politischen, — eben darum bedarf der Gedanke der Union, wenn er erstarken und durchdringen soll, noch einer andern und kräftigern Hülfe, als er von einer Gesinnung zu erwarten hat, welche zuletzt auch nichts anderes, als eben nur Gleichgültigkeit gegen die bestehenden Abweichungen der Bekenntnisse, oder im besten Falle die Einsicht in die verhältnißmäßige Geringfügigkeit derselben, den ungleich wichtigeren Punkten der bestehenden Glaubensgemeinschaft gegenüber, zu bieten vermag. Eine solche Hülfe aber, woher sollte sie dem Unionswerke kommen, wenn nicht von der Wissenschaft, welche die bestehenden Differenzen überwindet, indem sie sich in den Besitz von Principien setzt, die eine Lösung der vorhandenen, auf dem Standpunkt, wo die Differenzen entstanden sind, unlösbaren Widersprüche möglich machen?

Daß diese Aufgabe, die Aufgabe, durch Begründung eines Lehrgebäudes, in welchem die principiellen Gegensätze der Theologie des Refor-

mationszeitalters auf eben so principielle Weise geeinigt sind, den Gedanken der Union zur Wahrheit zu machen, unserer gegenwärtigen evangelischen Theologie gestellt ist: wer möchte das Bewußtsein hierüber der nicht geringen Anzahl ihrer einsichtigen und geistvollen Vertreter absprechen? Bekennen sich ja doch unter diesen Vertretern ausdrücklich selbst solche dazu, welche für den Augenblick nur das Aufrechthalten der confessionellen Eigenthümlichkeiten und ihre weitere Ausbildung, an deren Möglichkeit ihnen, wie es scheint, kein Zweifel beikommt, an der Zeit glauben. Ich meinerseits gestehe nun freilich nicht zu begreifen, welches andere Zeichen dafür, daß zur wissenschaftlichen Ausgleichung und Ueberwindung der bestehenden Gegensätze die Zeit gekommen ist, annoch erwartet werden könne, wenn man solches Zeichen nicht eben in dem erwachten Bewußtsein dieser Aufgabe finden will. Ich kann daher nicht umhin, gerade dies als das unzweifelhafteste Symptom der eingetretenen Stockung anzusehen, daß man mit diesem Bewußtsein und trotz desselben nichtsdestoweniger so leichten Herzens sich bei dem Zustand der Dinge, wie er nun eben ist, beruhigt. Frage ich nach den Ursachen und Gründen dieser Stockung, so erscheinen mir dieselben eben so wenig zweifelhaft, wie die Stelle des theologischen Lehrbegriffs, an welcher der eigentliche Sitz derselben zu suchen ist. Die Ueberzeugung von der Beschaffenheit jener Gründe und Ursachen hat auf die Form meiner letzten, vorhin erwähnten Schrift, die Ueberzeugung von dem Sitz der theologischen Stockung auf den Inhalt der gegenwärtigen bestimmend eingewirkt. Ich richtete die Reden über die Zukunft unserer evangelischen Kirche an die Gesammtheit derjenigen Glieder unserer deutschen Nation, die ich als Träger der eigenthümlichen Elemente jener höheren, in Kunst und Wissenschaft gipfelnden Geistesbildung betrachte, in welcher während dieser jüngsten Zeit dieses Volk allen andern Völkern vorgeleuchtet hat; weil ich zu sehen glaubte, daß die Stockung unserer theologischen Arbeit in einem noch nicht überwundenen Mißverhältnisse zu dem Geist und den Principien dieser Bildung ihren Grund hat, und daß nur von dieser Seite her, die sich freilich zu diesem Behufe zuvor noch ganz anders, als es bisher der Fall war, mit dem Lebenselemente des Christenthums durchdrungen haben muß, die endliche Ueberwindung derselben zu erwarten steht. Ich that dies, nicht ohne ein deutliches Bewußtsein darüber, daß ein solches Publicum, wie ich mir

dasjenige denken mußte, an das ich jene Reden richtete, im gegenwärtigen Augenblick eigentlich noch nicht vorhanden ist; eben in Folge der Spannung nicht, die zwischen den Elementen der theologischen und der allgemein geistigen Bildung fortbesteht und die Träger der letzteren von der Beschäftigung mit theologischen Fragen und Interessen entfernt hält, auch wenn sie übrigens noch nicht, was leider nur bei Allzuvielen der Fall ist, der Religion und dem Christenthum an sich selbst entfremdet sind. Indeß, da nach meiner Ueberzeugung alle Hoffnung einer gedeihlichen Zukunft unserer deutsch evangelischen Kirche an der Aussicht hängt, daß dereinst, zugleich mit einer Theologie, die in allen Beziehungen sich jeder andern Wissenschaft und Geistesbildung als ebenbürtig zur Seite stellt, sich auch ein Publicum bilden wird, welches im Sinne dieser Bildung nicht minder, wie im Interesse ächter Religion an dem Inhalte der Theologie einen gleich lebendigen und gleich thätigen Antheil nimmt, wie an dem Inhalt anderer Wissenschaften: so hielt ich es nicht für unangemessen, die Bestimmung jener Betrachtungen ausdrücklich für ein solches Publicum, welches unsere dermalige Theologie sich erst durch ihre eigene Umgestaltung erwerben muß, sogleich durch die von vorn herein genommene Wendung anzudeuten. — Meine gegenwärtige Schrift wendet sich ausdrücklich an die Theologen; aber sie behandelt dasjenige Thema, von dem ein sehr allgemeines Gefühl der gegenwärtigen Theologie sagt, daß es der Sitz aller ihrer eigentlichen Lebensfragen ist, und namentlich derjenigen, welche über ihr Verhältniß zur außertheologischen Welt- und Zeitbildung, über Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer derartigen Einigung mit derselben, wie ich sie meiner Ueberzeugung gemäß als Lebensbedingung für die Zukunft unserer evangelischen Kirche bezeichnen muß, die letzte Entscheidung enthält.

Der große Gedanke, den unter dem evangelischen Theile des deutschen Volkes zu hellem Bewußtsein entzündet und dadurch jenen Umschwung der theologischen Erkenntniß herbeigeführt zu haben, dessen unsere Theologie an sich selbst mit gutem Recht, wenn auch hin und wieder mit etwas voreiliger Selbstzufriedenheit sich zu rühmen pflegt, die unvergeßliche That Schleiermachers ist, der Gedanke, die Religion in allen ihren anthropologischen und geschichtlichen Gestalten als ein eigenthümliches Gebiet der Erfahrung zu behandeln, und auf die Voraussetzung einer durchgängigen, den allgemeinen Gesetzen der Natur und der mensch-

mationszeitalters auf eben so principielle Weise geeinigt sind,
danken der Union zur Wahrheit zu machen, unserer gegenwär
gelischen Theologie gestellt ist: wer möchte das Bewußtsei
nicht geringen Anzahl ihrer einsichtigen und geistvollen
chen? Bekennen sich ja doch unter diesen Vertreter
solche dazu, welche für den Augenblick nur das
fessionellen Eigenthümlichkeiten und ihre weiter
Möglichkeit ihnen, wie es scheint, kein Zwe
glauben. Ich meinerseits gestehe nun freil
andere Zeichen dafür, daß zur wissenscha
windung der bestehenden Gegensätze
erwartet werden könne, wenn man
wachten Bewußtsein dieser Auf
umhin, gerade dies als das
Stockung anzusehen, daß
nichtsdestoweniger so leic
er nun eben ist, berv
dieser Stockung, fr
wie die Stelle d
Sitz derselben
jener Gründ
wähnten
Stockung
richtete
Gesam
Träg
sen
für
n

...ie
...gebens aus
..., vergebens als
...euten gesucht hat, von
...Gottheit und von seinen Er-
...gen, wodurch dieser Sinn in allem
...dogmatischen Formel zum Inhalt einer le-
...religiösen Erfahrung erhoben wird. Soll die-
...ist dazu die unumgängliche Bedingung diese,
...Elemente jenes Supernaturalismus abgestreift wer-
...die Kirchenlehre von dem Bildungskreise ihres Ur-
...solcher Supernaturalismus die natürliche Lebensatmo-
...bis jetzt bewegt hatte. Denn religiöse Erfahrung und
...Fürwahrhalten, oder genauer, ein Bewußtsein, welches
...Erfahrung begründet, und ein Bewußtsein, welches sich mit
...Fürwahrhalten erfüllt, sind schlechterdings unverträgliche, wider-
...Elemente. Gegenstand lebendiger, dem Geiste sich durch des
...eigenes, unmittelbares Zeugniß beglaubigender Erfahrung kann
...sein, was sich den Gesetzen der Natur, der Natur überhaupt und der
...Natur insbesondere, einfügt, und im Bereich dieser Gesetze, die in
...sich selbst ein schlechthin untrennbares Ganze ausmachen, und, obwohl
...vielgestaltig und elastisch je nach der Verschiedenheit der Gebiete des Le-
...bens und des Erkennens, auf die sie Anwendung leiden, doch nicht durch
...diese Verschiedenheit in einen Kampf und Widerspruch mit sich selbst ge-
...setzt werden können, an den Geist herangebracht wird. Dieser Forde-
...rung hat Schleiermacher seinerseits sich auch nie entschlagen. Er hat
...mit Bewußtsein und Absicht dem Supernaturalismus nicht das geringste
...Zugeständniß gemacht, während seine Nachfolger zum Theil schon jetzt

langt sind, sich der Zugeständnisse, die sie ihm in fortwährend
aße entgegenbringen, sogar ausdrücklich zu rühmen. Den-
Lehre von Christus, während sie auf der einen Seite die
fung an den Begriff des dreieinigen Gottes aufgiebt,
Sinn der biblischen Christologie ein für allemal
der andern nicht gelungen, den historischen
es zu fordern von Schleiermacher selbst
ner gediegenen, geschichtlich-religiösen
haft lebendigen und für ächte religiöse
dringlichen religiösen Erfahrung zu machen.
er jener Schule der neuern Theologie nicht gelun-
haben sich seine Nachfolger, bei manchen nicht erfolglosen
in die Beschaffenheit der Aufgabe und ihres großen Gegen-
es im Einzelnen, doch im Großen und Ganzen in demselben Maaße
weiter entfernt, in welchem sie des Grundprincips der Schule, der un-
vergänglichen Errungenschaft des Meisters uneingedenk geblieben sind,
nämlich des Bewußtseins der Aufgabe einer durchgängigen Zurückführung
des Dogma auf Erfahrung, und einer eben so durchgängigen Auflösung
seiner supernaturalistischen Elemente in naturgemäße und speculativ er-
kennbare; oder auch wohl diese Aufgabe ausdrücklich verläugnet haben.

Der noch immer in unserer gegenwärtigen Theologie so verbreitet
gebliebenen Meinung, daß der Gehalt der Lehren von der Menschwer-
dung Gottes in Christus und von der Erlösung keine andere Durchfüh-
rung zulasse, als nur eine supernaturalistische, gereicht ohne Zweifel
der Umstand zum Vorschub, daß sie auf einen doppelten Gegner
hinweisen kann, von welchem diese Lehren zwar zu allen Zeiten be-
droht worden sind, aber in der unsrigen mehr noch als in irgend
einer frühern bedroht werden: auf den gemeinen und auf den spe-
culativen Rationalismus. Von diesen zwei Gegnern ist der letztere
in unsern Tagen ausdrücklich in dem Gewand jener Lehren aufge-
treten, deren Gehalt zu unterhöhlen oder in einen leeren Begriffsschema-
tismus zu verflüchtigen er nicht ohne Grund von den gläubigen Be-
kennern des biblischen und des kirchlichen Christenthums bezüchtigt
wird. Der Kampf mit ihm ganz besonders, und mehr noch, als der
schon seit längerer Zeit als abgethan betrachtete Kampf mit dem gemei-
nen Rationalismus, hat den in der gegenwärtigen Theologie vorwalten-

wird er eben hiemit theilhaftig des Reiches Gottes, welches durch die in Chriſto vollzogene Offenbarung, Verſöhnung und Erlöſung wiederhergeſtellt worden iſt. Das Weſen des Reiches Gottes iſt durch Glaube und Liebe ſein inneres Leben geworden (vergl. Luc. 17, 20. 21; Röm. 14, 17), und durchdringt je mehr und mehr ſeinen ganzen Menſchen nach Geiſt und Leib und verklärt ihn in das Bild Chriſti, welcher das Reich Gottes zu dem Zweck in ſeiner Perſon herniedergebracht hat, daß er der πρωτότοκος πολλῶν ἀδελφῶν werde. Welche aber Glieder an ihm dem Haupte geworden ſind, die wird er, wenn ihre σάρξ durch den Tod abgeſtreift worden, zu ſich in den Himmel ziehen, wohin er aus dem Tode den Seinigen vorangegangen iſt, und dann wird ihr hienieden in Gott verborgenes Leben offenbar werden, ihre innere Verklärung wird ſich auch äußerlich vollenden, und ſie werden mit ihm leben in unvergänglicher Seligkeit.

Die römiſche Kirche verfolgte nach Vorgang der occidentaliſchen Väter das ſittliche Moment, wiewohl, weil einſeitig, in geſetzlicher Weiſe; ſie ſetzte ſich's zur Aufgabe, die Völker unter den Gehorſam Chriſti zu beugen. Die evangeliſche Kirche aber drang heilend bis an den Nerv religiöſen Bewußtſeyns, indem ſie den erſchrockenen Gewiſſen Friede verkündigte durch die freie Gnade der Verſöhnung. Der Zukunft iſt es nun vorbehalten, den Gewinn der ganzen bisherigen Entwicklung zuſammenfaſſend, auf Grund der Erneuerung im Gemüth das ganze innere und äußere Leben gleichmäßig mit dem Geiſte der Liebe Chriſti zu durchdringen. (Aehnlich Ullmann in ſeiner trefflichen Abhandlung „über den unterſcheidenden Charakter des Chriſtenthums“ ꝛc. ꝛc. vergl. Studien und Kritiken 1845. 1. Heft.)

Die

Christologie Luthers

und

die christologische Aufgabe der evangelischen Theologie.

Zur

dogmatischen Begründung der evangelischen Union.

Von

Ch. H. Weiße,

Doctor der Theologie und ordentlichem Professor der Philosophie
an der Universität zu Leipzig.

Leipzig,
Dyk'sche Buchhandlung.
1852.

Die gegenwärtige Schrift ist dem größern Theile ihres historischen Inhalts nach eine Ueberarbeitung des Stoffs meiner im Jahre 1845 in lateinischer Sprache herausgegebenen Abhandlung: Martinus Lutherus quid de consilio mortis et resurrectionis Jesu Christi senserit. Der Wunsch der Verlagshandlung, diese Abhandlung in einer deutschen Bearbeitung zu erhalten, gab dazu den äußern Anlaß, dem zu folgen ich mich um so leichter entschloß, je mehr ich, bei dem jetzt gewöhnlichen Schicksal akademischer Dissertationen, dem auch jene Schrift nicht entgangen war, die darauf gewandte Arbeit bisher für so gut als verloren hatte achten müssen. Da ich indeß zugleich bemerkt hatte, wie unklar auch die Wenigen, welche derselben einige Beachtung gewidmet hatten, über die Absicht und Gesinnung, die sie dabei voraussetzen sollten, geblieben waren: so mochte ich mich der erneuten Arbeit nicht unterziehen, ohne den Zweck und das Ziel dieser geschichtlichen Erörterung, welches dort bei der ganz nur historischen Haltung jener Schrift unausgesprochen im Hintergrunde geruht hatte, ausdrücklich zur Darstellung zu bringen. So ist denn die Arbeit in dieser erneuten Gestalt eine ganz andere, und, ungeachtet der Beseitigung einiger Theile ihres gelehrten Apparates, eine beträchtlich umfangreichere geworden. Sie schließt sich nunmehr als ein ergänzendes Seitenstück den „Reden über die Zukunft der evangelischen Kirche" (Leipz. 1849) an, deren Inhalt durch sie nach einer seiner Seiten eine weitere Ausführung erhält, welche, wie ich hoffe, wesentlich zu seiner Vervollständigung dienen wird, während umgekehrt der aus wohlerwogener Absicht in die knappste Enge einer streng wissenschaftlichen Darlegung zusammengedrängte Inhalt der gegenwärtigen Schrift in mehrfacher Be-

ziehung die Erläuterung in Anspruch nimmt, welche die in freierer Form über nahe verwandte Gegenstände sich ergehenden Reden dafür darbieten.

Die Wirkung, welche den eben genannten „Reden" in öffentlicher Besprechung derselben bei ihrem Erscheinen fast allgemein, von Gegnern, wie von Freunden, in Aussicht gestellt worden war, ist bis jetzt, so viel ich habe bemerken können, ausgeblieben. Das außertheologische Publicum hat von ihnen nur wenig Notiz genommen, und das theologische hat sie, sobald es gewahr geworden ist, wie sehr durch ihren Gedankengang die jetzt beliebten und ausgetretenen Wege des theologischen Hinschlenderns gekreuzt werden, nach flüchtigem Anstaunen bei Seite gelegt. Wahrscheinlich steht auch der gegenwärtigen Schrift, für die nächste Zeit wenigstens, ein ähnliches Schicksal bevor. Dies darf mich jedoch nicht abhalten, dem Bewußtsein gemäß zu handeln, welches mir sagt, daß die Sache, deren Vertretung diese beiden Schriften gewidmet sind, eine gute, und daß an ihrer richtigen Erkenntniß mehr gelegen ist, als diejenigen eingestehen wollen, die sich durch Anregung derselben, sei es nach welcher Seite es wolle, auf eine ihnen unbequeme Weise in ihrem Treiben gestört finden. — Ich weiß mich entfernt von der Ueberschätzung des theoretischen Momentes der Religion, welche einige sonst nicht eben übelwollende Beurtheiler, ungeachtet der ausdrücklich darüber abgegebenen Erklärung (S. 180), in den „Reden" haben finden wollen; und eben so fern weiß ich mich von einer Unterschätzung dessen, was die evangelische Theologie dieser jüngsten Zeit seit Schleiermacher für die Wiederherstellung eines christlichen Lehrgebäudes, das auf ächter Glaubenserfahrung ruht, bereits geleistet hat und zu leisten fortfährt. Aber schon der Umstand, daß man diese Restauration der Theologie fort und fort von ihr selbst in einer Weise muß rühmen und preisen hören, wie solches nicht leicht in einer Wissenschaft zu geschehen pflegt, die sich wirklich eines tüchtigen Fortschritts und einer gesunden Blüthe nicht blos im Einzelnen, sondern auch im Großen und Ganzen erfreut, ist ganz geeignet, den aufmerksamern Beobachter zum Nachdenken aufzufordern, ob denn die Klage so ganz unbegründet ist, welche vor einiger Zeit einer der würdigsten Vertreter eben dieser Theologie vernehmen ließ*): „schon seit Jahren scheine innerhalb ihrer höhern Regionen eine unerfreuliche Stol-

*) Rich. Rothe in der Vorrede zu seiner „Theologischen Ethik."

kung eingetreten zu sein, bei aller Lebhaftigkeit der Discussion und aller Unruhe der literarischen Betriebsamkeit." Wenn Etwas dienen kann, dieser Klage Gewicht zu ertheilen, so ist es die Wahrnehmung von dem Unvermögen dieser restaurirten Theologie, welches sich gerade in der jüngsten Zeit auf so niederschlagende Weise herausgestellt hat, die kirchliche Einigung der bisher getrennten evangelischen Confessionen mit dem Nachdruck zu unterstützen und zu fördern, wie man es von ihr zu erwarten berechtigt war. Wer einige Kenntniß hat von der theologischen Literatur der Gegenwart und der nächsten Vergangenheit, der weiß, daß es bei der Mehrzahl ihrer Vertreter nicht Mangel an geneigter Gesinnung für das Werk dieser Einigung ist, was sie nicht dazu kommen läßt, demselben eine kräftigere Stütze zu sein; und wer über den Stand der religiösen Meinungen und Ueberzeugungen im deutschen Volke nicht in Täuschung befangen ist, der kann nicht zweifeln, daß mit wenigen Ausnahmen dort dieses Werk den günstigsten Boden findet, und daß bei der überwiegenden Mehrzahl dieses Volkes kaum etwas anderes demselben entgegensteht, als höchstens jene Trägheit und Gleichgültigkeit in Dingen der Religion, die jetzt der confessionelle Particularismus so geschickt für seine Interessen zu benutzen weiß. Eben darum jedoch, weil diesem Particularismus die ganze Macht des trägen Conservatismus und der ausdrücklich nur das Alte wollenden Reaction zur Seite steht, — im gegenwärtigen Augenblick die vorwiegende, auf kirchlich religiösem Gebiet eben so, wie auf dem politischen, — eben darum bedarf der Gedanke der Union, wenn er erstarken und durchdringen soll, noch einer andern und kräftigern Hülfe, als er von einer Gesinnung zu erwarten hat, welche zuletzt auch nichts anderes, als eben nur Gleichgültigkeit gegen die bestehenden Abweichungen der Bekenntnisse, oder im besten Falle die Einsicht in die verhältnißmäßige Geringfügigkeit derselben, den ungleich wichtigeren Punkten der bestehenden Glaubensgemeinschaft gegenüber, zu bieten vermag. Eine solche Hülfe aber, woher sollte sie dem Unionswerke kommen, wenn nicht von der Wissenschaft, welche die bestehenden Differenzen überwindet, indem sie sich in den Besitz von Principien setzt, die eine Lösung der vorhandenen, auf dem Standpunkt, wo die Differenzen entstanden sind, unlösbaren Widersprüche möglich machen?

Daß diese Aufgabe, die Aufgabe, durch Begründung eines Lehrgebäudes, in welchem die principiellen Gegensätze der Theologie des Refor-

mationszeitalters auf eben so principielle Weise geeinigt sind, den Gedanken der Union zur Wahrheit zu machen, unserer gegenwärtigen evangelischen Theologie gestellt ist: wer möchte das Bewußtsein hierüber der nicht geringen Anzahl ihrer einsichtigen und geistvollen Vertreter absprechen? Bekennen sich ja doch unter diesen Vertretern ausdrücklich selbst solche dazu, welche für den Augenblick nur das Aufrechthalten der confessionellen Eigenthümlichkeiten und ihre weitere Ausbildung, an deren Möglichkeit ihnen, wie es scheint, kein Zweifel beikommt, an der Zeit glauben. Ich meinerseits gestehe nun freilich nicht zu begreifen, welches andere Zeichen dafür, daß zur wissenschaftlichen Ausgleichung und Ueberwindung der bestehenden Gegensätze die Zeit gekommen ist, annoch erwartet werden könne, wenn man solches Zeichen nicht eben in dem erwachten Bewußtsein dieser Aufgabe finden will. Ich kann daher nicht umhin, gerade dies als das unzweifelhafteste Symptom der eingetretenen Stockung anzusehen, daß man mit diesem Bewußtsein und trotz desselben nichtsdestoweniger so leichten Herzens sich bei dem Zustand der Dinge, wie er nun eben ist, beruhigt. Frage ich nach den Ursachen und Gründen dieser Stockung, so erscheinen mir dieselben eben so wenig zweifelhaft, wie die Stelle des theologischen Lehrbegriffs, an welcher der eigentliche Sitz derselben zu suchen ist. Die Ueberzeugung von der Beschaffenheit jener Gründe und Ursachen hat auf die Form meiner letzten, vorhin erwähnten Schrift, die Ueberzeugung von dem Sitz der theologischen Stockung auf den Inhalt der gegenwärtigen bestimmend eingewirkt. Ich richtete die Reden über die Zukunft unserer evangelischen Kirche an die Gesammtheit derjenigen Glieder unserer deutschen Nation, die ich als Träger der eigenthümlichen Elemente jener höheren, in Kunst und Wissenschaft gipfelnden Geistesbildung betrachte, in welcher während dieser jüngsten Zeit dieses Volk allen andern Völkern vorgeleuchtet hat; weil ich zu sehen glaubte, daß die Stockung unserer theologischen Arbeit in einem noch nicht überwundenen Mißverhältnisse zu dem Geist und den Principien dieser Bildung ihren Grund hat, und daß nur von dieser Seite her, die sich freilich zu diesem Behufe zuvor noch ganz anders, als es bisher der Fall war, mit dem Lebenselemente des Christenthums durchdrungen haben muß, die endliche Ueberwindung derselben zu erwarten steht. Ich that dies, nicht ohne ein deutliches Bewußtsein darüber, daß ein solches Publicum, wie ich mir

dasjenige denken mußte, an das ich jene Reden richtete, im gegenwärtigen Augenblick eigentlich noch nicht vorhanden ist; eben in Folge der Spannung nicht, die zwischen den Elementen der theologischen und der allgemein geistigen Bildung fortbesteht und die Träger der letzteren von der Beschäftigung mit theologischen Fragen und Interessen entfernt hält, auch wenn sie übrigens noch nicht, was leider nur bei Allzuvielen der Fall ist, der Religion und dem Christenthum an sich selbst entfremdet sind. Indeß, da nach meiner Ueberzeugung alle Hoffnung einer gedeihlichen Zukunft unserer deutsch evangelischen Kirche an der Aussicht hängt, daß dereinst, zugleich mit einer Theologie, die in allen Beziehungen sich jeder andern Wissenschaft und Geistesbildung als ebenbürtig zur Seite stellt, sich auch ein Publicum bilden wird, welches im Sinne dieser Bildung nicht minder, wie im Interesse ächter Religion an dem Inhalte der Theologie einen gleich lebendigen und gleich thätigen Antheil nimmt, wie an dem Inhalt anderer Wissenschaften: so hielt ich es nicht für unangemessen, die Bestimmung jener Betrachtungen ausdrücklich für ein solches Publicum, welches unsere dermalige Theologie sich erst durch ihre eigene Umgestaltung erwerben muß, sogleich durch die von vorn herein genommene Wendung anzudeuten. — Meine gegenwärtige Schrift wendet sich ausdrücklich an die Theologen; aber sie behandelt dasjenige Thema, von dem ein sehr allgemeines Gefühl der gegenwärtigen Theologie sagt, daß es der Sitz aller ihrer eigentlichen Lebensfragen ist, und namentlich derjenigen, welche über ihr Verhältniß zur außertheologischen Welt- und Zeitbildung, über Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer derartigen Einigung mit derselben, wie ich sie meiner Ueberzeugung gemäß als Lebensbedingung für die Zukunft unserer evangelischen Kirche bezeichnen muß, die letzte Entscheidung enthält.

Der große Gedanke, den unter dem evangelischen Theile des deutschen Volkes zu hellem Bewußtsein entzündet und dadurch jenen Umschwung der theologischen Erkenntniß herbeigeführt zu haben, dessen unsere Theologie an sich selbst mit gutem Recht, wenn auch hin und wieder mit etwas voreiliger Selbstzufriedenheit sich zu rühmen pflegt, die unvergeßliche That Schleiermachers ist, der Gedanke, die Religion in allen ihren anthropologischen und geschichtlichen Gestalten als ein eigenthümliches Gebiet der Erfahrung zu behandeln, und auf die Voraussetzung einer durchgängigen, den allgemeinen Gesetzen der Natur und der mensch-

Lächen Erkenntniß entsprechenden Gesetzmäßigkeit dieser Erfahrung die Theologie als durchaus empirische, oder genauer, speculativ-empirische Wissenschaft zu begründen. — dieser Gedanke ist in allen bisherigen Versuchen seiner Durchführung noch stets an dem einen Punkte gescheitert: an der Lehre von der Person und dem Werke des historischen Christus. Bereits Schleiermacher, so wenig er sich auch in diesem Punkte, wie gleicherweise in allen andern, von den hergebrachten Satzungen und Formeln der Kirchenlehre beengen ließ, war in diesem Theile seiner Arbeit keineswegs glücklich. Es ist hier der theologischen Forschung die Aufgabe gestellt, den erhabenen Sinn der Lehre, die man vergebens aus den Urkunden der göttlichen Offenbarung herauszuwerfen, vergebens als ein Kunstgespinnst der kirchlichen Speculation zu deuten gesucht hat, von der Menschwerdung des ewigen Sohnes der Gottheit und von seinen Erlösungsthaten, in einer Weise auszulegen, wodurch dieser Sinn in allen seinen Momenten aus einer kalten dogmatischen Formel zum Inhalt einer lebendigen und lebenswarmen religiösen Erfahrung erhoben wird. Soll dieses Ziel erreicht werden, so ist dazu die unumgängliche Bedingung diese, daß dem Dogma alle Elemente jenes Supernaturalismus abgestreift werden, in welchem sich die Kirchenlehre von dem Bildungskreise ihres Ursprungs her, dem solcher Supernaturalismus die natürliche Lebensatmosphäre gewesen war, bis jetzt bewegt hatte. Denn religiöse Erfahrung und supernaturalistisches Fürwahrhalten, oder genauer, ein Bewußtsein, welches sich auf jene Erfahrung begründet, und ein Bewußtsein, welches sich mit diesem Fürwahrhalten erfüllt, sind schlechterdings unverträgliche, widersprechende Elemente. Gegenstand lebendiger, dem Geiste sich durch des Geistes eigenes, unmittelbares Zeugniß beglaubigender Erfahrung kann nur sein, was sich den Gesetzen der Natur, der Natur überhaupt und der geistigen Natur insbesondere, einfügt, und im Bereich dieser Gesetze, die in sich selbst ein schlechthin untrennbares Ganze ausmachen, und, obwohl vielgestaltig und elastisch je nach der Verschiedenheit der Gebiete des Lebens und des Erkennens, auf die sie Anwendung leiden, doch nicht durch diese Verschiedenheit in einen Kampf und Widerspruch mit sich selbst gesetzt werden können, an den Geist herangebracht wird. Dieser Forderung hat Schleiermacher seinerseits sich auch nie entschlagen. Er hat mit Bewußtsein und Absicht dem Supernaturalismus nicht das geringste Zugeständniß gemacht, während seine Nachfolger zum Theil schon jetzt

dahin gelangt ſind, ſich der Zugeſtändniſſe, die ſie ihm in fortwährend erhöhtem Maaße entgegenbringen, ſogar ausdrücklich zu rühmen. Dennoch iſt es ſeiner Lehre von Chriſtus, während ſie auf der einen Seite die unmittelbare Anknüpfung an den Begriff des dreieinigen Gottes aufgiebt, ohne welche der tiefe Sinn der bibliſchen Chriſtologie ein für allemal nicht zu erſchöpfen iſt, nach der andern nicht gelungen, den hiſtoriſchen Chriſtus in der Weiſe, wie wir es zu fordern von Schleiermacher ſelbſt gelernt haben, zum Gegenſtande einer gediegenen, geſchichtlich-religiöſen Anſchauung, zum Inhalt einer wahrhaft lebendigen und für ächte religiöſe Speculation vollkommen durchdringlichen religiöſen Erfahrung zu machen. Was aber dem Meiſter jener Schule der neuern Theologie nicht gelungen iſt, davon haben ſich ſeine Nachfolger, bei manchen nicht erfolglosen Einblicken in die Beſchaffenheit der Aufgabe und ihres großen Gegenſtandes im Einzelnen, doch im Großen und Ganzen in demſelben Maaße weiter entfernt, in welchem ſie des Grundprincips der Schule, der unvergänglichen Errungenſchaft des Meiſters uneingedenk geblieben ſind, nämlich des Bewußtſeins der Aufgabe einer durchgängigen Zurückführung des Dogma auf Erfahrung, und einer eben ſo durchgängigen Auflöſung ſeiner ſupernaturaliſtiſchen Elemente in naturgemäße und ſpeculativ erkennbare; oder auch wohl dieſe Aufgabe ausdrücklich verläugnet haben.

Der noch immer in unſerer gegenwärtigen Theologie ſo verbreitet gebliebenen Meinung, daß der Gehalt der Lehren von der Menſchwerdung Gottes in Chriſtus und von der Erlöſung keine andere Durchführung zulaſſe, als nur eine ſupernaturaliſtiſche, gereicht ohne Zweifel der Umſtand zum Vorſchub, daß ſie auf einen doppelten Gegner hinweiſen kann, von welchem dieſe Lehren zwar zu allen Zeiten bedroht worden ſind, aber in der unſrigen mehr noch als in irgend einer frühern bedroht werden: auf den gemeinen und auf den ſpeculativen Rationalismus. Von dieſen zwei Gegnern iſt der letztere in unſern Tagen ausdrücklich in dem Gewand jener Lehren aufgetreten, deren Gehalt zu unterhöhlen oder in einen leeren Begriffsſchematismus zu verflüchtigen er nicht ohne Grund von den gläubigen Bekennern des bibliſchen und des kirchlichen Chriſtenthums bezüchtigt wird. Der Kampf mit ihm ganz beſonders, und mehr noch, als der ſchon ſeit längerer Zeit als abgethan betrachtete Kampf mit dem gemeinen Rationalismus, hat den in der gegenwärtigen Theologie vorwalten-

den Strebungen ihren Charakter und ihre Richtung bestimmt, und aus ihm vorzüglich erklärt sich das herrschende Mißtrauen gegen jedes neu hervortretende Unternehmen einer derartigen Erklärung des kirchlichen Lehrbegriffs, welche sich zum Supernaturalismus in einen ausdrücklichen Gegensatz stellt. Man hält sich seit dem Scheitern jenes immerhin großartigen Versuchs der Hegelschen Philosophie, die Grundlehren des kirchlichen Christenthums in einer Weise zu deuten, nach welcher sie unmittelbar mit den höchsten Wahrheiten der philosophischen Speculation zusammentreffen und nur als deren populärer, vorstellungsmäßiger Ausdruck erscheinen würden, aufs Neue versichert, daß jeder Versuch, diese Lehren einem Zusammenhange philosophischer Erkenntniß einzuverleiben, welcher die Gesetze des außertheologischen Erkenntnißgebietes als unbedingt gültig auch für das theologische anerkennt, in gleicher Weise scheitern müsse. Hier sollte jedoch die Eigenthümlichkeit der Gründe nicht unerwogen bleiben, die jenen Versuch des speculativen Rationalismus als unverträglich nicht etwa nur mit den Lehren der kirchlichen Theologie, sondern allerdings auch mit dem Inhalt des ächten biblischen Christenthums und jedes unbefangenen, gesund religiösen Bewußtseins erscheinen lassen. Es ist keineswegs der unmittelbare Gegensatz gegen den kirchlichen Supernaturalismus, — diesem haben vielmehr einige der angesehensten theologischen Vertreter des Hegelschen Systemes auf sehr zuvorkommende Weise die Hand geboten, — es ist ganz im Gegentheil der Gegensatz gegen dasjenige Element, welches, richtig verstanden, seinerseits den entschiedensten Gegensatz gegen den Supernaturalismus mit sich bringt, gegen das Element der religiösen Erlebniß und Erfahrung, was die Bekämpfung jener Denkweise mit Recht zu einem Hauptgeschäft der gegenwärtigen Theologie hat werden lassen. Es ist das Trachten, allen reicheren Inhalt des Gefühls und der Anschauung in der Einfachheit des reinen Gedankens aufzuzehren, und die „absolute Idee" einer Vernunft, die nur sich selbst zum Inhalt hat, auf den Thron der Gottheit zu erheben. Wird diese Ansicht folgerecht durchgeführt, so sinkt vor ihr der Inhalt der natürlichen Erfahrung, insofern er über die abstracten Schemen der allgemeinen Vernunftkategorien hinausgeht, ganz eben so als etwas im vermeintlich höheren, esoterischen Sinne der Speculation Unwahres und Unwirkliches zusammen, wie jeder specifische Inhalt der Religion oder religiösen Erfahrung als solcher, insofern nämlich auch in ihm,

über den Inhalt des reinen Denkens hinaus, noch ein Mehreres als sich kund gebend und zur Offenbarung kommend vorausgesetzt wird. Solcher Denkweise ist es daher ein Leichtes, wenn es sonst ihr Interesse oder das Interesse der von ihr verheißenen Einigung des Wissens mit dem Glauben mit sich bringt, auch die Gesetze der Natur und der natürlichen Empirie jenen kirchlichen Formeln zum Opfer zu bringen, mit deren Aneignung sie jene Einigung zu vollziehen sich so gern das Ansehen geben mag. Dem ächt religiösen Erfahrungsstandpunkte dagegen, welcher zugleich auch der allein in Wahrheit philosophische ist, gelten die eben bezeichneten Gesetze darum als ein Heiliges, weil sie die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt bedingen, so daß ohne sie und ohne die Voraussetzung ihrer für alle Sphären menschlicher Erfahrungserkenntniß schlechthin unverletzlichen Geltung eben so wenig von einer religiösen Erfahrung, einer solchen nämlich, die in Wahrheit diesen Namen verdient, wie von außerreligiöser, die Rede würde sein können.

Daß eine theologische Erkenntniß, welche das ächte Einigungsprincip der evangelischen Kirche, die Macht wissenschaftlicher Ueberwindung der Gegensätze enthält, in welche die Bekenntnisse dieser Kirche auseinandergetreten sind, — daß eine solche Erkenntniß die gründliche Auflösung aller supernaturalistischen Elemente unserer bisherigen Kirchenlehre nothwendiger Weise in sich schließt: diese Ueberzeugung hat sich, wie ich glaube, deutlich genug in den „Reden über die Zukunft der Kirche" kund gegeben. Die Wiederaufnahme der Studien über die Theologie des Reformationszeitalters und namentlich Luthers, die mich schon früher beschäftigten, hat mich seitdem zu einer näheren Erkenntniß des Punktes geführt, an welchem die Entwickelung des kirchlichen Lehrbegriffs zu jener Zeit, nicht blos durch Zufall, nach zwei entgegengesetzten Richtungen auseinandergegangen ist. Ich habe demzufolge der gegenwärtigen Schrift das Ziel gestellt, durch Nachweisung dieses Punktes darzuthun, wie jene Spaltung das nothwendige und unvermeidliche Ergebniß des supernaturalistischen Standpunktes war, welchen die kirchliche Christologie bis jetzt eingenommen hat, und wie demnach ihre Ausgleichung wissenschaftlich nur dann zu erwarten ist, wenn man sich entschließt, endlich mit klarer Entschiedenheit diesen Standpunkt aufzugeben, über den uns ohnehin das Gesammtbewußtsein unsers Zeitalters gebieterisch hinausdrängt, und den wir nur mit Darangabe der höhern Wahrhaftig-

keit und Aufrichtigkeit gegen uns selbst noch behaupten können, deren Mangel, wie er sich seit einiger Zeit namentlich unter der jüngern theologischen Generation auf die bedenklichste Weise kund zu geben beginnt, uns auch die ächtesten, unserer Zeit so glücklich wieder eröffneten Quellen der religiösen Erfahrung und des religiösen Gemüthslebens zu vergiften droht. Es ist unserer deutschen Nation nun einmal nicht beschieden, in der sorglosen Weise, wie es andere Völker zu thun vermögen, — obwohl auch diese selten ohne Nachtheil der höhern Sittlichkeit, — die Sphäre des religiösen Bewußtseins abzuscheiden von der Sphäre des weltlichen Bewußtseins und weltlichen Thuns, und ein gänzlich getrenntes Leben in beiden Sphären zu führen. Ihr ist in den Geschicken der Welt die Aufgabe zu Theil geworden, durch angestrengte Geistesarbeit die Einigung dieser beiden Sphären, und eben damit auch die höhere Gestalt des christlich-kirchlichen Lebens herbeizuführen, in welcher die bisherigen Spaltungen ihre positive Ausgleichung finden sollen. Wagt sie es, sich dieser Aufgabe zu entziehen, unternimmt sie es wohl gar mit Absicht und Bewußtsein, das religiöse Leben, in dem Wahne, dasselbe so am bequemsten fördern und vor den Gefahren der Weltbildung sicher stellen zu können,*) in die engen, von der Vergangenheit aufgerichteten Formen eines satzungsmäßigen Kirchenthums einzupferchen: so wird die immer steigende Verdumpfung ihrer öffentlichen Zustände und das allmälige Erlöschen auch des geistigen Lebens in Kunst, Literatur und Wissenschaft, welches bisher unser Trost und unser Stolz geblieben ist, davon die unausbleibliche Folge sein.

Daß zu dem hier bezeichneten Zweck meiner Schrift der Kern ihres historischen Inhalts, die Darstellung der Lehre Luthers von der Person und dem Werke des Erlösers, nicht in dem richtigen Verhältniß stehe: diesen Vorwurf glaube ich nicht besorgen zu dürfen. Allerdings ist diese Lehre mit größerer Ausführlichkeit behandelt, als die andern Seiten des geschichtlichen Stoffes, die an sich selbst jenem Ziele eben so nahe zu stehen scheinen. Allein dieses ungleiche Verhältniß in der Behandlung

*) Hamann, in einem Briefe, wenn ich mich recht erinnere, an Jacobi, vergleicht in seiner sibyllinischen Weise ein derartiges Beginnen mit dem täppischen Zugreifen jenes Israeliten, der die fallende Bundeslade mit seinen Händen stützen wollte (2 Samuel. 6, 6), und weissagt ihm die entsprechende Strafe.

des geschichtlichen Stoffes würde sich, der Absicht meiner Schrift zufolge, in der Hauptsache ganz eben so haben gestalten müssen, auch wenn die Schrift nicht wirklich in ihrer ersten Gestalt nur der Darstellung eines Theils der christologischen Lehren Luthers gewidmet gewesen wäre. Denn eben nur diese Lehren waren es, über die mich meine Studien zu Ergebnissen geführt hatten, wesentlich abweichend von den über sie fast allerwärts verbreiteten Meinungen und Vorurtheilen, und eben so wesentlich eingreifend in die Stellung und Begründung des Gedankens, dessen Ausführung die Schrift in ihrer gegenwärtigen Gestalt gewidmet ist. Daß Luthers Glaubensanschauung zu ihrem substantiellen Inhalt einen durchaus idealen Begriff von Christus hat, der freilich nicht bewußter Weise durch ihn selbst von dem historischen Christus unterschieden wird, aber den wir davon unterscheiden müssen, wenn wir über den wahren Gehalt und Zusammenhang von Luthers Glauben eine klare Erkenntniß gewinnen wollen: dies durch gründliches Eingehen in alle dahin einschlagende Momente von Luthers Lehrbegriff zu erweisen, war nach der geschichtlichen Seite das Hauptgeschäft, dem die Darlegung dieses Gedankens sich zu unterziehen hatte. Sollte dieser Beweis gelungen sein, so mußten dann alle andern zur Sache gehörigen historischen Momente sich ganz von selbst, so wie sie dem wissenschaftlichen Bewußtsein unserer Zeit gegenwärtig sind, auch ohne daß es dazu einer erneuten Durchforschung bedurft hätte, sich zu jenem Ergebnisse in das Verhältniß stellen, wie jener Gedanke es zu seinem Inhalte hat. Der persönlichen Lehre Luthers gegenüber, dem christologischen Lehrbegriffe der Nachfolger Luthers, so wie auch jenem seiner reformirten Gegner, eine gleich ausführliche Abhandlung zu widmen, dies würde, bei dem Reichthum der vorhandenen Hülfsmittel zwar leicht, aber ein ganz unnöthiger Luxus der Darstellung gewesen sein, da über den einen so wenig, wie über den andern etwas wesentlich Neues oder Eigenthümliches zu berichten war. Und so glaube ich denn, auch ohne diese Weitläufigkeiten, für meine Schrift in der Gestalt, wie sie vorliegt, den Charakter in Anspruch nehmen zu können, den sie vermöge ihrer ersten Entstehung eben so, wie vermöge der nachfolgend ihr gegebenen Wendung hat erstreben müssen: den Charakter einer geschichtlichen Deduction der christologischen Sätze, in welchen sie den wissenschaftlichen Ausdruck für die dogmatische Einigung der beiden evangelischen Bekenntnisse gefunden hat. Denn

entſcheidende Moment dieſer Deduction ruht weſentlich in dem Gehalt und Charakter der perſönlichen Lehre Luthers. Nur die Miſkennung dieſes Gehalts und ſeine Verwechſelung mit dem Inhalt des dogmatiſchen Syſtemes, welches ſich nach Luther zu nennen pflegt, hat es verhindert, daß man bis jetzt den eigentlichen Sitz des dogmatiſchen Gegenſatzes der beiderſeitigen Bekenntnißlehren nicht deutlich hat erkennen, und alſo auch den allein Erfolg verſprechenden Weg zur Ausgleichung dieſes ſo tief wurzelnden, ſo eng mit der geſammten Denkweiſe jener Zeit und aller frühern Zeiten verzweigten Gegenſatzes nicht mit ſelbſtbewußter Entſchiedenheit einſchlagen können. — Daß mit dieſer geſchichtlichen Deduction das wiſſenſchaftliche Werk ſolcher Ausgleichung nur erſt begonnen, nicht ſchon vollendet iſt: davon kann Niemand vollſtändiger, als ich ſelbſt, überzeugt ſein.

1.

Das Wesen der kirchlichen Reformation besteht in einer Selbstbesinnung des Geistes der Christenheit, wodurch der Grundgedanke des Christenthums aus einer vorangegangenen Verdunkelung ans Licht gezogen, und der Fortgang organischer Entwickelung innerhalb des Christenthums, welcher durch jene Verdunkelung ins Stocken gerathen war, wiederum ermöglicht worden ist.

2.

Die That der Reformation, obgleich in ihrer geschichtlichen Erscheinung zusammengesetzt aus einer Vielheit von Thaten nicht blos eines und desselben, sondern verschiedener Urheber, wird doch mit Recht als eine und dieselbe angesehen, insofern jener Grundgedanke nur einer, und insofern er durch diese seine Wiedererweckung aufs Neue nicht blos in das Bewußtsein Einzelner, sondern in das Gesammtbewußtsein der Christenheit zurückgerufen worden ist.

3.

Auf entsprechende Weise wird auch das Werk der Reformation, ungeachtet der Spaltung der besondern kirchlichen Vereine, die zunächst aus ihr hervorgegangen sind, doch mit Recht als eines und dasselbe angesehen. Denn als Werk der Reformation kann nach der Wahrheit ihres Begriffs nur der Inbegriff der Fortschritte bezeichnet werden, welche sich aus der durch sie erfolgten Erneuerung des christlichen Grundgedankens in der geschichtlichen Entwickelung des Christenthums ergeben haben. Wie aber diese Entwickelung in sich selbst ein organisches Ganze bildet, so wird sich auch die Gesammtheit derjenigen Momente dieser Entwickelung, die von einem bestimmten Punkte ausgegangen sind, als ein von dem Gedanken, der an diesem Punkte aufgetaucht ist, beseeltes Ganze betrachten lassen.

4.

Für das Werk der Reformation, insofern es in der angegebenen Weise als ein Ganzes angesehen wird, ist der

evangelischen Kirche in Gebrauch gekommen. Da nämlich dieser Ausdruck nicht, wie andere ähnlich zusammengesetzte Ausdrücke, eine besondere, äußerlich zu Recht bestehende kirchliche Gemeinschaft innerhalb der allgemeinen christlichen Kirche bezeichnet, so kann er nur die Bestimmung haben, sie, diese allgemeine christliche Kirche selbst, in derjenigen Gestalt ihrer geschichtlichen Entwickelung zu bezeichnen, welche sie mittelst der durch die Reformation erwirkten Fortschritte gewonnen hat oder fernerhin gewinnen wird.

5.

Entsprechend diesem Begriffe der evangelischen Kirche kann unter evangelischer Theologie nur die wissenschaftliche Entwickelung des christlichen Lehrbegriffs überhaupt verstanden werden, insofern dieselbe durch die in der Reformation erfolgte Selbstbesinnung des Geistes der Christenheit und die darin enthaltene Erneuerung des christlichen Grundprincips bedingt ist und von dem Bewußtsein dieses Principes getragen wird.

6.

Wenn das Verhältniß der evangelischen Theologie zur evangelischen Kirche dem Verhältnisse der christlichen Theologie zur christlichen Kirche überhaupt entspricht: so ist es dagegen ein wesentlich anderes, als das Verhältniß, welches innerhalb einer besondern, in feste Satzungen eingeschlossenen kirchlichen Gemeinschaft zwischen der Gemeinschaft als solcher und der Theolgie obwaltet, welche diese Gemeinschaft die ihrige nennt.

7.

So unzweifelhaft es nämlich in der Natur dieser Sonderkirchen liegt, daß sie ihre Theologie an die Satzungen, an denen ihr eigenes Bestehen hängt, fest binden müssen: eben so entschieden liegt es dagegen in der Natur der evangelischen Theologie, so wie der christlichen Theologie überhaupt, an keine menschlichen Satzungen gebunden zu sein, sondern allein an das Wort Gottes, so wie dasselbe in der heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments enthalten, obwohl von dem Buchstaben der Schrift wohl zu unterscheiden ist.

8.

Die besondere Beziehung indeß, in welcher die evangelische Theologie zur That der Reformation (2) und zu ihrem Werke (3) [illegible] sich, daß sie über diesem Werke wachen, und

nicht allein deſſen Wahrheit und Berechtigung gegen ſeine Gegner, ſondern auch gegen die innern Gegenſätze und Spaltungen, die ſich aus der Entwickelung des reformatoriſchen Princips, zufolge der Natur alles Menſchlichen zwar unvermeidlich, aber nicht ohne neue Verdunkelung ergeben, deſſen Einheit vertreten muß.

9.

Die evangeliſche Theologie ſteht daher ihrem Begriffe nach in einem nicht minder weſentlichen Gegenſatze, wie zur Theologie jener kirchlichen Partheien, welchen das Princip der Reformation fremd geblieben iſt, auch zur Theologie der Sonderkirchen, die ſich in der eigenen Mitte der evangeliſchen Kirche gebildet haben. Nicht als ob dieſe Theologie nicht auch zu ihr gehörte oder den Charakter der evangeliſchen trüge, inſofern auch ſie von dem Princip der Reformation, ſo wie ſie es verſteht, beſeelt iſt. Aber ganz eben dies gilt auch von der vorreformatoriſchen und gegenreformatoriſchen Theologie. Auch dieſe iſt für evangeliſch anzuerkennen, inſofern ſie das Princip der Reformation, welches ja zugleich das Princip des Chriſtenthums überhaupt iſt (1), nicht verläugnet. Inſofern dagegen in der einen wie in der andern das Princip verdunkelt iſt, inſofern ſchließen beide von dem Umkreiſe der evangeliſchen Theologie ſich aus, und es muß dieſe Theologie ſich in gleichem Maaße als Gegnerin beider betrachten.

10.

Um dieſes Doppelverhältniſſes willen zur Theologie der kirchlichen Partheien, ſowohl derer, die außerhalb, als auch derer, die innerhalb des geſchichtlichen Umkreiſes der Reformation ſtehen, indem ſie dieſelbe einerſeits zwar bekämpfen, anderſeits aber doch zugleich ſie als zu ſich ſelbſt gehörig betrachten und ihren Inhalt ſich fortwährend aneignen muß, trägt die evangeliſche Theologie weſentlich einen hiſtoriſchen Charakter. Das hiſtoriſche Element tritt in ihr an die Stelle, welche in der particularkirchlichen Theologie das äußerlich poſitive oder dogmatiſche einnimmt.

11.

Durch dieſes zu ihrer Natur gehörige Element der Hiſtorie werden der evangeliſchen Theologie in jedem Moment ihrer Entwickelung die Aufgaben geſtellt, welche ſie mittelſt des eben ſo weſentlich in ihrer Natur liegenden Elementes theologiſcher Speculation zu löſen hat. Wie nach Außen nicht nur mit fortwähren-

der Selbſtvertheidigung, ſondern auch mit unabläſſig prüfender Benutzung und Verarbeitung des Materials, welches ſie durch die vorangehende Entfaltung des kirchlichen Ideenſchatzes überkommen hat, ſo iſt ſie nach Innen eben ſo unabläſſig mit Ausgleichung der Spaltungen beſchäftigt, die aus der Entfaltung des reformatoriſchen Princips hervorgegangen ſind und noch immer aufs Neue hervorgehen.

12.

In dieſem der evangeliſchen Theologie eigenthümlichen Sinne eines aus der Vereinigung hiſtoriſcher und ſpeculativer Elemente erwachſenden Verfahrens werden die nachfolgenden Sätze erſt auf dem Wege geſchichtlicher Betrachtung eine Aufgabe zum Bewußtſein bringen, welche der evangeliſchen Theologie durch jenen Gang ihrer Lehrentwickelung geſtellt iſt, der die evangeliſche Kirche in zwei Hauptpartheien geſpalten hat, und dann auf dem Wege ſpeculativer Betrachtung den allein zum Ziele führenden Weg ihrer Löſung aufzeigen. (a)

I. Geſchichtliche Entwickelung der Chriſtologie Luthers.

13.

Die That der Reformation, obgleich ihrer weltgeſchichtlichen Bedeutung nach eine Geſammtthat des Geiſtes der Chriſtenheit (2), kann doch in anderer Beziehung mit Recht als die perſönliche That eines einzelnen Mannes betrachtet werden. Denn ſo manche Perſönlichkeiten ſich auch an ihr mit der Kraft ihres Geiſtes und ihres Willens mehr oder minder erfolgreich betheiligt haben: ſo iſt der Anſtoß zu ihr doch zuerſt von Einem ausgegangen, in deſſen Seele ihr Grundgedanke, wie mit gleicher Macht und Klarheit in keinem Andern, lebendig war.

14.

Dieſer Eine iſt Martin Luther. Von ihm haben eingeſtändlicher Weiſe die übrigen Reformatoren, auch diejenigen, welche nachher zu einem Theil ſeiner Lehre in Gegenſatz traten, für den durch ihre Geſammtthat wiedererweckten Grundgedanken den Ausdruck überkommen, welcher zum Loſungsworte der Reformation geworden iſt und gemeiniglich, auch dies nicht mit Unrecht, ſchlechthin als Ausdruck für das ſachliche Princip ihrer Lehre zu gelten pflegt. (b)

15.

Der hier gemeinte Ausdruck ist: Gerechtigkeit oder Rechtfertigung allein aus dem Glauben. Er ist nicht von Luther neu erfunden worden; er ist, aus den Schriften des Apostels Paulus, der in ihn zuerst seine Auffassung des christlichen Grundgedankens hineingelegt hatte, von ihm nur aufgenommen, aber sowohl von ihm selbst, als von seinen Genossen und Nachfolgern in einer Weise angewandt worden, die das volle Gepräge der Eigenthümlichkeit trägt, welche die That der Reformation, zufolge ihrer geschichtlichen Stellung, von den Thaten der ersten Verkündiger des Christenthums unterscheidet.

16.

Der Begriff der Gerechtigkeit, welche allein durch den Glauben erworben wird, obgleich durch Aneignung auch der übrigen Reformatoren seinem allgemeinen Inhalt nach zu einem Gesammtbesitzthum des theologischen Bewußtseins aller evangelischen Kirchenpartheien geworden, ist doch von Luther persönlich durch folgerechte organische Entwickelung, wenn auch nicht in wissenschaftlicher Form, zu einem Lehrgebäude ausgebildet worden, welches nicht mit gleicher Vollständigkeit in die zu ausführlichen Systemen entwickelten Bekenntnisse dieser Partheien übergegangen ist, nicht einmal in das Bekenntniß derjenigen Parthei, die sich selbst nach Luther zu nennen pflegt.

17.

So offen dieses Lehrgebäude in Luthers ausführlichen, allverbreiteten Schriften zu Tage liegt, so ist nichtsdestoweniger sein eigentlicher Zusammenhang bis auf diese Stunde der evangelischen Theologie fremd geblieben und auch nicht geschichtlich von ihr erkannt worden. Es ist ihr aber die Erkenntniß dieses Zusammenhangs unentbehrlich, wenn sie in der Weise, wie es ihre Bestimmung mit sich bringt (11), durch historische Ergründung der Gegensätze, die sich in ihrer eigenen Mitte hervorgethan haben, zum Bewußtsein der Aufgaben gelangen will, die sie dann durch speculative Entwickelung zu lösen hat.

18.

Seinen Mittelpunkt hat dieser Zusammenhang in der Lehre von der Person und dem Werke Christi, und unter den Sätzen dieser Lehre sind diejenigen zu suchen, welche, bekämpft von Gegnern, und von den Anhängern Luthers nur in Abtrennung von dem

den Strebungen ihren Charakter und ihre Richtung bestimmt, und aus ihm vorzüglich erklärt sich das herrschende Mißtrauen gegen jedes neu hervortretende Unternehmen einer derartigen Erklärung des kirchlichen Lehrbegriffs, welche sich zum Supernaturalismus in einen ausdrücklichen Gegensatz stellt. Man hält sich seit dem Scheitern jenes immerhin großartigen Versuchs der Hegelschen Philosophie, die Grundlehren des kirchlichen Christenthums in einer Weise zu deuten, nach welcher sie unmittelbar mit den höchsten Wahrheiten der philosophischen Speculation zusammentreffen und nur als deren populärer, vorstellungsmäßiger Ausdruck erscheinen würden, aufs Neue versichert, daß jeder Versuch, diese Lehren einem Zusammenhange philosophischer Erkenntniß einzuverleiben, welcher die Gesetze des außertheologischen Erkenntnißgebietes als unbedingt gültig auch für das theologische anerkennt, in gleicher Weise scheitern müsse. Hier sollte jedoch die Eigenthümlichkeit der Gründe nicht unerwogen bleiben, die jenen Versuch des speculativen Rationalismus als unverträglich nicht etwa nur mit den Lehren der kirchlichen Theologie, sondern allerdings auch mit dem Inhalt des ächten biblischen Christenthums und jedes unbefangenen, gesund religiösen Bewußtseins erscheinen lassen. Es ist keineswegs der unmittelbare Gegensatz gegen den kirchlichen Supernaturalismus, — diesem haben vielmehr einige der angesehensten theologischen Vertreter des Hegelschen Systemes auf sehr zuvorkommende Weise die Hand geboten, — es ist ganz im Gegentheil der Gegensatz gegen dasjenige Element, welches, richtig verstanden, seinerseits den entschiedensten Gegensatz gegen den Supernaturalismus mit sich bringt, gegen das Element der religiösen Erlebniß und Erfahrung, was die Bekämpfung jener Denkweise mit Recht zu einem Hauptgeschäft der gegenwärtigen Theologie hat werden lassen. Es ist das Trachten, allen reicheren Inhalt des Gefühls und der Anschauung in der Einfachheit des reinen Gedankens aufzuzehren, und die „absolute Idee" einer Vernunft, die nur sich selbst zum Inhalt hat, auf den Thron der Gottheit zu erheben. Wird diese Ansicht folgerecht durchgeführt, so sinkt vor ihr der Inhalt der natürlichen Erfahrung, insofern er über die abstracten Schemen der allgemeinen Vernunftkategorien hinausgeht, ganz eben so als etwas im vermeintlich höheren, esoterischen Sinne der Speculation Unwahres und Unwirkliches zusammen, wie jeder specifische Inhalt der Religion oder religiösen Erfahrung als solcher, insofern nämlich auch in ihm,

über den Inhalt des reinen Denkens hinaus, noch ein Mehreres als sich kund gebend und zur Offenbarung kommend vorausgesetzt wird. Solcher Denkweise ist es daher ein Leichtes, wenn es sonst ihr Interesse oder das Interesse der von ihr verheißenen Einigung des Wissens mit dem Glauben mit sich bringt, auch die Gesetze der Natur und der natürlichen Empirie jenen kirchlichen Formeln zum Opfer zu bringen, mit deren Aneignung sie jene Einigung zu vollziehen sich so gern das Ansehen geben mag. Dem ächt religiösen Erfahrungsstandpunkte dagegen, welcher zugleich auch der allein in Wahrheit philosophische ist, gelten die eben bezeichneten Gesetze darum als ein Heiliges, weil sie die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt bedingen, so daß ohne sie und ohne die Voraussetzung ihrer für alle Sphären menschlicher Erfahrungserkenntniß schlechthin unverletzlichen Geltung eben so wenig von einer religiösen Erfahrung, einer solchen nämlich, die in Wahrheit diesen Namen verdient, wie von außerreligiöser, die Rede würde sein können.

Daß eine theologische Erkenntniß, welche das ächte Einigungsprincip der evangelischen Kirche, die Macht wissenschaftlicher Ueberwindung der Gegensätze enthält, in welche die Bekenntnisse dieser Kirche auseinandergetreten sind, — daß eine solche Erkenntniß die gründliche Auflösung aller supernaturalistischen Elemente unserer bisherigen Kirchenlehre nothwendiger Weise in sich schließt: diese Ueberzeugung hat sich, wie ich glaube, deutlich genug in den „Reden über die Zukunft der Kirche" kund gegeben. Die Wiederaufnahme der Studien über die Theologie des Reformationszeitalters und namentlich Luthers, die mich schon früher beschäftigten, hat mich seitdem zu einer näheren Erkenntniß des Punktes geführt, an welchem die Entwickelung des kirchlichen Lehrbegriffs zu jener Zeit, nicht blos durch Zufall, nach zwei entgegengesetzten Richtungen auseinandergegangen ist. Ich habe demzufolge der gegenwärtigen Schrift das Ziel gestellt, durch Nachweisung dieses Punktes darzuthun, wie jene Spaltung das nothwendige und unvermeidliche Ergebniß des supernaturalistischen Standpunktes war, welchen die kirchliche Christologie bis jetzt eingenommen hat, und wie demnach ihre Ausgleichung wissenschaftlich nur dann zu erwarten ist, wenn man sich entschließt, endlich mit klarer Entschiedenheit diesen Standpunkt aufzugeben, über den uns ohnehin das Gesammtbewußtsein unsers Zeitalters gebieterisch hinausdrängt, und den wir nur mit Darangabe der höhern Wahrhaftig-

entſcheidende Moment dieſer Deduction ruht weſentlich in dem Gehalt und Charakter der perſönlichen Lehre Luthers. Nur die Mißkennung dieſes Gehalts und ſeine Verwechſelung mit dem Inhalt des dogmatiſchen Syſtemes, welches ſich nach Luther zu nennen pflegt, hat es verhindert, daß man bis jetzt den eigentlichen Sitz des dogmatiſchen Gegenſatzes der beiderſeitigen Bekenntnißlehren nicht deutlich hat erkennen, und alſo auch den allein Erfolg verſprechenden Weg zur Ausgleichung dieſes ſo tief wurzelnden, ſo eng mit der geſammten Denkweiſe jener Zeit und aller frühern Zeiten verzweigten Gegenſatzes nicht mit ſelbſtbewußter Entſchiedenheit einſchlagen können. — Daß mit dieſer geſchichtlichen Deduction das wiſſenſchaftliche Werk ſolcher Ausgleichung nur erſt begonnen, nicht ſchon vollendet iſt: davon kann Niemand vollſtändiger, als ich ſelbſt, überzeugt ſein.

1.

Das Wesen der kirchlichen Reformation besteht in einer Selbstbesinnung des Geistes der Christenheit, wodurch der Grundgedanke des Christenthums aus einer vorangegangenen Verdunkelung ans Licht gezogen, und der Fortgang organischer Entwickelung innerhalb des Christenthums, welcher durch jene Verdunkelung ins Stocken gerathen war, wiederum ermöglicht worden ist.

2.

Die That der Reformation, obgleich in ihrer geschichtlichen Erscheinung zusammengesetzt aus einer Vielheit von Thaten nicht blos eines und desselben, sondern verschiedener Urheber, wird doch mit Recht als eine und dieselbe angesehen, insofern jener Grundgedanke nur einer, und insofern er durch diese seine Wiedererweckung aufs Neue nicht blos in das Bewußtsein Einzelner, sondern in das Gesammtbewußtsein der Christenheit zurückgerufen worden ist.

3.

Auf entsprechende Weise wird auch das Werk der Reformation, ungeachtet der Spaltung der besondern kirchlichen Vereine, die zunächst aus ihr hervorgegangen sind, doch mit Recht als eines und dasselbe angesehen. Denn als Werk der Reformation kann nach der Wahrheit ihres Begriffs nur der Inbegriff der Fortschritte bezeichnet werden, welche sich aus der durch sie erfolgten Erneuerung des christlichen Grundgedankens in der geschichtlichen Entwickelung des Christenthums ergeben haben. Wie aber diese Entwickelung in sich selbst ein organisches Ganze bildet, so wird sich auch die Gesammtheit derjenigen Momente dieser Entwickelung, die von einem bestimmten Punkte ausgegangen sind, als ein von dem Gedanken, der an diesem Punkte aufgetaucht ist, beseeltes Ganze betrachten lassen.

4.

Für das Werk der Reformation, insofern es in der angegebenen Weise als ein Ganzes angesehen wird, ist der Name der

entscheidende Moment dieser Deduction ruht wesentlich in dem Gehalt und Charakter der persönlichen Lehre Luthers. Nur die Mißkennung dieses Gehalts und seine Verwechselung mit dem Inhalt des dogmatischen Systemes, welches sich nach Luther zu nennen pflegt, hat es verhindert, daß man bis jetzt den eigentlichen Sitz des dogmatischen Gegensatzes der beiderseitigen Bekenntnißlehren nicht deutlich hat erkennen, und also auch den allein Erfolg versprechenden Weg zur Ausgleichung dieses so tief wurzelnden, so eng mit der gesammten Denkweise jener Zeit und aller frühern Zeiten verzweigten Gegensatzes nicht mit selbstbewußter Entschiedenheit einschlagen können. — Daß mit dieser geschichtlichen Deduction das wissenschaftliche Werk solcher Ausgleichung nur erst begonnen, nicht schon vollendet ist: davon kann Niemand vollständiger, als ich selbst, überzeugt sein.

1.

Das Wesen der kirchlichen Reformation besteht in einer Selbstbesinnung des Geistes der Christenheit, wodurch der Grundgedanke des Christenthums aus einer vorangegangenen Verdunkelung ans Licht gezogen, und der Fortgang organischer Entwickelung innerhalb des Christenthums, welcher durch jene Verdunkelung ins Stocken gerathen war, wiederum ermöglicht worden ist.

2.

Die That der Reformation, obgleich in ihrer geschichtlichen Erscheinung zusammengesetzt aus einer Vielheit von Thaten nicht blos eines und desselben, sondern verschiedener Urheber, wird doch mit Recht als eine und dieselbe angesehen, insofern jener Grundgedanke nur einer, und insofern er durch diese seine Wiedererweckung aufs Neue nicht blos in das Bewußtsein Einzelner, sondern in das Gesammtbewußtsein der Christenheit zurückgerufen worden ist.

3.

Auf entsprechende Weise wird auch das Werk der Reformation, ungeachtet der Spaltung der besondern kirchlichen Vereine, die zunächst aus ihr hervorgegangen sind, doch mit Recht als eines und dasselbe angesehen. Denn als Werk der Reformation kann nach der Wahrheit ihres Begriffs nur der Inbegriff der Fortschritte bezeichnet werden, welche sich aus der durch sie erfolgten Erneuerung des christlichen Grundgedankens in der geschichtlichen Entwickelung des Christenthums ergeben haben. Wie aber diese Entwickelung in sich selbst ein organisches Ganze bildet, so wird sich auch die Gesammtheit derjenigen Momente dieser Entwickelung, die von einem bestimmten Punkte ausgegangen sind, als ein von dem Gedanken, der an diesem Punkte aufgetaucht ist, beseeltes Ganze betrachten lassen.

4.

Für das Werk der Reformation, insofern es in der angegebenen Weise als ein Ganzes angesehen wird, ist der Name der

wird er eben hiemit theilhaftig des Reiches Gottes, welches durch die in Chriſto vollzogene Offenbarung, Verſöhnung und Erlöſung wiederhergeſtellt worden iſt. Das Weſen des Reiches Gottes iſt durch Glaube und Liebe ſein inneres Leben geworden (vergl. Luc. 17, 20. 21; Röm. 14, 17), und durchdringt je mehr und mehr ſeinen ganzen Menſchen nach Geiſt und Leib und verklärt ihn in das Bild Chriſti, welcher das Reich Gottes zu dem Zweck in ſeiner Perſon herniedergebracht hat, daß er der πρωτότοκος πολλῶν ἀδελφῶν werde. Welche aber Glieder an ihm dem Haupte geworden ſind, die wird er, wenn ihre σάρξ durch den Tod abgeſtreift worden, zu ſich in den Himmel ziehen, wohin er aus dem Tode den Seinigen vorangegangen iſt, und dann wird ihr hienieden in Gott verborgenes Leben offenbar werden, ihre innere Verklärung wird ſich auch äußerlich vollenden, und ſie werden mit ihm leben in unvergänglicher Seligkeit.

Die römiſche Kirche verfolgte nach Vorgang der occidentaliſchen Väter das ſittliche Moment, wiewohl, weil einſeitig, in geſetzlicher Weiſe; ſie ſetzte ſich's zur Aufgabe, die Völker unter den Gehorſam Chriſti zu beugen. Die evangeliſche Kirche aber drang heilend bis an den Nerv religiöſen Bewußtſeyns, indem ſie den erſchrockenen Gewiſſen Friede verkündigte durch die freie Gnade der Verſöhnung. Der Zukunft iſt es nun vorbehalten, den Gewinn der ganzen bisherigen Entwicklung zuſammenfaſſend, auf Grund der Erneuerung im Gemüth das ganze innere und äußere Leben gleichmäßig mit dem Geiſte der Liebe Chriſti zu durchdringen. (Aehnlich Ullmann in ſeiner trefflichen Abhandlung „über den unterſcheidenden Charakter des Chriſtenthums“ ꝛc. ꝛc. vergl. Studien und Kritiken 1845. 1. Heft.)

Die

Chriſtologie Luthers

und

die chriſtologiſche Aufgabe der evangeliſchen Theologie.

Zur

dogmatiſchen Begründung der evangeliſchen Union.

Von

Ch. H. Weiße,

Doctor der Theologie und ordentlichem Profeſſor der Philoſophie an der Univerſität zu Leipzig.

Leipzig,
Dyk'ſche Buchhandlung.
1852.

Die gegenwärtige Schrift ist dem größern Theile ihres historischen Inhalts nach eine Ueberarbeitung des Stoffs meiner im Jahre 1845 in lateinischer Sprache herausgegebenen Abhandlung: Martinus Lutherus quid de consilio mortis et resurrectionis Jesu Christi senserit. Der Wunsch der Verlagshandlung, diese Abhandlung in einer deutschen Bearbeitung zu erhalten, gab dazu den äußern Anlaß, dem zu folgen ich mich um so leichter entschloß, je mehr ich, bei dem jetzt gewöhnlichen Schicksal akademischer Dissertationen, dem auch jene Schrift nicht entgangen war, die darauf gewandte Arbeit bisher für so gut als verloren hatte achten müssen. Da ich indeß zugleich bemerkt hatte, wie unklar auch die Wenigen, welche derselben einige Beachtung gewidmet hatten, über die Absicht und Gesinnung, die sie dabei voraussetzen sollten, geblieben waren: so mochte ich mich der erneuten Arbeit nicht unterziehen, ohne den Zweck und das Ziel dieser geschichtlichen Erörterung, welches dort bei der ganz nur historischen Haltung jener Schrift unausgesprochen im Hintergrunde geruht hatte, ausdrücklich zur Darstellung zu bringen. So ist denn die Arbeit in dieser erneuten Gestalt eine ganz andere, und, ungeachtet der Beseitigung einiger Theile ihres gelehrten Apparates, eine beträchtlich umfangreichere geworden. Sie schließt sich nunmehr als ein ergänzendes Seitenstück den „Reden über die Zukunft der evangelischen Kirche" (Leipz. 1849) an, deren Inhalt durch sie nach einer seiner Seiten eine weitere Ausführung erhält, welche, wie ich hoffe, wesentlich zu seiner Vervollständigung dienen wird, während umgekehrt der aus wohlerwogener Absicht in die knappste Enge einer streng wissenschaftlichen Darlegung zusammengedrängte Inhalt der gegenwärtigen Schrift in mehrfacher Be-

ziehung die Erläuterung in Anspruch nimmt, welche die in freierer Form über nahe verwandte Gegenstände sich ergehenden Reden dafür darbieten.

Die Wirkung, welche den eben genannten „Reden" in öffentlicher Besprechung derselben bei ihrem Erscheinen fast allgemein, von Gegnern, wie von Freunden, in Aussicht gestellt worden war, ist bis jetzt, so viel ich habe bemerken können, ausgeblieben. Das außertheologische Publicum hat von ihnen nur wenig Notiz genommen, und das theologische hat sie, sobald es gewahr geworden ist, wie sehr durch ihren Gedankengang die jetzt beliebten und ausgetretenen Wege des theologischen Hinschlenderns gekreuzt werden, nach flüchtigem Anstaunen bei Seite gelegt. Wahrscheinlich steht auch der gegenwärtigen Schrift, für die nächste Zeit wenigstens, ein ähnliches Schicksal bevor. Dies darf mich jedoch nicht abhalten, dem Bewußtsein gemäß zu handeln, welches mir sagt, daß die Sache, deren Vertretung diese beiden Schriften gewidmet sind, eine gute, und daß an ihrer richtigen Erkenntniß mehr gelegen ist, als diejenigen eingestehen wollen, die sich durch Anregung derselben, sei es nach welcher Seite es wolle, auf eine ihnen unbequeme Weise in ihrem Treiben gestört finden. — Ich weiß mich entfernt von der Ueberschätzung des theoretischen Momentes der Religion, welche einige sonst nicht eben übelwollende Beurtheiler, ungeachtet der ausdrücklich darüber abgegebenen Erklärung (S. 180), in den „Reden" haben finden wollen; und eben so fern weiß ich mich von einer Unterschätzung dessen, was die evangelische Theologie dieser jüngsten Zeit seit Schleiermacher für die Wiederherstellung eines christlichen Lehrgebäudes, das auf ächter Glaubenserfahrung ruht, bereits geleistet hat und zu leisten fortfährt. Aber schon der Umstand, daß man diese Restauration der Theologie fort und fort von ihr selbst in einer Weise muß rühmen und preisen hören, wie solches nicht leicht in einer Wissenschaft zu geschehen pflegt, die sich wirklich eines tüchtigen Fortschritts und einer gesunden Blüthe nicht blos im Einzelnen, sondern auch im Großen und Ganzen erfreut, ist ganz geeignet, den aufmerksamern Beobachter zum Nachdenken aufzufordern, ob denn die Klage so ganz unbegründet ist, welche vor einiger Zeit einer der würdigsten Vertreter eben dieser Theologie vernehmen ließ*): „schon seit Jahren scheine innerhalb ihrer höhern Regionen eine unerfreuliche Stol-

*) Rich. Rothe in der Vorrede zu seiner „Theologischen Ethik."

kung eingetreten zu sein, bei aller Lebhaftigkeit der Discussion und aller Unruhe der literarischen Betriebsamkeit." Wenn Etwas dienen kann, dieser Klage Gewicht zu ertheilen, so ist es die Wahrnehmung von dem Unvermögen dieser restaurirten Theologie, welches sich gerade in der jüngsten Zeit auf so niederschlagende Weise herausgestellt hat, die kirchliche Einigung der bisher getrennten evangelischen Confessionen mit dem Nachdruck zu unterstützen und zu fördern, wie man es von ihr zu erwarten berechtigt war. Wer einige Kenntniß hat von der theologischen Literatur der Gegenwart und der nächsten Vergangenheit, der weiß, daß es bei der Mehrzahl ihrer Vertreter nicht Mangel an geneigter Gesinnung für das Werk dieser Einigung ist, was sie nicht dazu kommen läßt, demselben eine kräftigere Stütze zu sein; und wer über den Stand der religiösen Meinungen und Ueberzeugungen im deutschen Volke nicht in Täuschung befangen ist, der kann nicht zweifeln, daß mit wenigen Ausnahmen dort dieses Werk den günstigsten Boden findet, und daß bei der überwiegenden Mehrzahl dieses Volkes kaum etwas anderes demselben entgegensteht, als höchstens jene Trägheit und Gleichgültigkeit in Dingen der Religion, die jetzt der confessionelle Particularismus so geschickt für seine Interessen zu benutzen weiß. Eben darum jedoch, weil diesem Particularismus die ganze Macht des trägen Conservatismus und der ausdrücklich nur das Alte wollenden Reaction zur Seite steht, — im gegenwärtigen Augenblick die vorwiegende, auf kirchlich religiösem Gebiet eben so, wie auf dem politischen, — eben darum bedarf der Gedanke der Union, wenn er erstarken und durchdringen soll, noch einer andern und kräftigern Hülfe, als er von einer Gesinnung zu erwarten hat, welche zuletzt auch nichts anderes, als eben nur Gleichgültigkeit gegen die bestehenden Abweichungen der Bekenntnisse, oder im besten Falle die Einsicht in die verhältnißmäßige Geringfügigkeit derselben, den ungleich wichtigeren Punkten der bestehenden Glaubensgemeinschaft gegenüber, zu bieten vermag. Eine solche Hülfe aber, woher sollte sie dem Unionswerke kommen, wenn nicht von der Wissenschaft, welche die bestehenden Differenzen überwindet, indem sie sich in den Besitz von Principien setzt, die eine Lösung der vorhandenen, auf dem Standpunkt, wo die Differenzen entstanden sind, unlösbaren Widersprüche möglich machen?

Daß diese Aufgabe, die Aufgabe, durch Begründung eines Lehrgebäudes, in welchem die principiellen Gegensätze der Theologie des Refor-

mationszeitalters auf eben so principielle Weise geeinigt sind, den Gedanken der Union zur Wahrheit zu machen, unserer gegenwärtigen evangelischen Theologie gestellt ist: wer möchte das Bewußtsein hierüber der nicht geringen Anzahl ihrer einsichtigen und geistvollen Vertreter absprechen? Bekennen sich ja doch unter diesen Vertretern ausdrücklich selbst solche dazu, welche für den Augenblick nur das Aufrechthalten der confessionellen Eigenthümlichkeiten und ihre weitere Ausbildung, an deren Möglichkeit ihnen, wie es scheint, kein Zweifel beikommt, an der Zeit glauben. Ich meinerseits gestehe nun freilich nicht zu begreifen, welches andere Zeichen dafür, daß zur wissenschaftlichen Ausgleichung und Ueberwindung der bestehenden Gegensätze die Zeit gekommen ist, annoch erwartet werden könne, wenn man solches Zeichen nicht eben in dem erwachten Bewußtsein dieser Aufgabe finden will. Ich kann daher nicht umhin, gerade dies als das unzweifelhafteste Symptom der eingetretenen Stockung anzusehen, daß man mit diesem Bewußtsein und trotz desselben nichtsdestoweniger so leichten Herzens sich bei dem Zustand der Dinge, wie er nun eben ist, beruhigt. Frage ich nach den Ursachen und Gründen dieser Stockung, so erscheinen mir dieselben eben so wenig zweifelhaft, wie die Stelle des theologischen Lehrbegriffs, an welcher der eigentliche Sitz derselben zu suchen ist. Die Ueberzeugung von der Beschaffenheit jener Gründe und Ursachen hat auf die Form meiner letzten, vorhin erwähnten Schrift, die Ueberzeugung von dem Sitz der theologischen Stockung auf den Inhalt der gegenwärtigen bestimmend eingewirkt. Ich richtete die Reden über die Zukunft unserer evangelischen Kirche an die Gesammtheit derjenigen Glieder unserer deutschen Nation, die ich als Träger der eigenthümlichen Elemente jener höheren, in Kunst und Wissenschaft gipfelnden Geistesbildung betrachte, in welcher während dieser jüngsten Zeit dieses Volk allen andern Völkern vorgeleuchtet hat; weil ich zu sehen glaubte, daß die Stockung unserer theologischen Arbeit in einem noch nicht überwundenen Mißverhältnisse zu dem Geist und den Principien dieser Bildung ihren Grund hat, und daß nur von dieser Seite her, die sich freilich zu diesem Behufe zuvor noch ganz anders, als es bisher der Fall war, mit dem Lebenselemente des Christenthums durchdrungen haben muß, die endliche Ueberwindung derselben zu erwarten steht. Ich that dies, nicht ohne ein deutliches Bewußtsein darüber, daß ein solches Publicum, wie ich mir

dasjenige denken mußte, an das ich jene Reden richtete, im gegenwärtigen Augenblick eigentlich noch nicht vorhanden ist; eben in Folge der Spannung nicht, die zwischen den Elementen der theologischen und der allgemein geistigen Bildung fortbesteht und die Träger der letzteren von der Beschäftigung mit theologischen Fragen und Interessen entfernt hält, auch wenn sie übrigens noch nicht, was leider nur bei Allzuvielen der Fall ist, der Religion und dem Christenthum an sich selbst entfremdet sind. Indeß, da nach meiner Ueberzeugung alle Hoffnung einer gedeihlichen Zukunft unserer deutsch evangelischen Kirche an der Aussicht hängt, daß dereinst, zugleich mit einer Theologie, die in allen Beziehungen sich jeder andern Wissenschaft und Geistesbildung als ebenbürtig zur Seite stellt, sich auch ein Publicum bilden wird, welches im Sinne dieser Bildung nicht minder, wie im Interesse ächter Religion an dem Inhalte der Theologie einen gleich lebendigen und gleich thätigen Antheil nimmt, wie an dem Inhalt anderer Wissenschaften: so hielt ich es nicht für unangemessen, die Bestimmung jener Betrachtungen ausdrücklich für ein solches Publicum, welches unsere dermalige Theologie sich erst durch ihre eigene Umgestaltung erwerben muß, sogleich durch die von vorn herein genommene Wendung anzudeuten. — Meine gegenwärtige Schrift wendet sich ausdrücklich an die Theologen; aber sie behandelt dasjenige Thema, von dem ein sehr allgemeines Gefühl der gegenwärtigen Theologie sagt, daß es der Sitz aller ihrer eigentlichen Lebensfragen ist, und namentlich derjenigen, welche über ihr Verhältniß zur außertheologischen Welt- und Zeitbildung, über Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer derartigen Einigung mit derselben, wie ich sie meiner Ueberzeugung gemäß als Lebensbedingung für die Zukunft unserer evangelischen Kirche bezeichnen muß, die letzte Entscheidung enthält.

Der große Gedanke, den unter dem evangelischen Theile des deutschen Volkes zu hellem Bewußtsein entzündet und dadurch jenen Umschwung der theologischen Erkenntniß herbeigeführt zu haben, dessen unsere Theologie an sich selbst mit gutem Recht, wenn auch hin und wieder mit etwas voreiliger Selbstzufriedenheit sich zu rühmen pflegt, die unvergeßliche That Schleiermachers ist, der Gedanke, die Religion in allen ihren anthropologischen und geschichtlichen Gestalten als ein eigenthümliches Gebiet der Erfahrung zu behandeln, und auf die Voraussetzung einer durchgängigen, den allgemeinen Gesetzen der Natur und der mensch-

lichen Erkenntniß entsprechenden Gesetzmäßigkeit dieser Erfahrung die Theologie als durchaus empirische, oder genauer, speculativ-empirische Wissenschaft zu begründen, — dieser Gedanke ist in allen bisherigen Versuchen seiner Durchführung noch stets an dem einen Punkte gescheitert: an der Lehre von der Person und dem Werke des historischen Christus. Bereits Schleiermacher, so wenig er sich auch in diesem Punkte, wie gleicherweise in allen andern, von den hergebrachten Satzungen und Formeln der Kirchenlehre beengen ließ, war in diesem Theile seiner Arbeit keineswegs glücklich. Es ist hier der theologischen Forschung die Aufgabe gestellt, den erhabenen Sinn der Lehre, die man vergebens aus den Urkunden der göttlichen Offenbarung herauszuwerfen, vergebens als ein Truggespinnst der kirchlichen Speculation zu deuten gesucht hat, von der Menschwerdung des ewigen Sohnes der Gottheit und von seinen Erlösungsthaten, in einer Weise auszulegen, wodurch dieser Sinn in allen seinen Momenten aus einer kalten dogmatischen Formel zum Inhalt einer lebendigen und lebenswarmen religiösen Erfahrung erhoben wird. Soll dieses Ziel erreicht werden, so ist dazu die unumgängliche Bedingung diese, daß dem Dogma alle Elemente jenes Supernaturalismus abgestreift werden, in welchem sich die Kirchenlehre von dem Bildungskreise ihres Ursprungs her, dem solcher Supernaturalismus die natürliche Lebensatmosphäre gewesen war, bis jetzt bewegt hatte. Denn religiöse Erfahrung und supernaturalistisches Fürwahrhalten, oder genauer, ein Bewußtsein, welches sich auf jene Erfahrung begründet, und ein Bewußtsein, welches sich mit diesem Fürwahrhalten erfüllt, sind schlechterdings unverträgliche, widersprechende Elemente. Gegenstand lebendiger, dem Geiste sich durch des Geistes eigenes, unmittelbares Zeugniß beglaubigender Erfahrung kann nur sein, was sich den Gesetzen der Natur, der Natur überhaupt und der geistigen Natur insbesondere, einfügt, und im Bereich dieser Gesetze, die in sich selbst ein schlechthin untrennbares Ganze ausmachen, und, obwohl vielgestaltig und elastisch je nach der Verschiedenheit der Gebiete des Lebens und des Erkennens, auf die sie Anwendung leiden, doch nicht durch diese Verschiedenheit in einen Kampf und Widerspruch mit sich selbst gesetzt werden können, an den Geist herangebracht wird. Dieser Forderung hat Schleiermacher seinerseits sich auch nie entschlagen. Er hat mit Bewußtsein und Absicht dem Supernaturalismus nicht das geringste Zugeständniß gemacht, während seine Nachfolger zum Theil schon jetzt

dahin gelangt sind, sich der Zugeständnisse, die sie ihm in fortwährend erhöhtem Maaße entgegenbringen, sogar ausdrücklich zu rühmen. Dennoch ist es seiner Lehre von Christus, während sie auf der einen Seite die unmittelbare Anknüpfung an den Begriff des dreieinigen Gottes aufgiebt, ohne welche der tiefe Sinn der biblischen Christologie ein für allemal nicht zu erschöpfen ist, nach der andern nicht gelungen, den historischen Christus in der Weise, wie wir es zu fordern von Schleiermacher selbst gelernt haben, zum Gegenstande einer gediegenen, geschichtlich-religiösen Anschauung, zum Inhalt einer wahrhaft lebendigen und für ächte religiöse Speculation vollkommen durchdringlichen religiösen Erfahrung zu machen. Was aber dem Meister jener Schule der neuern Theologie nicht gelungen ist, davon haben sich seine Nachfolger, bei manchen nicht erfolglosen Einblicken in die Beschaffenheit der Aufgabe und ihres großen Gegenstandes im Einzelnen, doch im Großen und Ganzen in demselben Maaße weiter entfernt, in welchem sie des Grundprincips der Schule, der unvergänglichen Errungenschaft des Meisters uneingedenk geblieben sind, nämlich des Bewußtseins der Aufgabe einer durchgängigen Zurückführung des Dogma auf Erfahrung, und einer eben so durchgängigen Auflösung seiner supernaturalistischen Elemente in naturgemäße und speculativ erkennbare; oder auch wohl diese Aufgabe ausdrücklich verläugnet haben.

Der noch immer in unserer gegenwärtigen Theologie so verbreitet gebliebenen Meinung, daß der Gehalt der Lehren von der Menschwerdung Gottes in Christus und von der Erlösung keine andere Durchführung zulasse, als nur eine supernaturalistische, gereicht ohne Zweifel der Umstand zum Vorschub, daß sie auf einen doppelten Gegner hinweisen kann, von welchem diese Lehren zwar zu allen Zeiten bedroht worden sind, aber in der unsrigen mehr noch als in irgend einer frühern bedroht werden: auf den gemeinen und auf den speculativen Rationalismus. Von diesen zwei Gegnern ist der letztere in unsern Tagen ausdrücklich in dem Gewand jener Lehren aufgetreten, deren Gehalt zu unterhöhlen oder in einen leeren Begriffsschematismus zu verflüchtigen er nicht ohne Grund von den gläubigen Bekennern des biblischen und des kirchlichen Christenthums bezüchtigt wird. Der Kampf mit ihm ganz besonders, und mehr noch, als der schon seit längerer Zeit als abgethan betrachtete Kampf mit dem gemeinen Rationalismus, hat den in der gegenwärtigen Theologie vorwalten-

den Strebungen ihren Charakter und ihre Richtung bestimmt, und aus ihm vorzüglich erklärt sich das herrschende Mißtrauen gegen jedes neu hervortretende Unternehmen einer derartigen Erklärung des kirchlichen Lehrbegriffs, welche sich zum Supernaturalismus in einen ausdrücklichen Gegensatz stellt. Man hält sich seit dem Scheitern jenes immerhin großartigen Versuchs der Hegelschen Philosophie, die Grundlehren des kirchlichen Christenthums in einer Weise zu deuten, nach welcher sie unmittelbar mit den höchsten Wahrheiten der philosophischen Speculation zusammentreffen und nur als deren populärer, vorstellungsmäßiger Ausdruck erscheinen würden, aufs Neue versichert, daß jeder Versuch, diese Lehren einem Zusammenhange philosophischer Erkenntniß einzuverleiben, welcher die Gesetze des außertheologischen Erkenntnißgebietes als unbedingt gültig auch für das theologische anerkennt, in gleicher Weise scheitern müsse. Hier sollte jedoch die Eigenthümlichkeit der Gründe nicht unerwogen bleiben, die jenen Versuch des speculativen Rationalismus als unverträglich nicht etwa nur mit den Lehren der kirchlichen Theologie, sondern allerdings auch mit dem Inhalt des ächten biblischen Christenthums und jedes unbefangenen, gesund religiösen Bewußtseins erscheinen lassen. Es ist keineswegs der unmittelbare Gegensatz gegen den kirchlichen Supernaturalismus, — diesem haben vielmehr einige der angesehensten theologischen Vertreter des Hegelschen Systemes auf sehr zuvorkommende Weise die Hand geboten, — es ist ganz im Gegentheil der Gegensatz gegen dasjenige Element, welches, richtig verstanden, seinerseits den entschiedensten Gegensatz gegen den Supernaturalismus mit sich bringt, gegen das Element der religiösen Erlebniß und Erfahrung, was die Bekämpfung jener Denkweise mit Recht zu einem Hauptgeschäft der gegenwärtigen Theologie hat werden lassen. Es ist das Trachten, allen reicheren Inhalt des Gefühls und der Anschauung in der Einfachheit des reinen Gedankens aufzuzehren, und die „absolute Idee" einer Vernunft, die nur sich selbst zum Inhalt hat, auf den Thron der Gottheit zu erheben. Wird diese Ansicht folgerecht durchgeführt, so sinkt vor ihr der Inhalt der natürlichen Erfahrung, insofern er über die abstracten Schemen der allgemeinen Vernunftkategorien hinausgeht, ganz eben so als etwas im vermeintlich höheren, esoterischen Sinne der Speculation Unwahres und Unwirkliches zusammen, wie jeder specifische Inhalt der Religion oder religiösen Erfahrung als solcher, insofern nämlich auch in ihm,

über den Inhalt des reinen Denkens hinaus, noch ein Mehreres als sich kund gebend und zur Offenbarung kommend vorausgesetzt wird. Solcher Denkweise ist es daher ein Leichtes, wenn es sonst ihr Interesse oder das Interesse der von ihr verheißenen Einigung des Wissens mit dem Glauben mit sich bringt, auch die Gesetze der Natur und der natürlichen Empirie jenen kirchlichen Formeln zum Opfer zu bringen, mit deren Aneignung sie jene Einigung zu vollziehen sich so gern das Ansehen geben mag. Dem ächt religiösen Erfahrungsstandpunkte dagegen, welcher zugleich auch der allein in Wahrheit philosophische ist, gelten die eben bezeichneten Gesetze darum als ein Heiliges, weil sie die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt bedingen, so daß ohne sie und ohne die Voraussetzung ihrer für alle Sphären menschlicher Erfahrungserkenntniß schlechthin unverletzlichen Geltung eben so wenig von einer religiösen Erfahrung, einer solchen nämlich, die in Wahrheit diesen Namen verdient, wie von außerreligiöser, die Rede würde sein können.

Daß eine theologische Erkenntniß, welche das ächte Einigungsprincip der evangelischen Kirche, die Macht wissenschaftlicher Ueberwindung der Gegensätze enthält, in welche die Bekenntnisse dieser Kirche auseinandergetreten sind, — daß eine solche Erkenntniß die gründliche Auflösung aller supernaturalistischen Elemente unserer bisherigen Kirchenlehre nothwendiger Weise in sich schließt: diese Ueberzeugung hat sich, wie ich glaube, deutlich genug in den „Reden über die Zukunft der Kirche" kund gegeben. Die Wiederaufnahme der Studien über die Theologie des Reformationszeitalters und namentlich Luthers, die mich schon früher beschäftigten, hat mich seitdem zu einer näheren Erkenntniß des Punktes geführt, an welchem die Entwickelung des kirchlichen Lehrbegriffs zu jener Zeit, nicht blos durch Zufall, nach zwei entgegengesetzten Richtungen auseinandergegangen ist. Ich habe demzufolge der gegenwärtigen Schrift das Ziel gestellt, durch Nachweisung dieses Punktes darzuthun, wie jene Spaltung das nothwendige und unvermeidliche Ergebniß des supernaturalistischen Standpunktes war, welchen die kirchliche Christologie bis jetzt eingenommen hat, und wie demnach ihre Ausgleichung wissenschaftlich nur dann zu erwarten ist, wenn man sich entschließt, endlich mit klarer Entschiedenheit diesen Standpunkt aufzugeben, über den uns ohnehin das Gesammtbewußtsein unsers Zeitalters gebieterisch hinausdrängt, und den wir nur mit Darangabe der höhern Wahrhaftig-

keit und Aufrichtigkeit gegen uns selbst noch behaupten können, deren Mangel, wie er sich seit einiger Zeit namentlich unter der jüngern theologischen Generation auf die bedenklichste Weise kund zu geben beginnt, uns auch die ächtesten, unserer Zeit so glücklich wieder eröffneten Quellen der religiösen Erfahrung und des religiösen Gemüthslebens zu vergiften droht. Es ist unserer deutschen Nation nun einmal nicht beschieden, in der sorglosen Weise, wie es andere Völker zu thun vermögen, — obwohl auch diese selten ohne Nachtheil der höhern Sittlichkeit, — die Sphäre des religiösen Bewußtseins abzuscheiden von der Sphäre des weltlichen Bewußtseins und weltlichen Thuns, und ein gänzlich getrenntes Leben in beiden Sphären zu führen. Ihr ist in den Geschicken der Welt die Aufgabe zu Theil geworden, durch angestrengte Geistesarbeit die Einigung dieser beiden Sphären, und eben damit auch die höhere Gestalt des christlich-kirchlichen Lebens herbeizuführen, in welcher die bisherigen Spaltungen ihre positive Ausgleichung finden sollen. Wagt sie es, sich dieser Aufgabe zu entziehen, unternimmt sie es wohl gar mit Absicht und Bewußtsein, das religiöse Leben, in dem Wahne, dasselbe so am bequemsten fördern und vor den Gefahren der Weltbildung sicher stellen zu können,*) in die engen, von der Vergangenheit aufgerichteten Formen eines satzungsmäßigen Kirchenthums einzupferchen: so wird die immer steigende Verdumpfung ihrer öffentlichen Zustände und das allmälige Erlöschen auch des geistigen Lebens in Kunst, Literatur und Wissenschaft, welches bisher unser Trost und unser Stolz geblieben ist, davon die unausbleibliche Folge sein.

Daß zu dem hier bezeichneten Zweck meiner Schrift der Kern ihres historischen Inhalts, die Darstellung der Lehre Luthers von der Person und dem Werke des Erlösers, nicht in dem richtigen Verhältniß stehe: diesen Vorwurf glaube ich nicht besorgen zu dürfen. Allerdings ist diese Lehre mit größerer Ausführlichkeit behandelt, als die andern Seiten des geschichtlichen Stoffes, die an sich selbst jenem Ziele eben so nahe zu stehen scheinen. Allein dieses ungleiche Verhältniß in der Behandlung

*) Hamann, in einem Briefe, wenn ich mich recht erinnere, an Jacobi, vergleicht in seiner sibyllinischen Weise ein derartiges Beginnen mit dem täppischen Zugreifen jenes Israeliten, der die fallende Bundeslade mit seinen Händen stützen wollte (2 Samuel. 6, 6), und weissagt ihm die entsprechende Strafe.

des geschichtlichen Stoffes würde sich, der Absicht meiner Schrift zufolge, in der Hauptsache ganz eben so haben gestalten müssen, auch wenn die Schrift nicht wirklich in ihrer ersten Gestalt nur der Darstellung eines Theils der christologischen Lehren Luthers gewidmet gewesen wäre. Denn eben nur diese Lehren waren es, über die mich meine Studien zu Ergebnissen geführt hatten, wesentlich abweichend von den über sie fast allerwärts verbreiteten Meinungen und Vorurtheilen, und eben so wesentlich eingreifend in die Stellung und Begründung des Gedankens, dessen Ausführung die Schrift in ihrer gegenwärtigen Gestalt gewidmet ist. Daß Luthers Glaubensanschauung zu ihrem substantiellen Inhalt einen durchaus idealen Begriff von Christus hat, der freilich nicht bewußter Weise durch ihn selbst von dem historischen Christus unterschieden wird, aber den wir davon unterscheiden müssen, wenn wir über den wahren Gehalt und Zusammenhang von Luthers Glauben eine klare Erkenntniß gewinnen wollen: dies durch gründliches Eingehen in alle dahin einschlagende Momente von Luthers Lehrbegriff zu erweisen, war nach der geschichtlichen Seite das Hauptgeschäft, dem die Darlegung dieses Gedankens sich zu unterziehen hatte. Sollte dieser Beweis gelungen sein, so mußten dann alle andern zur Sache gehörigen historischen Momente sich ganz von selbst, so wie sie dem wissenschaftlichen Bewußtsein unserer Zeit gegenwärtig sind, auch ohne daß es dazu einer erneuten Durchforschung bedurft hätte, sich zu jenem Ergebnisse in das Verhältniß stellen, wie jener Gedanke es zu seinem Inhalte hat. Der persönlichen Lehre Luthers gegenüber, dem christologischen Lehrbegriffe der Nachfolger Luthers, so wie auch jenem seiner reformirten Gegner, eine gleich ausführliche Abhandlung zu widmen, dies würde, bei dem Reichthum der vorhandenen Hülfsmittel zwar leicht, aber ein ganz unnöthiger Luxus der Darstellung gewesen sein, da über den einen so wenig, wie über den andern etwas wesentlich Neues oder Eigenthümliches zu berichten war. Und so glaube ich denn, auch ohne diese Weitläufigkeiten, für meine Schrift in der Gestalt, wie sie vorliegt, den Charakter in Anspruch nehmen zu können, den sie vermöge ihrer ersten Entstehung eben so, wie vermöge der nachfolgend ihr gegebenen Wendung hat erstreben müssen: den Charakter einer geschichtlichen Deduction der christologischen Sätze, in welchen sie den wissenschaftlichen Ausdruck für die dogmatische Einigung der beiden evangelischen Bekenntnisse gefunden hat. Denn das

entscheidende Moment dieser Deduction ruht wesentlich in dem Gehalt und Charakter der persönlichen Lehre Luthers. Nur die Mißkennung dieses Gehalts und seine Verwechselung mit dem Inhalt des dogmatischen Systemes, welches sich nach Luther zu nennen pflegt, hat es verhindert, daß man bis jetzt den eigentlichen Sitz des dogmatischen Gegensatzes der beiderseitigen Bekenntnißlehren nicht deutlich hat erkennen, und also auch den allein Erfolg versprechenden Weg zur Ausgleichung dieses so tief wurzelnden, so eng mit der gesammten Denkweise jener Zeit und aller frühern Zeiten verzweigten Gegensatzes nicht mit selbstbewußter Entschiedenheit einschlagen können. — Daß mit dieser geschichtlichen Deduction das wissenschaftliche Werk solcher Ausgleichung nur erst begonnen, nicht schon vollendet ist: davon kann Niemand vollständiger, als ich selbst, überzeugt sein.

1.

Das Wesen der kirchlichen Reformation besteht in einer Selbstbesinnung des Geistes der Christenheit, wodurch der Grundgedanke des Christenthums aus einer vorangegangenen Verdunkelung ans Licht gezogen, und der Fortgang organischer Entwickelung innerhalb des Christenthums, welcher durch jene Verdunkelung ins Stocken gerathen war, wiederum ermöglicht worden ist.

2.

Die That der Reformation, obgleich in ihrer geschichtlichen Erscheinung zusammengesetzt aus einer Vielheit von Thaten nicht blos eines und desselben, sondern verschiedener Urheber, wird doch mit Recht als eine und dieselbe angesehen, insofern jener Grundgedanke nur einer, und insofern er durch diese seine Wiedererweckung aufs Neue nicht blos in das Bewußtsein Einzelner, sondern in das Gesammtbewußtsein der Christenheit zurückgerufen worden ist.

3.

Auf entsprechende Weise wird auch das Werk der Reformation, ungeachtet der Spaltung der besondern kirchlichen Vereine, die zunächst aus ihr hervorgegangen sind, doch mit Recht als eines und dasselbe angesehen. Denn als Werk der Reformation kann nach der Wahrheit ihres Begriffs nur der Inbegriff der Fortschritte bezeichnet werden, welche sich aus der durch sie erfolgten Erneuerung des christlichen Grundgedankens in der geschichtlichen Entwickelung des Christenthums ergeben haben. Wie aber diese Entwickelung in sich selbst ein organisches Ganze bildet, so wird sich auch die Gesammtheit derjenigen Momente dieser Entwickelung, die von einem bestimmten Punkte ausgegangen sind, als ein von dem Gedanken, der an diesem Punkte aufgetaucht ist, beseeltes Ganze betrachten lassen.

4.

Für das Werk der Reformation, insofern es in der angegebenen Weise als ein Ganzes angesehen wird, ist der Name

evangelischen Kirche in Gebrauch gekommen. Da nämlich dieser Ausdruck nicht, wie andere ähnlich zusammengesetzte Ausdrücke, eine besondere, äußerlich zu Recht bestehende kirchliche Gemeinschaft innerhalb der allgemeinen christlichen Kirche bezeichnet, so kann er nur die Bestimmung haben, sie, diese allgemeine christliche Kirche selbst, in derjenigen Gestalt ihrer geschichtlichen Entwickelung zu bezeichnen, welche sie mittelst der durch die Reformation erwirkten Fortschritte gewonnen hat oder fernerhin gewinnen wird.

5.

Entsprechend diesem Begriffe der evangelischen Kirche kann unter evangelischer Theologie nur die wissenschaftliche Entwickelung des christlichen Lehrbegriffs überhaupt verstanden werden, insofern dieselbe durch die in der Reformation erfolgte Selbstbesinnung des Geistes der Christenheit und die darin enthaltene Erneuerung des christlichen Grundprincips bedingt ist und von dem Bewußtsein dieses Principes getragen wird.

6.

Wenn das Verhältniß der evangelischen Theologie zur evangelischen Kirche dem Verhältnisse der christlichen Theologie zur christlichen Kirche überhaupt entspricht: so ist es dagegen ein wesentlich anderes, als das Verhältniß, welches innerhalb einer besondern, in feste Satzungen eingeschlossenen kirchlichen Gemeinschaft zwischen der Gemeinschaft als solcher und der Theolgie obwaltet, welche diese Gemeinschaft die ihrige nennt.

7.

So unzweifelhaft es nämlich in der Natur dieser Sonderkirchen liegt, daß sie ihre Theologie an die Satzungen, an denen ihr eigenes Bestehen hängt, fest binden müssen: eben so entschieden liegt es dagegen in der Natur der evangelischen Theologie, so wie der christlichen Theologie überhaupt, an keine menschlichen Satzungen gebunden zu sein, sondern allein an das Wort Gottes, so wie dasselbe in der heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments enthalten, obwohl von dem Buchstaben der Schrift wohl zu unterscheiden ist.

8.

Die besondere Beziehung indeß, in welcher die evangelische
ur That der Reformation (2) und zu ihrem Werke (3)
es mit sich, daß sie über diesem Werke wachen, und

nicht allein deſſen Wahrheit und Berechtigung gegen ſeine Gegner, ſondern auch gegen die innern Gegenſätze und Spaltungen, die ſich aus der Entwickelung des reformatoriſchen Princips, zufolge der Natur alles Menſchlichen zwar unvermeidlich, aber nicht ohne neue Verdunkelung ergeben, deſſen Einheit vertreten muß.

9.

Die evangeliſche Theologie ſteht daher ihrem Begriffe nach in einem nicht minder weſentlichen Gegenſatze, wie zur Theologie jener kirchlichen Partheien, welchen das Princip der Reformation fremd geblieben iſt, auch zur Theologie der Sonderkirchen, die ſich in der eigenen Mitte der evangeliſchen Kirche gebildet haben. Nicht als ob dieſe Theologie nicht auch zu ihr gehörte oder den Charakter der evangeliſchen trüge, inſofern auch ſie von dem Princip der Reformation, ſo wie ſie es verſteht, beſeelt iſt. Aber ganz eben dies gilt auch von der vorreformatoriſchen und gegenreformatoriſchen Theologie. Auch dieſe iſt für evangeliſch anzuerkennen, inſofern ſie das Princip der Reformation, welches ja zugleich das Princip des Chriſtenthums überhaupt iſt (1), nicht verläugnet. Inſofern dagegen in der einen wie in der andern das Princip verdunkelt iſt, inſofern ſchließen beide von dem Umkreiſe der evangeliſchen Theologie ſich aus, und es muß dieſe Theologie ſich in gleichem Maaße als Gegnerin beider betrachten.

10.

Um dieſes Doppelverhältniſſes willen zur Theologie der kirchlichen Partheien, ſowohl derer, die außerhalb, als auch derer, die innerhalb des geſchichtlichen Umkreiſes der Reformation ſtehen, indem ſie dieſelbe einerſeits zwar bekämpfen, anderſeits aber doch zugleich ſie als zu ſich ſelbſt gehörig betrachten und ihren Inhalt ſich fortwährend aneignen muß, trägt die evangeliſche Theologie weſentlich einen hiſtoriſchen Charakter. Das hiſtoriſche Element tritt in ihr an die Stelle, welche in der particularkirchlichen Theologie das äußerlich poſitive oder dogmatiſche einnimmt.

11.

Durch dieſes zu ihrer Natur gehörige Element der Hiſtorie werden der evangeliſchen Theologie in jedem Moment ihrer Entwickelung die Aufgaben geſtellt, welche ſie mittelſt des eben ſo weſentlich in ihrer Natur liegenden Elementes theologiſcher Speculation zu löſen hat. Wie nach Außen nicht nur mit fort-

der Selbstvertheidigung, sondern auch mit unablässig prüfender Benutzung und Verarbeitung des Materials, welches sie durch die vorangehende Entfaltung des kirchlichen Ideenschatzes überkommen hat, so ist sie nach Innen eben so unablässig mit Ausgleichung der Spaltungen beschäftigt, die aus der Entfaltung des reformatorischen Princips hervorgegangen sind und noch immer aufs Neue hervorgehen.

12.

In diesem der evangelischen Theologie eigenthümlichen Sinne eines aus der Vereinigung historischer und speculativer Elemente erwachsenden Verfahrens werden die nachfolgenden Sätze erst auf dem Wege geschichtlicher Betrachtung eine Aufgabe zum Bewußtsein bringen, welche der evangelischen Theologie durch jenen Gang ihrer Lehrentwickelung gestellt ist, der die evangelische Kirche in zwei Hauptpartheien gespalten hat, und dann auf dem Wege speculativer Betrachtung den allein zum Ziele führenden Weg ihrer Lösung aufzeigen. [a]

I. Geschichtliche Entwickelung der Christologie Luthers.

13.

Die That der Reformation, obgleich ihrer weltgeschichtlichen Bedeutung nach eine Gesammtthat des Geistes der Christenheit (2), kann doch in anderer Beziehung mit Recht als die persönliche That eines einzelnen Mannes betrachtet werden. Denn so manche Persönlichkeiten sich auch an ihr mit der Kraft ihres Geistes und ihres Willens mehr oder minder erfolgreich betheiligt haben: so ist der Anstoß zu ihr doch zuerst von Einem ausgegangen, in dessen Seele ihr Grundgedanke, wie mit gleicher Macht und Klarheit in keinem Andern, lebendig war.

14.

Dieser Eine ist Martin Luther. Von ihm haben eingeständlicher Weise die übrigen Reformatoren, auch diejenigen, welche nachher zu einem Theil seiner Lehre in Gegensatz traten, für den durch ihre Gesammtthat wiedererweckten Grundgedanken den Ausdruck überkommen, welcher zum Losungsworte der Reformation geworden ist und gemeiniglich, auch dies nicht mit Unrecht, schlechthin als Ausdruck für das sachliche Princip ihrer Lehre zu gelten pflegt. [b]

15.

Der hier gemeinte Ausdruck ist: Gerechtigkeit oder Rechtfertigung allein aus dem Glauben. Er ist nicht von Luther neu erfunden worden; er ist, aus den Schriften des Apostels Paulus, der in ihn zuerst seine Auffassung des christlichen Grundgedankens hineingelegt hatte, von ihm nur aufgenommen, aber sowohl von ihm selbst, als von seinen Genossen und Nachfolgern in einer Weise angewandt worden, die das volle Gepräge der Eigenthümlichkeit trägt, welche die That der Reformation, zufolge ihrer geschichtlichen Stellung, von den Thaten der ersten Verkündiger des Christenthums unterscheidet.

16.

Der Begriff der Gerechtigkeit, welche allein durch den Glauben erworben wird, obgleich durch Aneignung auch der übrigen Reformatoren seinem allgemeinen Inhalt nach zu einem Gesammtbesitzthum des theologischen Bewußtseins aller evangelischen Kirchenpartheien geworden, ist doch von Luther persönlich durch folgerechte organische Entwickelung, wenn auch nicht in wissenschaftlicher Form, zu einem Lehrgebäude ausgebildet worden, welches nicht mit gleicher Vollständigkeit in die zu ausführlichen Systemen entwickelten Bekenntnisse dieser Partheien übergegangen ist, nicht einmal in das Bekenntniß derjenigen Parthei, die sich selbst nach Luther zu nennen pflegt.

17.

So offen dieses Lehrgebäude in Luthers ausführlichen, allverbreiteten Schriften zu Tage liegt, so ist nichtsdestoweniger sein eigentlicher Zusammenhang bis auf diese Stunde der evangelischen Theologie fremd geblieben und auch nicht geschichtlich von ihr erkannt worden. Es ist ihr aber die Erkenntniß dieses Zusammenhangs unentbehrlich, wenn sie in der Weise, wie es ihre Bestimmung mit sich bringt (11), durch historische Ergründung der Gegensätze, die sich in ihrer eigenen Mitte hervorgethan haben, zum Bewußtsein der Aufgaben gelangen will, die sie dann durch speculative Entwickelung zu lösen hat.

18.

Seinen Mittelpunkt hat dieser Zusammenhang in der Lehre von der Person und dem Werke Christi, und unter den Sätzen dieser Lehre sind diejenigen zu suchen, welche, bekämpft von Gegnern, und von den Anhängern Luthers nur in Abtrennung von dem

Zuſammenhange, dem ſie urſprünglich angehören, vertheidigt, den äußeren Zwieſpalt unter den Partheien der evangeliſchen Kirche herbeigeführt haben. Da aber der Zuſammenhang ſelbſt urſprünglich nicht aus den Begriffen der Chriſtologie, ſondern aus dem Begriffe der Gerechtigkeit des Glaubens herausgeſponnen iſt: ſo haben auch wir zum Behuf ſeiner Darlegung fürerſt an dieſen anzuknüpfen.

A. Luthers Lehre von der Gerechtigkeit des Glaubens.

19.

Der Begriff der Gerechtigkeit des Glaubens ſteht ſeinem weſentlichen Inhalt nach im ausdrücklichen Gegenſatz und Widerſpruch gegen denjenigen Begriff der Gerechtigkeit, der, zunächſt auf jene Rechtsbegriffe bezogen, welche im bürgerlichen Verkehr der Menſchen ihren Urſprung und ihre Geltung haben, von dort auch in die wiſſenſchaftliche Theologie Eingang gefunden hat, ſo daß daſelbſt, den Meiſten unvermerkt, ein dem Begriffe der Gerechtigkeit des Glaubens widerſprechender Gebrauch davon gemacht wird.

20.

Es ſchließt nämlich der Begriff dieſer bürgerlichen Gerechtigkeit für äußere Handlungen der Menſchen den Begriff eines feſten, verſtandesmäßig abgegränzten Maaßes in ſich, nach welchem ihnen dieſe Handlungen vergolten werden, oder nach welchem die Folgen abgeſchätzt werden, welche zufolge der Natur des geſellſchaftlichen Verkehres die freien Handlungen der Menſchen nach ſich ziehen müſſen. Dagegen ſchließt der Begriff der Gerechtigkeit des Glaubens die ausdrückliche Verneinung eines jeden, dem Maaßſtab menſchlicher Gerechtigkeit irgendwie entſprechenden Maaßes für alle Handlungen der Menſchen inſofern ein, als dieſelben ſich auf ihr Verhältniß zu Gott, auf ihren geiſtigen oder ſittlichen Verkehr mit der Gottheit beziehen.

21.

Nicht dem Begriffe der bürgerlichen, ſondern weſentlich dem Begriffe jener Gerechtigkeit, die durch den Glauben erworben wird, entſpricht die Bedeutung der Worte, welche in der heiligen Schrift Alten ſowohl als Neuen Teſtaments den Begriff der Gerechtigkeit ausdrücken. Es iſt ſelbſt mit wenigen Ausnahmen der bibliſche [illegible] dieſer Worte frei geblieben von Verwechslungen der theo-

logiſchen Bedeutung dieſer Worte mit jeder außertheologiſchen, von der ſich der kirchliche Sprachgebrauch ſchon ſeit früher Zeit nicht ganz frei erhalten hat.

22.

Den Unterſchied der Gerechtigkeit, die im Reiche Gottes gilt, von jeder menſchlichen, den ausdrücklichen Gegenſatz und Widerſpruch beider durch ſchlagende Gleichnißworte zum Bewußtſein zu bringen, dies iſt zum nicht geringen Theil der ausdrückliche Zweck der perſönlichen Lehrausſprüche des Heilandes, wie die Evangelien, beſonders die drei erſten ſie uns berichten. Weit entfernt, daß die Lehre des Chriſtus der ſynoptiſchen Evangelien, wie Einige haben finden wollen, der Lehre des Apoſtels Paulus von der Gerechtigkeit des Glaubens widerſprechen ſollte, ſo iſt vielmehr ohne ſie kein richtiges Verſtändniß der letztern möglich, da ſie ſich zu ihr als unentbehrliche Vorausſetzung verhält.

23.

Soll von dem Inhalte des bibliſchen Begriffs der Gerechtigkeit mit kurzen Worten eine erſchöpfende Bezeichnung gegeben werden: ſo werden wir am richtigſten von ihm ſagen, daß er, in der Gottheit ſowohl, als auch in den vernünftigen Geſchöpfen, den Inbegriff der Willens- und Charaktereigenſchaften bezeichnet, welche ſich auf die Natur und die Geſetze des Himmelreiches beziehen und die Gottheit zum Haupte, die Geſchöpfe zu Gliedern dieſes Reiches machen. Durch dieſe Bezeichnung, welche in ganz gleicher Weiſe von dem alt- und von dem neuteſtamentlichen Begriffe der Gerechtigkeit gilt, nur daß die Kunde, die wir aus dem Neuen Teſtament von dem göttlichen Reiche, von deſſen Natur und Geſetzen erhalten, eine genauere und ausführlichere iſt, als die aus dem Alten, und daher auch genauere Beſtimmungen dieſes Begriffs möglich macht, wird zugleich das Verhältniß des Begriffs der göttlichen Gerechtigkeit zu dem richtig verſtandenen Begriffe der bürgerlichen oder nur menſchlichen Gerechtigkeit feſtgeſtellt. Es wird ſich nämlich die letztere von jener in ganz entſprechender Weiſe unterſcheiden müſſen, wie die Reiche und Staaten und die bürgerliche Geſellſchaft der Menſchenwelt ſich von dem Reiche Gottes unterſcheidet. (c)

24.

Wie in der Bibel, ſo hat ſich auch bei Luther die Energie, mit welcher er den Begriff der Gerechtigkeit aus dem Glauben in

lichen Erkenntniß entsprechenden Gesetzmäßigkeit dieser Erfahrung die Theologie als durchaus empirische, oder genauer, speculativ-empirische Wissenschaft zu begründen, — dieser Gedanke ist in allen bisherigen Versuchen seiner Durchführung noch stets an dem einen Punkte gescheitert: an der Lehre von der Person und dem Werke des historischen Christus. Bereits Schleiermacher, so wenig er sich auch in diesem Punkte, wie gleicherweise in allen andern, von den hergebrachten Satzungen und Formeln der Kirchenlehre beengen ließ, war in diesem Theile seiner Arbeit keineswegs glücklich. Es ist hier der theologischen Forschung die Aufgabe gestellt, den erhabenen Sinn der Lehre, die man vergebens aus den Urkunden der göttlichen Offenbarung herauszuwerfen, vergebens als ein Truggespinnst der kirchlichen Speculation zu deuten gesucht hat, von der Menschwerdung des ewigen Sohnes der Gottheit und von seinen Erlösungsthaten, in einer Weise auszulegen, wodurch dieser Sinn in allen seinen Momenten aus einer kalten dogmatischen Formel zum Inhalt einer lebendigen und lebenswarmen religiösen Erfahrung erhoben wird. Soll dieses Ziel erreicht werden, so ist dazu die unumgängliche Bedingung diese, daß dem Dogma alle Elemente jenes Supernaturalismus abgestreift werden, in welchem sich die Kirchenlehre von dem Bildungskreise ihres Ursprungs her, dem solcher Supernaturalismus die natürliche Lebensatmosphäre gewesen war, bis jetzt bewegt hatte. Denn religiöse Erfahrung und supernaturalistisches Fürwahrhalten, oder genauer, ein Bewußtsein, welches sich auf jene Erfahrung begründet, und ein Bewußtsein, welches sich mit diesem Fürwahrhalten erfüllt, sind schlechterdings unverträgliche, widersprechende Elemente. Gegenstand lebendiger, dem Geiste sich durch des Geistes eigenes, unmittelbares Zeugniß beglaubigender Erfahrung kann nur sein, was sich den Gesetzen der Natur, der Natur überhaupt und der geistigen Natur insbesondere, einfügt, und im Bereich dieser Gesetze, die in sich selbst ein schlechthin untrennbares Ganze ausmachen, und, obwohl vielgestaltig und elastisch je nach der Verschiedenheit der Gebiete des Lebens und des Erkennens, auf die sie Anwendung leiden, doch nicht durch diese Verschiedenheit in einen Kampf und Widerspruch mit sich selbst gesetzt werden können, an den Geist herangebracht wird. Dieser Forderung hat Schleiermacher seinerseits sich auch nie entschlagen. Er hat mit Bewußtsein und Absicht dem Supernaturalismus nicht das geringste Zugeständniß gemacht, während seine Nachfolger zum Theil schon jetzt

dahin gelangt sind, sich der Zugeständnisse, die sie ihm in fortwährend erhöhtem Maaße entgegenbringen, sogar ausdrücklich zu rühmen. Dennoch ist es seiner Lehre von Christus, während sie auf der einen Seite die unmittelbare Anknüpfung an den Begriff des dreieinigen Gottes aufgiebt, ohne welche der tiefe Sinn der biblischen Christologie ein für allemal nicht zu erschöpfen ist, nach der andern nicht gelungen, den historischen Christus in der Weise, wie wir es zu fordern von Schleiermacher selbst gelernt haben, zum Gegenstande einer gediegenen, geschichtlich-religiösen Anschauung, zum Inhalt einer wahrhaft lebendigen und für ächte religiöse Speculation vollkommen durchdringlichen religiösen Erfahrung zu machen. Was aber dem Meister jener Schule der neuern Theologie nicht gelungen ist, davon haben sich seine Nachfolger, bei manchen nicht erfolglosen Einblicken in die Beschaffenheit der Aufgabe und ihres großen Gegenstandes im Einzelnen, doch im Großen und Ganzen in demselben Maaße weiter entfernt, in welchem sie des Grundprincips der Schule, der unvergänglichen Errungenschaft des Meisters uneingedenk geblieben sind, nämlich des Bewußtseins der Aufgabe einer durchgängigen Zurückführung des Dogma auf Erfahrung, und einer eben so durchgängigen Auflösung seiner supernaturalistischen Elemente in naturgemäße und speculativ erkennbare; oder auch wohl diese Aufgabe ausdrücklich verläugnet haben.

Der noch immer in unserer gegenwärtigen Theologie so verbreitet gebliebenen Meinung, daß der Gehalt der Lehren von der Menschwerdung Gottes in Christus und von der Erlösung keine andere Durchführung zulasse, als nur eine supernaturalistische, gereicht ohne Zweifel der Umstand zum Vorschub, daß sie auf einen doppelten Gegner hinweisen kann, von welchem diese Lehren zwar zu allen Zeiten bedroht worden sind, aber in der unsrigen mehr noch als in irgend einer frühern bedroht werden: auf den gemeinen und auf den speculativen Rationalismus. Von diesen zwei Gegnern ist der letztere in unsern Tagen ausdrücklich in dem Gewand jener Lehren aufgetreten, deren Gehalt zu unterhöhlen oder in einen leeren Begriffsschematismus zu verflüchtigen er nicht ohne Grund von den gläubigen Bekennern des biblischen und des kirchlichen Christenthums bezüchtigt wird. Der Kampf mit ihm ganz besonders, und mehr noch, als der schon seit längerer Zeit als abgethan betrachtete Kampf mit dem gemeinen Rationalismus, hat den in der gegenwärtigen Theologie vorwalten-

den Strebungen ihren Charakter und ihre Richtung bestimmt, und aus ihm vorzüglich erklärt sich das herrschende Mißtrauen gegen jedes neu hervortretende Unternehmen einer derartigen Erklärung des kirchlichen Lehrbegriffs, welche sich zum Supernaturalismus in einen ausdrücklichen Gegensatz stellt. Man hält sich seit dem Scheitern jenes immerhin großartigen Versuchs der Hegelschen Philosophie, die Grundlehren des kirchlichen Christenthums in einer Weise zu deuten, nach welcher sie unmittelbar mit den höchsten Wahrheiten der philosophischen Speculation zusammentreffen und nur als deren populärer, vorstellungsmäßiger Ausdruck erscheinen würden, aufs Neue versichert, daß jeder Versuch, diese Lehren einem Zusammenhange philosophischer Erkenntniß einzuverleiben, welcher die Gesetze des außertheologischen Erkenntnißgebietes als unbedingt gültig auch für das theologische anerkennt, in gleicher Weise scheitern müsse. Hier sollte jedoch die Eigenthümlichkeit der Gründe nicht unerwogen bleiben, die jenen Versuch des speculativen Rationalismus als unverträglich nicht etwa nur mit den Lehren der kirchlichen Theologie, sondern allerdings auch mit dem Inhalt des ächten biblischen Christenthums und jedes unbefangenen, gesund religiösen Bewußtseins erscheinen lassen. Es ist keineswegs der unmittelbare Gegensatz gegen den kirchlichen Supernaturalismus, — diesem haben vielmehr einige der angesehensten theologischen Vertreter des Hegelschen Systemes auf sehr zuvorkommende Weise die Hand geboten, — es ist ganz im Gegentheil der Gegensatz gegen dasjenige Element, welches, richtig verstanden, seinerseits den entschiedensten Gegensatz gegen den Supernaturalismus mit sich bringt, gegen das Element der religiösen Erlebniß und Erfahrung, was die Bekämpfung jener Denkweise mit Recht zu einem Hauptgeschäft der gegenwärtigen Theologie hat werden lassen. Es ist das Trachten, allen reicheren Inhalt des Gefühls und der Anschauung in der Einfachheit des reinen Gedankens aufzuzehren, und die „absolute Idee" einer Vernunft, die nur sich selbst zum Inhalt hat, auf den Thron der Gottheit zu erheben. Wird diese Ansicht folgerecht durchgeführt, so sinkt vor ihr der Inhalt der natürlichen Erfahrung, insofern er über die abstracten Schemen der allgemeinen Vernunftkategorien hinausgeht, ganz eben so als etwas im vermeintlich höheren, esoterischen Sinne der Speculation Unwahres und Unwirkliches zusammen, wie jeder specifische Inhalt der Religion oder religiösen Erfahrung als solcher, insofern nämlich auch in ihm,

über den Inhalt des reinen Denkens hinaus, noch ein Mehreres als sich kund gebend und zur Offenbarung kommend vorausgesetzt wird. Solcher Denkweise ist es daher ein Leichtes, wenn es sonst ihr Interesse oder das Interesse der von ihr verheißenen Einigung des Wissens mit dem Glauben mit sich bringt, auch die Gesetze der Natur und der natürlichen Empirie jenen kirchlichen Formeln zum Opfer zu bringen, mit deren Aneignung sie jene Einigung zu vollziehen sich so gern das Ansehen geben mag. Dem ächt religiösen Erfahrungsstandpunkte dagegen, welcher zugleich auch der allein in Wahrheit philosophische ist, gelten die eben bezeichneten Gesetze darum als ein Heiliges, weil sie die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt bedingen, so daß ohne sie und ohne die Voraussetzung ihrer für alle Sphären menschlicher Erfahrungserkenntniß schlechthin unverletzlichen Geltung eben so wenig von einer religiösen Erfahrung, einer solchen nämlich, die in Wahrheit diesen Namen verdient, wie von außerreligiöser, die Rede würde sein können.

Daß eine theologische Erkenntniß, welche das ächte Einigungsprincip der evangelischen Kirche, die Macht wissenschaftlicher Ueberwindung der Gegensätze enthält, in welche die Bekenntnisse dieser Kirche auseinandergetreten sind, — daß eine solche Erkenntniß die gründliche Auflösung aller supernaturalistischen Elemente unserer bisherigen Kirchenlehre nothwendiger Weise in sich schließt: diese Ueberzeugung hat sich, wie ich glaube, deutlich genug in den „Reden über die Zukunft der Kirche" kund gegeben. Die Wiederaufnahme der Studien über die Theologie des Reformationszeitalters und namentlich Luthers, die mich schon früher beschäftigten, hat mich seitdem zu einer näheren Erkenntniß des Punktes geführt, an welchem die Entwickelung des kirchlichen Lehrbegriffs zu jener Zeit, nicht blos durch Zufall, nach zwei entgegengesetzten Richtungen auseinandergegangen ist. Ich habe demzufolge der gegenwärtigen Schrift das Ziel gestellt, durch Nachweisung dieses Punktes darzuthun, wie jene Spaltung das nothwendige und unvermeidliche Ergebniß des supernaturalistischen Standpunktes war, welchen die kirchliche Christologie bis jetzt eingenommen hat, und wie demnach ihre Ausgleichung wissenschaftlich nur dann zu erwarten ist, wenn man sich entschließt, endlich mit klarer Entschiedenheit diesen Standpunkt aufzugeben, über den uns ohnehin das Gesammtbewußtsein unsers Zeitalters gebieterisch hinausdrängt, und den wir nur mit Darangabe der höhern Wahrhaftig-

wird er eben hiemit theilhaftig des Reiches Gottes, welches durch die in Chriſto vollzogene Offenbarung, Verſöhnung und Erlöſung wiederhergeſtellt worden iſt. Das Weſen des Reiches Gottes iſt durch Glaube und Liebe ſein inneres Leben geworden (vergl. Luc. 17, 20. 21; Röm. 14, 17), und durchdringt je mehr und mehr ſeinen ganzen Menſchen nach Geiſt und Leib und verklärt ihn in das Bild Chriſti, welcher das Reich Gottes zu dem Zweck in ſeiner Perſon herniedergebracht hat, daß er der πρωτότοκος πολλῶν ἀδελφῶν werde. Welche aber Glieder an ihm dem Haupte geworden ſind, die wird er, wenn ihre σάρξ durch den Tod abgeſtreift worden, zu ſich in den Himmel ziehen, wohin er aus dem Tode den Seinigen vorangegangen iſt, und dann wird ihr hienieden in Gott verborgenes Leben offenbar werden, ihre innere Verklärung wird ſich auch äußerlich vollenden, und ſie werden mit ihm leben in unvergänglicher Seligkeit.

Die römiſche Kirche verfolgte nach Vorgang der occidentaliſchen Väter das ſittliche Moment, wiewohl, weil einſeitig, in geſetzlicher Weiſe; ſie ſetzte ſich's zur Aufgabe, die Völker unter den Gehorſam Chriſti zu beugen. Die evangeliſche Kirche aber drang heilend bis an den Nerv religiöſen Bewußtſeyns, indem ſie den erſchrockenen Gewiſſen Friede verkündigte durch die freie Gnade der Verſöhnung. Der Zukunft iſt es nun vorbehalten, den Gewinn der ganzen bisherigen Entwicklung zuſammenfaſſend, auf Grund der Erneuerung im Gemüth das ganze innere und äußere Leben gleichmäßig mit dem Geiſte der Liebe Chriſti zu durchdringen. (Aehnlich Ullmann in ſeiner trefflichen Abhandlung „über den unterſcheidenden Charakter des Chriſtenthums“ ꝛc. ꝛc. vergl. Studien und Kritiken 1845. 1. Heft.)

Die

Christologie Luthers

und

die christologische Aufgabe der evangelischen Theologie.

Zur

dogmatischen Begründung der evangelischen Union.

Von

Ch. H. Weiße,

Doctor der Theologie und ordentlichem Professor der Philosophie
an der Universität zu Leipzig.

Leipzig,
Dyk'sche Buchhandlung.
1852.

wird er eben hiemit theilhaftig des Reiches Gottes, welches durch die in Chriſto vollzogene Offenbarung, Verſöhnung und Erlöſung wiederhergeſtellt worden iſt. Das Weſen des Reiches Gottes iſt durch Glaube und Liebe ſein inneres Leben geworden (vergl. Luc. 17, 20. 21; Röm. 14, 17), und durchdringt je mehr und mehr ſeinen ganzen Menſchen nach Geiſt und Leib und verklärt ihn in das Bild Chriſti, welcher das Reich Gottes zu dem Zweck in ſeiner Perſon herniedergebracht hat, daß er der πρωτότοκος πολλῶν ἀδελφῶν werde. Welche aber Glieder an ihm dem Haupte geworden ſind, die wird er, wenn ihre σάρξ durch den Tod abgeſtreift worden, zu ſich in den Himmel ziehen, wohin er aus dem Tode den Seinigen vorangegangen iſt, und dann wird ihr hienieden in Gott verborgenes Leben offenbar werden, ihre innere Verklärung wird ſich auch äußerlich vollenden, und ſie werden mit ihm leben in unvergänglicher Seligkeit.

Die römiſche Kirche verfolgte nach Vorgang der occidentaliſchen Väter das ſittliche Moment, wiewohl, weil einſeitig, in geſetzlicher Weiſe; ſie ſetzte ſich's zur Aufgabe, die Völker unter den Gehorſam Chriſti zu beugen. Die evangeliſche Kirche aber drang heilend bis an den Nerv religiöſen Bewußtſeyns, indem ſie den erſchrockenen Gewiſſen Friede verkündigte durch die freie Gnade der Verſöhnung. Der Zukunft iſt es nun vorbehalten, den Gewinn der ganzen bisherigen Entwicklung zuſammenfaſſend, auf Grund der Erneuerung im Gemüth das ganze innere und äußere Leben gleichmäßig mit dem Geiſte der Liebe Chriſti zu durchdringen. (Aehnlich Ullmann in ſeiner trefflichen Abhandlung „über den unterſcheidenden Charakter des Chriſtenthums“ ꝛc. ꝛc. vergl. Studien und Kritiken 1845. 1. Heft.)

Die

Christologie Luthers

und

die christologische Aufgabe der evangelischen Theologie.

Zur

dogmatischen Begründung der evangelischen Union.

Von

Ch. H. Weiße,

Doctor der Theologie und ordentlichem Professor der Philosophie
an der Universität zu Leipzig.

wird er eben hiemit theilhaftig des Reiches Gottes, welches durch die in Chriſto vollzogene Offenbarung, Verſöhnung und Erlöſung wiederhergeſtellt worden iſt. Das Weſen des Reiches Gottes iſt durch Glaube und Liebe ſein inneres Leben geworden (vergl. Luc. 17, 20. 21; Röm. 14, 17), und durchdringt je mehr und mehr ſeinen ganzen Menſchen nach Geiſt und Leib und verklärt ihn in das Bild Chriſti, welcher das Reich Gottes zu dem Zweck in ſeiner Perſon herniedergebracht hat, daß er der πρωτότοκος πολλῶν ἀδελφῶν werde. Welche aber Glieder an ihm dem Haupte geworden ſind, die wird er, wenn ihre σάρξ durch den Tod abgeſtreift worden, zu ſich in den Himmel ziehen, wohin er aus dem Tode den Seinigen vorangegangen iſt, und dann wird ihr hienieden in Gott verborgenes Leben offenbar werden, ihre innere Verklärung wird ſich auch äußerlich vollenden, und ſie werden mit ihm leben in unvergänglicher Seligkeit.

Die römiſche Kirche verfolgte nach Vorgang der occidentaliſchen Väter das ſittliche Moment, wiewohl, weil einſeitig, in geſetzlicher Weiſe; ſie ſetzte ſich's zur Aufgabe, die Völker unter den Gehorſam Chriſti zu beugen. Die evangeliſche Kirche aber drang heilend bis an den Nerv religiöſen Bewußtſeyns, indem ſie den erſchrockenen Gewiſſen Friede verkündigte durch die freie Gnade der Verſöhnung. Der Zukunft iſt es nun vorbehalten, den Gewinn der ganzen bisherigen Entwicklung zuſammenfaſſend, auf Grund der Erneuerung im Gemüth das ganze innere und äußere Leben gleichmäßig mit dem Geiſte der Liebe Chriſti zu durchdringen. (Aehnlich Ullmann in ſeiner trefflichen Abhandlung „über den unterſcheidenden Charakter des Chriſtenthums“ ꝛc. ꝛc. vergl. Studien und Kritiken 1845. 1. Heft.)

Die

Christologie Luthers

und

die christologische Aufgabe der evangelischen Theologie.

Zur

dogmatischen Begründung der evangelischen Union.

Von

Ch. H. Weiße,

Doctor der Theologie und ordentlichem Professor der Philosophie
an der Universität zu Leipzig.

Leipzig,
Dyk'sche Buchhandlung.
1852.

Die gegenwärtige Schrift ist dem größern Theile ihres historischen Inhalts nach eine Ueberarbeitung des Stoffs meiner im Jahre 1845 in lateinischer Sprache herausgegebenen Abhandlung: Martinus Lutherus quid de consilio mortis et resurrectionis Jesu Christi senserit. Der Wunsch der Verlagshandlung, diese Abhandlung in einer deutschen Bearbeitung zu erhalten, gab dazu den äußern Anlaß, dem zu folgen ich mich um so leichter entschloß, je mehr ich, bei dem jetzt gewöhnlichen Schicksal akademischer Dissertationen, dem auch jene Schrift nicht entgangen war, die darauf gewandte Arbeit bisher für so gut als verloren hatte achten müssen. Da ich indeß zugleich bemerkt hatte, wie unklar auch die Wenigen, welche derselben einige Beachtung gewidmet hatten, über die Absicht und Gesinnung, die sie dabei voraussetzen sollten, geblieben waren: so mochte ich mich der erneuten Arbeit nicht unterziehen, ohne den Zweck und das Ziel dieser geschichtlichen Erörterung, welches dort bei der ganz nur historischen Haltung jener Schrift unausgesprochen im Hintergrunde geruht hatte, ausdrücklich zur Darstellung zu bringen. So ist denn die Arbeit in dieser erneuten Gestalt eine ganz andere, und, ungeachtet der Beseitigung einiger Theile ihres gelehrten Apparates, eine beträchtlich umfangreichere geworden. Sie schließt sich nunmehr als ein ergänzendes Seitenstück den „Reden über die Zukunft der evangelischen Kirche" (Leipz. 1849) an, deren Inhalt durch sie nach einer seiner Seiten eine weitere Ausführung erhält, welche, wie ich hoffe, wesentlich zu seiner Vervollständigung dienen wird, während umgekehrt der aus wohlerwogener Absicht in die knappste Enge einer streng wissenschaftlichen Darlegung zusammengedrängte Inhalt der gegenwärtigen Schrift in mehrfacher Be-

ziehung die Erläuterung in Anspruch nimmt, welche die in freierer Form über nahe verwandte Gegenstände sich ergehenden Reden dafür darbieten.

Die Wirkung, welche den eben genannten „Reden" in öffentlicher Besprechung derselben bei ihrem Erscheinen fast allgemein, von Gegnern, wie von Freunden, in Aussicht gestellt worden war, ist bis jetzt, so viel ich habe bemerken können, ausgeblieben. Das außertheologische Publicum hat von ihnen nur wenig Notiz genommen, und das theologische hat sie, sobald es gewahr geworden ist, wie sehr durch ihren Gedankengang die jetzt beliebten und ausgetretenen Wege des theologischen Hinschlenderns gekreuzt werden, nach flüchtigem Anstaunen bei Seite gelegt. Wahrscheinlich steht auch der gegenwärtigen Schrift, für die nächste Zeit wenigstens, ein ähnliches Schicksal bevor. Dies darf mich jedoch nicht abhalten, dem Bewußtsein gemäß zu handeln, welches mir sagt, daß die Sache, deren Vertretung diese beiden Schriften gewidmet sind, eine gute, und daß an ihrer richtigen Erkenntniß mehr gelegen ist, als diejenigen eingestehen wollen, die sich durch Anregung derselben, sei es nach welcher Seite es wolle, auf eine ihnen unbequeme Weise in ihrem Treiben gestört finden. — Ich weiß mich entfernt von der Ueberschätzung des theoretischen Momentes der Religion, welche einige sonst nicht eben übelwollende Beurtheiler, ungeachtet der ausdrücklich darüber abgegebenen Erklärung (S. 180), in den „Reden" haben finden wollen; und eben so fern weiß ich mich von einer Unterschätzung dessen, was die evangelische Theologie dieser jüngsten Zeit seit Schleiermacher für die Wiederherstellung eines christlichen Lehrgebäudes, das auf ächter Glaubenserfahrung ruht, bereits geleistet hat und zu leisten fortfährt. Aber schon der Umstand, daß man diese Restauration der Theologie fort und fort von ihr selbst in einer Weise muß rühmen und preisen hören, wie solches nicht leicht in einer Wissenschaft zu geschehen pflegt, die sich wirklich eines tüchtigen Fortschritts und einer gesunden Blüthe nicht blos im Einzelnen, sondern auch im Großen und Ganzen erfreut, ist ganz geeignet, den aufmerksamern Beobachter zum Nachdenken aufzufordern, ob denn die Klage so ganz unbegründet ist, welche vor einiger Zeit einer der würdigsten Vertreter eben dieser Theologie vernehmen ließ*): „schon seit Jahren scheine innerhalb ihrer höhern Regionen eine unerfreuliche Stol-

*) Rich. Rothe in der Vorrede zu seiner „Theologischen Ethik."

kung eingetreten zu sein, bei aller Lebhaftigkeit der Discussion und aller Unruhe der literarischen Betriebsamkeit." Wenn Etwas dienen kann, dieser Klage Gewicht zu ertheilen, so ist es die Wahrnehmung von dem Unvermögen dieser restaurirten Theologie, welches sich gerade in der jüngsten Zeit auf so niederschlagende Weise herausgestellt hat, die kirchliche Einigung der bisher getrennten evangelischen Confessionen mit dem Nachdruck zu unterstützen und zu fördern, wie man es von ihr zu erwarten berechtigt war. Wer einige Kenntniß hat von der theologischen Literatur der Gegenwart und der nächsten Vergangenheit, der weiß, daß es bei der Mehrzahl ihrer Vertreter nicht Mangel an geneigter Gesinnung für das Werk dieser Einigung ist, was sie nicht dazu kommen läßt, demselben eine kräftigere Stütze zu sein; und wer über den Stand der religiösen Meinungen und Ueberzeugungen im deutschen Volke nicht in Täuschung befangen ist, der kann nicht zweifeln, daß mit wenigen Ausnahmen dort dieses Werk den günstigsten Boden findet, und daß bei der überwiegenden Mehrzahl dieses Volkes kaum etwas anderes demselben entgegensteht, als höchstens jene Trägheit und Gleichgültigkeit in Dingen der Religion, die jetzt der confessionelle Particularismus so geschickt für seine Interessen zu benutzen weiß. Eben darum jedoch, weil diesem Particularismus die ganze Macht des trägen Conservatismus und der ausdrücklich nur das Alte wollenden Reaction zur Seite steht, — im gegenwärtigen Augenblick die vorwiegende, auf kirchlich religiösem Gebiet eben so, wie auf dem politischen, — eben darum bedarf der Gedanke der Union, wenn er erstarken und durchdringen soll, noch einer andern und kräftigern Hülfe, als er von einer Gesinnung zu erwarten hat, welche zuletzt auch nichts anderes, als eben nur Gleichgültigkeit gegen die bestehenden Abweichungen der Bekenntnisse, oder im besten Falle die Einsicht in die verhältnißmäßige Geringfügigkeit derselben, den ungleich wichtigeren Punkten der bestehenden Glaubensgemeinschaft gegenüber, zu bieten vermag. Eine solche Hülfe aber, woher sollte sie dem Unionswerke kommen, wenn nicht von der Wissenschaft, welche die bestehenden Differenzen überwindet, indem sie sich in den Besitz von Principien setzt, die eine Lösung der vorhandenen, auf dem Standpunkt, wo die Differenzen entstanden sind, unlösbaren Widersprüche möglich machen?

Daß diese Aufgabe, die Aufgabe, durch Begründung eines Lehrgebäudes, in welchem die principiellen Gegensätze der Theologie des Refor-

mationszeitalters auf eben so principielle Weise geeinigt sind, den Gedanken der Union zur Wahrheit zu machen, unserer gegenwärtigen evangelischen Theologie gestellt ist: wer möchte das Bewußtsein hierüber der nicht geringen Anzahl ihrer einsichtigen und geistvollen Vertreter absprechen? Bekennen sich ja doch unter diesen Vertretern ausdrücklich selbst solche dazu, welche für den Augenblick nur das Aufrechthalten der confessionellen Eigenthümlichkeiten und ihre weitere Ausbildung, an deren Möglichkeit ihnen, wie es scheint, kein Zweifel beikommt, an der Zeit glauben. Ich meinerseits gestehe nun freilich nicht zu begreifen, welches andere Zeichen dafür, daß zur wissenschaftlichen Ausgleichung und Ueberwindung der bestehenden Gegensätze die Zeit gekommen ist, annoch erwartet werden könne, wenn man solches Zeichen nicht eben in dem erwachten Bewußtsein dieser Aufgabe finden will. Ich kann daher nicht umhin, gerade dies als das unzweifelhafteste Symptom der eingetretenen Stockung anzusehen, daß man mit diesem Bewußtsein und trotz desselben nichtsdestoweniger so leichten Herzens sich bei dem Zustand der Dinge, wie er nun eben ist, beruhigt. Frage ich nach den Ursachen und Gründen dieser Stockung, so erscheinen mir dieselben eben so wenig zweifelhaft, wie die Stelle des theologischen Lehrbegriffs, an welcher der eigentliche Sitz derselben zu suchen ist. Die Ueberzeugung von der Beschaffenheit jener Gründe und Ursachen hat auf die Form meiner letzten, vorhin erwähnten Schrift, die Ueberzeugung von dem Sitz der theologischen Stockung auf den Inhalt der gegenwärtigen bestimmend eingewirkt. Ich richtete die Reden über die Zukunft unserer evangelischen Kirche an die Gesammtheit derjenigen Glieder unserer deutschen Nation, die ich als Träger der eigenthümlichen Elemente jener höheren, in Kunst und Wissenschaft gipfelnden Geistesbildung betrachte, in welcher während dieser jüngsten Zeit dieses Volk allen andern Völkern vorgeleuchtet hat; weil ich zu sehen glaubte, daß die Stockung unserer theologischen Arbeit in einem noch nicht überwundenen Mißverhältnisse zu dem Geist und den Principien dieser Bildung ihren Grund hat, und daß nur von dieser Seite her, die sich freilich zu diesem Behufe zuvor noch ganz anders, als es bisher der Fall war, mit dem Lebenselemente des Christenthums durchdrungen haben muß, die endliche Ueberwindung derselben zu erwarten steht. Ich that dies, nicht ohne ein deutliches Bewußtsein darüber, daß ein solches Publicum, wie ich mir

dasjenige denken mußte, an das ich jene Reden richtete, im gegenwärtigen Augenblick eigentlich noch nicht vorhanden ist; eben in Folge der Spannung nicht, die zwischen den Elementen der theologischen und der allgemein geistigen Bildung fortbesteht und die Träger der letzteren von der Beschäftigung mit theologischen Fragen und Interessen entfernt hält, auch wenn sie übrigens noch nicht, was leider nur bei Allzuvielen der Fall ist, der Religion und dem Christenthum an sich selbst entfremdet sind. Indeß, da nach meiner Ueberzeugung alle Hoffnung einer gedeihlichen Zukunft unserer deutsch evangelischen Kirche an der Aussicht hängt, daß dereinst, zugleich mit einer Theologie, die in allen Beziehungen sich jeder andern Wissenschaft und Geistesbildung als ebenbürtig zur Seite stellt, sich auch ein Publicum bilden wird, welches im Sinne dieser Bildung nicht minder, wie im Interesse ächter Religion an dem Inhalte der Theologie einen gleich lebendigen und gleich thätigen Antheil nimmt, wie an dem Inhalt anderer Wissenschaften: so hielt ich es nicht für unangemessen, die Bestimmung jener Betrachtungen ausdrücklich für ein solches Publicum, welches unsere dermalige Theologie sich erst durch ihre eigene Umgestaltung erwerben muß, sogleich durch die von vorn herein genommene Wendung anzudeuten. — Meine gegenwärtige Schrift wendet sich ausdrücklich an die Theologen; aber sie behandelt dasjenige Thema, von dem ein sehr allgemeines Gefühl der gegenwärtigen Theologie sagt, daß es der Sitz aller ihrer eigentlichen Lebensfragen ist, und namentlich derjenigen, welche über ihr Verhältniß zur außertheologischen Welt- und Zeitbildung, über Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer derartigen Einigung mit derselben, wie ich sie meiner Ueberzeugung gemäß als Lebensbedingung für die Zukunft unserer evangelischen Kirche bezeichnen muß, die letzte Entscheidung enthält.

Der große Gedanke, den unter dem evangelischen Theile des deutschen Volkes zu hellem Bewußtsein entzündet und dadurch jenen Umschwung der theologischen Erkenntniß herbeigeführt zu haben, dessen unsere Theologie an sich selbst mit gutem Recht, wenn auch hin und wieder mit etwas voreiliger Selbstzufriedenheit sich zu rühmen pflegt, die unvergeßliche That Schleiermachers ist, der Gedanke, die Religion in allen ihren anthropologischen und geschichtlichen Gestalten als ein eigenthümliches Gebiet der Erfahrung zu behandeln, und auf die Voraussetzung einer durchgängigen, den allgemeinen Gesetzen der Natur und der mensch-

mations-
danken
gelisch
nicht
cher
so
f

lichen Erkenntniß entsprechenden Gesetzmäßigkeit dieser Erfahrung die Theologie als durchaus empirische, oder genauer, speculativ-empirische Wissenschaft zu begründen. — dieser Gedanke ist in allen bisherigen Versuchen seiner Durchführung noch stets an dem einen Punkte gescheitert: an der Lehre von der Person und dem Werke des historischen Christus. Bereits Schleiermacher, so wenig er sich auch in diesem Punkte, wie überhaupt in allen andern, von den hergebrachten Satzungen und Formeln der Kirchenlehre beengen ließ, war in diesem Theile seiner Arbeit keineswegs glücklich. Es ist hier der theologischen Forschung die Aufgabe gestellt, den erhabenen Sinn der Lehre, die man vergebens aus den Urkunden der göttlichen Offenbarung herauszuwerfen, vergebens als ein Zuggeschirrst der kirchlichen Speculation zu deuten gesucht hat, von der Menschwerdung des ewigen Sohnes der Gottheit und von seinen Erlösungsthaten, in einer Weise auszulegen, wodurch dieser Sinn in allen seinen Momenten aus einer kalten dogmatischen Formel zum Inhalt einer lebendigen und lebenswarmen religiösen Erfahrung erhoben wird. Soll dieses Ziel erreicht werden, so ist dazu die unumgängliche Bedingung diese, daß dem Dogma alle Elemente jenes Supernaturalismus abgestreift werden, in welchem sich die Kirchenlehre von dem Bildungskreise ihres Ursprungs her, dem solcher Supernaturalismus die natürliche Lebensatmosphäre gewesen war, bis jetzt bewegt hatte. Denn religiöse Erfahrung und supernaturalistisches Fürwahrhalten, oder genauer, ein Bewußtsein, welches sich auf jene Erfahrung begründet, und ein Bewußtsein, welches sich mit diesem Fürwahrhalten erfüllt, sind schlechterdings unverträgliche, widersprechende Elemente. Gegenstand lebendiger, dem Geiste sich durch des Geistes eigenes, unmittelbares Zeugniß beglaubigender Erfahrung kann nur sein, was sich den Gesetzen der Natur, der Natur überhaupt und der geistigen Natur insbesondere, einfügt, und im Bereich dieser Gesetze, die in sich selbst ein schlechthin untrennbares Ganze ausmachen, und, obwohl vielgestaltig und elastisch je nach der Verschiedenheit der Gebiete des Lebens und des Erkennens, auf die sie Anwendung leiden, doch nicht durch diese Verschiedenheit in einen Kampf und Widerspruch mit sich selbst gesetzt werden können, an den Geist herangebracht wird. Dieser Forderung hat Schleiermacher seinerseits sich auch nie entschlagen. Er hat mit Bewußtsein und Absicht dem Supernaturalismus nicht das geringste Zugeständniß gemacht, während seine Nachfolger zum Theil schon jetzt

dahin gelangt sind, sich der Zugeständnisse, die sie ihm in fortwährend erhöhtem Maaße entgegenbringen, sogar ausdrücklich zu rühmen. Dennoch ist es seiner Lehre von Christus, während sie auf der einen Seite die unmittelbare Anknüpfung an den Begriff des dreieinigen Gottes aufgiebt, ohne welche der tiefe Sinn der biblischen Christologie ein für allemal nicht zu erschöpfen ist, nach der andern nicht gelungen, den historischen Christus in der Weise, wie wir es zu fordern von Schleiermacher selbst gelernt haben, zum Gegenstande einer gediegenen, geschichtlich-religiösen Anschauung, zum Inhalt einer wahrhaft lebendigen und für ächte religiöse Speculation vollkommen durchdringlichen religiösen Erfahrung zu machen. Was aber dem Meister jener Schule der neuern Theologie nicht gelungen ist, davon haben sich seine Nachfolger, bei manchen nicht erfolglosen Einblicken in die Beschaffenheit der Aufgabe und ihres großen Gegenstandes im Einzelnen, doch im Großen und Ganzen in demselben Maaße weiter entfernt, in welchem sie des Grundprincips der Schule, der unvergänglichen Errungenschaft des Meisters uneingedenk geblieben sind, nämlich des Bewußtseins der Aufgabe einer durchgängigen Zurückführung des Dogma auf Erfahrung, und einer eben so durchgängigen Auflösung seiner supernaturalistischen Elemente in naturgemäße und speculativ erkennbare; oder auch wohl diese Aufgabe ausdrücklich verläugnet haben.

Der noch immer in unserer gegenwärtigen Theologie so verbreitet gebliebenen Meinung, daß der Gehalt der Lehren von der Menschwerdung Gottes in Christus und von der Erlösung keine andere Durchführung zulasse, als nur eine supernaturalistische, gereicht ohne Zweifel der Umstand zum Vorschub, daß sie auf einen doppelten Gegner hinweisen kann, von welchem diese Lehren zwar zu allen Zeiten bedroht worden sind, aber in der unsrigen mehr noch als in irgend einer frühern bedroht werden: auf den gemeinen und auf den speculativen Rationalismus. Von diesen zwei Gegnern ist der letztere in unsern Tagen ausdrücklich in dem Gewand jener Lehren aufgetreten, deren Gehalt zu unterhöhlen oder in einen leeren Begriffsschematismus zu verflüchtigen er nicht ohne Grund von den gläubigen Bekennern des biblischen und des kirchlichen Christenthums bezüchtigt wird. Der Kampf mit ihm ganz besonders, und mehr noch, als der schon seit längerer Zeit als abgethan betrachtete Kampf mit dem gemeinen Rationalismus, hat den in der gegenwärtigen Theologie vorwalten-

den Strebungen ihren Charakter und ihre Richtung bestimmt, und aus ihm vorzüglich erklärt sich das herrschende Mißtrauen gegen jedes neu hervortretende Unternehmen einer derartigen Erklärung des kirchlichen Lehrbegriffs, welche sich zum Supernaturalismus in einen ausdrücklichen Gegensatz stellt. Man hält sich seit dem Scheitern jenes immerhin großartigen Versuchs der Hegelschen Philosophie, die Grundlehren des kirchlichen Christenthums in einer Weise zu deuten, nach welcher sie unmittelbar mit den höchsten Wahrheiten der philosophischen Speculation zusammentreffen und nur als deren populärer, vorstellungsmäßiger Ausdruck erscheinen würden, aufs Neue versichert, daß jeder Versuch, diese Lehren einem Zusammenhange philosophischer Erkenntniß einzuverleiben, welcher die Gesetze des außertheologischen Erkenntnißgebietes als unbedingt gültig auch für das theologische anerkennt, in gleicher Weise scheitern müsse. Hier sollte jedoch die Eigenthümlichkeit der Gründe nicht unerwogen bleiben, die jenen Versuch des speculativen Rationalismus als unverträglich nicht etwa nur mit den Lehren der kirchlichen Theologie, sondern allerdings auch mit dem Inhalt des ächten biblischen Christenthums *und* jedes unbefangenen, gesund religiösen Bewußtseins erscheinen lassen. Es ist keineswegs der unmittelbare Gegensatz gegen den kirchlichen Supernaturalismus, — diesem haben vielmehr einige der angesehensten theologischen Vertreter des Hegelschen Systemes auf sehr zuvorkommende Weise die Hand geboten, — es ist ganz im Gegentheil der Gegensatz gegen dasjenige Element, welches, richtig verstanden, seinerseits den entschiedensten Gegensatz gegen den Supernaturalismus mit sich bringt, gegen das Element der religiösen Erlebniß und Erfahrung, was die Bekämpfung jener Denkweise mit Recht zu einem Hauptgeschäft der gegenwärtigen Theologie hat werden lassen. Es ist das Trachten, allen reicheren Inhalt des Gefühls und der Anschauung in der Einfachheit des reinen Gedankens aufzuzehren, und die „absolute Idee" einer Vernunft, die nur sich selbst zum Inhalt hat, auf den Thron der Gottheit zu erheben. Wird diese Ansicht folgerecht durchgeführt, so sinkt vor ihr der Inhalt der natürlichen Erfahrung, insofern er über die abstracten Schemen der allgemeinen Vernunftkategorien hinausgeht, ganz eben so als etwas im vermeintlich höheren, esoterischen Sinne der Speculation Unwahres und Unwirkliches zusammen, wie jeder specifische Inhalt der Religion oder religiösen Erfahrung als solcher, insofern nämlich auch in ihm,

über den Inhalt des reinen Denkens hinaus, noch ein Mehreres als sich kund gebend und zur Offenbarung kommend vorausgesetzt wird. Solcher Denkweise ist es daher ein Leichtes, wenn es sonst ihr Interesse oder das Interesse der von ihr verheißenen Einigung des Wissens mit dem Glauben mit sich bringt, auch die Gesetze der Natur und der natürlichen Empirie jenen kirchlichen Formeln zum Opfer zu bringen, mit deren Aneignung sie jene Einigung zu vollziehen sich so gern das Ansehen geben mag. Dem ächt religiösen Erfahrungsstandpunkte dagegen, welcher zugleich auch der allein in Wahrheit philosophische ist, gelten die eben bezeichneten Gesetze darum als ein Heiliges, weil sie die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt bedingen, so daß ohne sie und ohne die Voraussetzung ihrer für alle Sphären menschlicher Erfahrungserkenntniß schlechthin unverletzlichen Geltung eben so wenig von einer religiösen Erfahrung, einer solchen nämlich, die in Wahrheit diesen Namen verdient, wie von außerreligiöser, die Rede würde sein können.

Daß eine theologische Erkenntniß, welche das ächte Einigungsprincip der evangelischen Kirche, die Macht wissenschaftlicher Ueberwindung der Gegensätze enthält, in welche die Bekenntnisse dieser Kirche auseinandergetreten sind, — daß eine solche Erkenntniß die gründliche Auflösung aller supernaturalistischen Elemente unserer bisherigen Kirchenlehre nothwendiger Weise in sich schließt: diese Ueberzeugung hat sich, wie ich glaube, deutlich genug in den „Reden über die Zukunft der Kirche" kund gegeben. Die Wiederaufnahme der Studien über die Theologie des Reformationszeitalters und namentlich Luthers, die mich schon früher beschäftigten, hat mich seitdem zu einer näheren Erkenntniß des Punktes geführt, an welchem die Entwickelung des kirchlichen Lehrbegriffs zu jener Zeit, nicht blos durch Zufall, nach zwei entgegengesetzten Richtungen auseinandergegangen ist. Ich habe demzufolge der gegenwärtigen Schrift das Ziel gestellt, durch Nachweisung dieses Punktes darzuthun, wie jene Spaltung das nothwendige und unvermeidliche Ergebniß des supernaturalistischen Standpunktes war, welchen die kirchliche Christologie bis jetzt eingenommen hat, und wie demnach ihre Ausgleichung wissenschaftlich nur dann zu erwarten ist, wenn man sich entschließt, endlich mit klarer Entschiedenheit diesen Standpunkt aufzugeben, über den uns ohnehin das Gesammtbewußtsein unsers Zeitalters gebieterisch hinausdrängt, und den wir nur mit Darangabe der höhern Wahrhaftig-

keit und Aufrichtigkeit gegen uns selbst noch behaupten können, deren Mangel, wie er sich seit einiger Zeit namentlich unter der jüngern theologischen Generation auf die bedenklichste Weise kund zu geben beginnt, uns auch die ächtesten, unserer Zeit so glücklich wieder eröffneten Quellen der religiösen Erfahrung und des religiösen Gemüthslebens zu vergiften droht. Es ist unserer deutschen Nation nun einmal nicht beschieden, in der sorglosen Weise, wie es andere Völker zu thun vermögen, — obwohl auch diese selten ohne Nachtheil der höhern Sittlichkeit, — die Sphäre des religiösen Bewußtseins abzuscheiden von der Sphäre des weltlichen Bewußtseins und weltlichen Thuns, und ein gänzlich getrenntes Leben in beiden Sphären zu führen. Ihr ist in den Geschicken der Welt die Aufgabe zu Theil geworden, durch angestrengte Geistesarbeit die Einigung dieser beiden Sphären, und eben damit auch die höhere Gestalt des christlich-kirchlichen Lebens herbeizuführen, in welcher die bisherigen Spaltungen ihre positive Ausgleichung finden sollen. Wagt sie es, sich dieser Aufgabe zu entziehen, unternimmt sie es wohl gar mit Absicht und Bewußtsein, das religiöse Leben, in dem Wahne, dasselbe so am bequemsten fördern und vor den Gefahren der Weltbildung sicher stellen zu können,*) in die engen, von der Vergangenheit aufgerichteten Formen eines satzungsmäßigen Kirchenthums einzupferchen: so wird die immer steigende Verdumpfung ihrer öffentlichen Zustände und das allmälige Erlöschen auch des geistigen Lebens in Kunst, Literatur und Wissenschaft, welches bisher unser Trost und unser Stolz geblieben ist, davon die unausbleibliche Folge sein.

Daß zu dem hier bezeichneten Zweck meiner Schrift der Kern ihres historischen Inhalts, die Darstellung der Lehre Luthers von der Person und dem Werke des Erlösers, nicht in dem richtigen Verhältniß stehe: diesen Vorwurf glaube ich nicht besorgen zu dürfen. Allerdings ist diese Lehre mit größerer Ausführlichkeit behandelt, als die andern Seiten des geschichtlichen Stoffes, die an sich selbst jenem Ziele eben so nahe zu stehen scheinen. Allein dieses ungleiche Verhältniß in der Behandlung

*) Hamann, in einem Briefe, wenn ich mich recht erinnere, an Jacobi, vergleicht in seiner sibyllinischen Weise ein derartiges Beginnen mit dem täppischen Zugreifen jenes Israeliten, der die fallende Bundeslade mit seinen Händen stützen wollte (2 Samuel. 6, 6), und weissagt ihm die entsprechende Strafe.

des geschichtlichen Stoffes würde sich, der Absicht meiner Schrift zufolge, in der Hauptsache ganz eben so haben gestalten müssen, auch wenn die Schrift nicht wirklich in ihrer ersten Gestalt nur der Darstellung eines Theils der christologischen Lehren Luthers gewidmet gewesen wäre. Denn eben nur diese Lehren waren es, über die mich meine Studien zu Ergebnissen geführt hatten, wesentlich abweichend von den über sie fast allerwärts verbreiteten Meinungen und Vorurtheilen, und eben so wesentlich eingreifend in die Stellung und Begründung des Gedankens, dessen Ausführung die Schrift in ihrer gegenwärtigen Gestalt gewidmet ist. Daß Luthers Glaubensanschauung zu ihrem substantiellen Inhalt einen durchaus idealen Begriff von Christus hat, der freilich nicht bewußter Weise durch ihn selbst von dem historischen Christus unterschieden wird, aber den wir davon unterscheiden müssen, wenn wir über den wahren Gehalt und Zusammenhang von Luthers Glauben eine klare Erkenntniß gewinnen wollen: dies durch gründliches Eingehen in alle dahin einschlagende Momente von Luthers Lehrbegriff zu erweisen, war nach der geschichtlichen Seite das Hauptgeschäft, dem die Darlegung dieses Gedankens sich zu unterziehen hatte. Sollte dieser Beweis gelungen sein, so mußten dann alle andern zur Sache gehörigen historischen Momente sich ganz von selbst, so wie sie dem wissenschaftlichen Bewußtsein unserer Zeit gegenwärtig sind, auch ohne daß es dazu einer erneuten Durchforschung bedurft hätte, sich zu jenem Ergebnisse in das Verhältniß stellen, wie jener Gedanke es zu seinem Inhalte hat. Der persönlichen Lehre Luthers gegenüber, dem christologischen Lehrbegriffe der Nachfolger Luthers, so wie auch jenem seiner reformirten Gegner, eine gleich ausführliche Abhandlung zu widmen, dies würde, bei dem Reichthum der vorhandenen Hülfsmittel zwar leicht, aber ein ganz unnöthiger Luxus der Darstellung gewesen sein, da über den einen so wenig, wie über den andern etwas wesentlich Neues oder Eigenthümliches zu berichten war. Und so glaube ich denn, auch ohne diese Weitläufigkeiten, für meine Schrift in der Gestalt, wie sie vorliegt, den Charakter in Anspruch nehmen zu können, den sie vermöge ihrer ersten Entstehung eben so, wie vermöge der nachfolgend ihr gegebenen Wendung hat erstreben müssen: den Charakter einer geschichtlichen Deduction der christologischen Sätze, in welchen sie den wissenschaftlichen Ausdruck für die dogmatische Einigung der beiden evangelischen Bekenntnisse gefunden hat. Denn das

entscheidende Moment dieser Deduction ruht wesentlich in dem Ge
und Charakter der persönlichen Lehre Luthers. Nur die Mißkenn
dieses Gehalts und seine Verwechselung mit dem Inhalt des dogmatisc
Systemes, welches sich nach Luther zu nennen pflegt, hat es verhinde
daß man bis jetzt den eigentlichen Sitz des dogmatischen Gegensatzes b
beiderseitigen Bekenntnißlehren nicht deutlich hat erkennen, und al
auch den allein Erfolg versprechenden Weg zur Ausgleichung dieses
tief wurzelnden, so eng mit der gesammten Denkweise jener Zeit und alle
frühern Zeiten verzweigten Gegensatzes nicht mit selbstbewußter Entschie-
denheit einschlagen können. — Daß mit dieser geschichtlichen Deduction
das wissenschaftliche Werk solcher Ausgleichung nur erst begonnen, nicht
schon vollendet ist: davon kann Niemand vollständiger, als ich selbst,
überzeugt sein.

1.

Das Wesen der kirchlichen Reformation besteht in einer Selbstbesinnung des Geistes der Christenheit, wodurch der Grundgedanke des Christenthums aus einer vorangegangenen Verdunkelung ans Licht gezogen, und der Fortgang organischer Entwickelung innerhalb des Christenthums, welcher durch jene Verdunkelung ins Stocken gerathen war, wiederum ermöglicht worden ist.

2.

Die That der Reformation, obgleich in ihrer geschichtlichen Erscheinung zusammengesetzt aus einer Vielheit von Thaten nicht blos eines und desselben, sondern verschiedener Urheber, wird doch mit Recht als eine und dieselbe angesehen, insofern jener Grundgedanke nur einer, und insofern er durch diese seine Wiedererweckung aufs Neue nicht blos in das Bewußtsein Einzelner, sondern in das Gesammtbewußtsein der Christenheit zurückgerufen worden ist.

3.

Auf entsprechende Weise wird auch das Werk der Reformation, ungeachtet der Spaltung der besondern kirchlichen Vereine, die zunächst aus ihr hervorgegangen sind, doch mit Recht als eines und dasselbe angesehen. Denn als Werk der Reformation kann nach der Wahrheit ihres Begriffs nur der Inbegriff der Fortschritte bezeichnet werden, welche sich aus der durch sie erfolgten Erneuerung des christlichen Grundgedankens in der geschichtlichen Entwickelung des Christenthums ergeben haben. Wie aber diese Entwickelung in sich selbst ein organisches Ganze bildet, so wird sich auch die Gesammtheit derjenigen Momente dieser Entwickelung, die von einem bestimmten Punkte ausgegangen sind, als ein von dem Gedanken, der an diesem Punkte aufgetaucht ist, beseeltes Ganze betrachten lassen.

4.

Für das Werk der Reformation, insofern es in der angegebenen Weise als ein Ganzes angesehen wird, ist der Name der

lichen Erkenntniß entsprechenden Gesetzmäßigkeit dieser Erfahrung die Theologie als durchaus empirische, oder genauer, speculativ-empirische Wissenschaft zu begründen, — dieser Gedanke ist in allen bisherigen Versuchen seiner Durchführung noch stets an dem einen Punkte gescheitert: an der Lehre von der Person und dem Werke des historischen Christus. Bereits Schleiermacher, so wenig er sich auch in diesem Punkte, wie gleicherweise in allen andern, von den hergebrachten Satzungen und Formeln der Kirchenlehre beengen ließ, war in diesem Theile seiner Arbeit keineswegs glücklich. Es ist hier der theologischen Forschung die Aufgabe gestellt, den erhabenen Sinn der Lehre, die man vergebens aus den Urkunden der göttlichen Offenbarung herauszuwerfen, vergebens als ein Truggespinst der kirchlichen Speculation zu deuten gesucht hat, von der Menschwerdung des ewigen Sohnes der Gottheit und von seinen Erlösungsthaten, in einer Weise auszulegen, wodurch dieser Sinn in allen seinen Momenten aus einer kalten dogmatischen Formel zum Inhalt einer lebendigen und lebenswarmen religiösen Erfahrung erhoben wird. Soll dieses Ziel erreicht werden, so ist dazu die unumgängliche Bedingung diese, daß dem Dogma alle Elemente jenes Supernaturalismus abgestreift werden, in welchem sich die Kirchenlehre von dem Bildungskreise ihres Ursprungs her, dem solcher Supernaturalismus die natürliche Lebensatmosphäre gewesen war, bis jetzt bewegt hatte. Denn religiöse Erfahrung und supernaturalistisches Fürwahrhalten, oder genauer, ein Bewußtsein, welches sich auf jene Erfahrung begründet, und ein Bewußtsein, welches sich mit diesem Fürwahrhalten erfüllt, sind schlechterdings unverträgliche, widersprechende Elemente. Gegenstand lebendiger, dem Geiste sich durch des Geistes eigenes, unmittelbares Zeugniß beglaubigender Erfahrung kann nur sein, was sich den Gesetzen der Natur, der Natur überhaupt und der geistigen Natur insbesondere, einfügt, und im Bereich dieser Gesetze, die in sich selbst ein schlechthin untrennbares Ganze ausmachen, und, obwohl vielgestaltig und elastisch je nach der Verschiedenheit der Gebiete des Lebens und des Erkennens, auf die sie Anwendung leiden, doch nicht durch diese Verschiedenheit in einen Kampf und Widerspruch mit sich selbst gesetzt werden können, an den Geist herangebracht wird. Dieser Forderung hat Schleiermacher seinerseits sich auch nie entschlagen. Er hat mit Bewußtsein und Absicht dem Supernaturalismus nicht das geringste Zugeständniß gemacht, während seine Nachfolger zum Theil schon jetzt

dahin gelangt ſind, ſich der Zugeſtändniſſe, die ſie ihm in fortwährend erhöhtem Maaße entgegenbringen, ſogar ausdrücklich zu rühmen. Dennoch iſt es ſeiner Lehre von Chriſtus, während ſie auf der einen Seite die unmittelbare Anknüpfung an den Begriff des dreieinigen Gottes aufgiebt, ohne welche der tiefe Sinn der bibliſchen Chriſtologie ein für allemal nicht zu erſchöpfen iſt, nach der andern nicht gelungen, den hiſtoriſchen Chriſtus in der Weiſe, wie wir es zu fordern von Schleiermacher ſelbſt gelernt haben, zum Gegenſtande einer gediegenen, geſchichtlich-religiöſen Anſchauung, zum Inhalt einer wahrhaft lebendigen und für ächte religiöſe Speculation vollkommen durchdringlichen religiöſen Erfahrung zu machen. Was aber dem Meiſter jener Schule der neuern Theologie nicht gelungen iſt, davon haben ſich ſeine Nachfolger, bei manchen nicht erfolgloſen Einblicken in die Beſchaffenheit der Aufgabe und ihres großen Gegenſtandes im Einzelnen, doch im Großen und Ganzen in demſelben Maaße weiter entfernt, in welchem ſie des Grundprincips der Schule, der unvergänglichen Errungenſchaft des Meiſters uneingedenk geblieben ſind, nämlich des Bewußtſeins der Aufgabe einer durchgängigen Zurückführung des Dogma auf Erfahrung, und einer eben ſo durchgängigen Auflöſung ſeiner ſupernaturaliſtiſchen Elemente in naturgemäße und ſpeculativ erkennbare; oder auch wohl dieſe Aufgabe ausdrücklich verläugnet haben.

Der noch immer in unſerer gegenwärtigen Theologie ſo verbreitet gebliebenen Meinung, daß der Gehalt der Lehren von der Menſchwerdung Gottes in Chriſtus und von der Erlöſung keine andere Durchführung zulaſſe, als nur eine ſupernaturaliſtiſche, gereicht ohne Zweifel der Umſtand zum Vorſchub, daß ſie auf einen doppelten Gegner hinweiſen kann, von welchem dieſe Lehren zwar zu allen Zeiten bedroht worden ſind, aber in der unſrigen mehr noch als in irgend einer frühern bedroht werden: auf den gemeinen und auf den ſpeculativen Rationalismus. Von dieſen zwei Gegnern iſt der letztere in unſern Tagen ausdrücklich in dem Gewand jener Lehren aufgetreten, deren Gehalt zu unterhöhlen oder in einen leeren Begriffsſchematismus zu verflüchtigen er nicht ohne Grund von den gläubigen Bekennern des bibliſchen und des kirchlichen Chriſtenthums bezüchtigt wird. Der Kampf mit ihm ganz beſonders, und mehr noch, als der ſchon ſeit längerer Zeit als abgethan betrachtete Kampf mit dem gemeinen Rationalismus, hat den in der gegenwärtigen Theologie vorwalten-

den Strebungen ihren Charakter und ihre Richtung bestimmt, und aus ihm vorzüglich erklärt sich das herrschende Mißtrauen gegen jedes neu hervortretende Unternehmen einer derartigen Erklärung des kirchlichen Lehrbegriffs, welche sich zum Supernaturalismus in einen ausdrücklichen Gegensatz stellt. Man hält sich seit dem Scheitern jenes immerhin großartigen Versuchs der Hegelschen Philosophie, die Grundlehren des kirchlichen Christenthums in einer Weise zu deuten, nach welcher sie unmittelbar mit den höchsten Wahrheiten der philosophischen Speculation zusammentreffen und nur als deren populärer, vorstellungsmäßiger Ausdruck erscheinen würden, aufs Neue versichert, daß jeder Versuch, diese Lehren einem Zusammenhange philosophischer Erkenntniß einzuverleiben, welcher die Gesetze des außertheologischen Erkenntnißgebietes als unbedingt gültig auch für das theologische anerkennt, in gleicher Weise scheitern müsse. Hier sollte jedoch die Eigenthümlichkeit der Gründe nicht unerwogen bleiben, die jenen Versuch des speculativen Rationalismus als unverträglich nicht etwa nur mit den Lehren der kirchlichen Theologie, sondern allerdings auch mit dem Inhalt des ächten biblischen Christenthums und jedes unbefangenen, gesund religiösen Bewußtseins erscheinen lassen. Es ist keineswegs der unmittelbare Gegensatz gegen den kirchlichen Supernaturalismus, — diesem haben vielmehr einige der angesehensten theologischen Vertreter des Hegelschen Systemes auf sehr zuvorkommende Weise die Hand geboten, — es ist ganz im Gegentheil der Gegensatz gegen dasjenige Element, welches, richtig verstanden, seinerseits den entschiedensten Gegensatz gegen den Supernaturalismus mit sich bringt, gegen das Element der religiösen Erlebniß und Erfahrung, was die Bekämpfung jener Denkweise mit Recht zu einem Hauptgeschäft der gegenwärtigen Theologie hat werden lassen. Es ist das Trachten, allen reicheren Inhalt des Gefühls und der Anschauung in der Einfachheit des reinen Gedankens aufzuzehren, und die „absolute Idee" einer Vernunft, die nur sich selbst zum Inhalt hat, auf den Thron der Gottheit zu erheben. Wird diese Ansicht folgerecht durchgeführt, so sinkt vor ihr der Inhalt der natürlichen Erfahrung, insofern er über die abstracten Schemen der allgemeinen Vernunftkategorien hinausgeht, ganz eben so als etwas im vermeintlich höheren, esoterischen Sinne der Speculation Unwahres und Unwirkliches zusammen, wie jeder specifische Inhalt der Religion oder religiösen Erfahrung als solcher, insofern nämlich auch in ihm,

über den Inhalt des reinen Denkens hinaus, noch ein Mehreres als sich kund gebend und zur Offenbarung kommend vorausgesetzt wird. Solcher Denkweise ist es daher ein Leichtes, wenn es sonst ihr Interesse oder das Interesse der von ihr verheißenen Einigung des Wissens mit dem Glauben mit sich bringt, auch die Gesetze der Natur und der natürlichen Empirie jenen kirchlichen Formeln zum Opfer zu bringen, mit deren Aneignung sie jene Einigung zu vollziehen sich so gern das Ansehen geben mag. Dem ächt religiösen Erfahrungsstandpunkte dagegen, welcher zugleich auch der allein in Wahrheit philosophische ist, gelten die eben bezeichneten Gesetze darum als ein Heiliges, weil sie die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt bedingen, so daß ohne sie und ohne die Voraussetzung ihrer für alle Sphären menschlicher Erfahrungserkenntniß schlechthin unverletzlichen Geltung eben so wenig von einer religiösen Erfahrung, einer solchen nämlich, die in Wahrheit diesen Namen verdient, wie von außerreligiöser, die Rede würde sein können.

Daß eine theologische Erkenntniß, welche das ächte Einigungsprincip der evangelischen Kirche, die Macht wissenschaftlicher Ueberwindung der Gegensätze enthält, in welche die Bekenntnisse dieser Kirche auseinandergetreten sind, — daß eine solche Erkenntniß die gründliche Auflösung aller supernaturalistischen Elemente unserer bisherigen Kirchenlehre nothwendiger Weise in sich schließt: diese Ueberzeugung hat sich, wie ich glaube, deutlich genug in den „Reden über die Zukunft der Kirche" kund gegeben. Die Wiederaufnahme der Studien über die Theologie des Reformationszeitalters und namentlich Luthers, die mich schon früher beschäftigten, hat mich seitdem zu einer näheren Erkenntniß des Punktes geführt, an welchem die Entwickelung des kirchlichen Lehrbegriffs zu jener Zeit, nicht blos durch Zufall, nach zwei entgegengesetzten Richtungen auseinandergegangen ist. Ich habe demzufolge der gegenwärtigen Schrift das Ziel gestellt, durch Nachweisung dieses Punktes darzuthun, wie jene Spaltung das nothwendige und unvermeidliche Ergebniß des supernaturalistischen Standpunktes war, welchen die kirchliche Christologie bis jetzt eingenommen hat, und wie demnach ihre Ausgleichung wissenschaftlich nur dann zu erwarten ist, wenn man sich entschließt, endlich mit klarer Entschiedenheit diesen Standpunkt aufzugeben, über den uns ohnehin das Gesammtbewußtsein unsers Zeitalters gebieterisch hinausdrängt, und den wir nur mit Darangabe der höhern Wahrhaftig-

keit und Aufrichtigkeit gegen uns selbst noch behaupten können, deren Mangel, wie er sich seit einiger Zeit namentlich unter der jüngern theologischen Generation auf die bedenklichste Weise kund zu geben beginnt, uns auch die ächtesten, unserer Zeit so glücklich wieder eröffneten Quellen der religiösen Erfahrung und des religiösen Gemüthslebens zu vergiften droht. Es ist unserer deutschen Nation nun einmal nicht beschieden, in der sorglosen Weise, wie es andere Völker zu thun vermögen, — obwohl auch diese selten ohne Nachtheil der höhern Sittlichkeit, — die Sphäre des religiösen Bewußtseins abzuscheiden von der Sphäre des weltlichen Bewußtseins und weltlichen Thuns, und ein gänzlich getrenntes Leben in beiden Sphären zu führen. Ihr ist in den Geschicken der Welt die Aufgabe zu Theil geworden, durch angestrengte Geistesarbeit die Einigung dieser beiden Sphären, und eben damit auch die höhere Gestalt des christlich-kirchlichen Lebens herbeizuführen, in welcher die bisherigen Spaltungen ihre positive Ausgleichung finden sollen. Wagt sie es, sich dieser Aufgabe zu entziehen, unternimmt sie es wohl gar mit Absicht und Bewußtsein, das religiöse Leben, in dem Wahne, dasselbe so am bequemsten fördern und vor den Gefahren der Weltbildung sicher stellen zu können,*) in die engen, von der Vergangenheit aufgerichteten Formen eines satzungsmäßigen Kirchenthums einzupferchen: so wird die immer steigende Verdumpfung ihrer öffentlichen Zustände und das allmälige Erlöschen auch des geistigen Lebens in Kunst, Literatur und Wissenschaft, welches bisher unser Trost und unser Stolz geblieben ist, davon die unausbleibliche Folge sein.

Daß zu dem hier bezeichneten Zweck meiner Schrift der Kern ihres historischen Inhalts, die Darstellung der Lehre Luthers von der Person und dem Werke des Erlösers, nicht in dem richtigen Verhältniß stehe: diesen Vorwurf glaube ich nicht besorgen zu dürfen. Allerdings ist diese Lehre mit größerer Ausführlichkeit behandelt, als die andern Seiten des geschichtlichen Stoffes, die an sich selbst jenem Ziele eben so nahe zu stehen scheinen. Allein dieses ungleiche Verhältniß in der Behandlung

*) Hamann, in einem Briefe, wenn ich mich recht erinnere, an Jacobi, vergleicht in seiner sibyllinischen Weise ein derartiges Beginnen mit dem täppischen Zugreifen jenes Israeliten, der die fallende Bundeslade mit seinen Händen stützen wollte (2 Samuel. 6, 6), und weissagt ihm die entsprechende Strafe.

des geſchichtlichen Stoffes würde ſich, der Abſicht meiner Schrift zufolge, in der Hauptſache ganz eben ſo haben geſtalten müſſen, auch wenn die Schrift nicht wirklich in ihrer erſten Geſtalt nur der Darſtellung eines Theils der chriſtologiſchen Lehren Luthers gewidmet geweſen wäre. Denn eben nur dieſe Lehren waren es, über die mich meine Studien zu Ergebniſſen geführt hatten, weſentlich abweichend von den über ſie faſt allerwärts verbreiteten Meinungen und Vorurtheilen, und eben ſo weſentlich eingreifend in die Stellung und Begründung des Gedankens, deſſen Ausführung die Schrift in ihrer gegenwärtigen Geſtalt gewidmet iſt. Daß Luthers Glaubensanſchauung zu ihrem ſubſtantiellen Inhalt einen durchaus idealen Begriff von Chriſtus hat, der freilich nicht bewußter Weiſe durch ihn ſelbſt von dem hiſtoriſchen Chriſtus unterſchieden wird, aber den wir davon unterſcheiden müſſen, wenn wir über den wahren Gehalt und Zuſammenhang von Luthers Glauben eine klare Erkenntniß gewinnen wollen: dies durch gründliches Eingehen in alle dahin einſchlagende Momente von Luthers Lehrbegriff zu erweiſen, war nach der geſchichtlichen Seite das Hauptgeſchäft, dem die Darlegung dieſes Gedankens ſich zu unterziehen hatte. Sollte dieſer Beweis gelungen ſein, ſo mußten dann alle andern zur Sache gehörigen hiſtoriſchen Momente ſich ganz von ſelbſt, ſo wie ſie dem wiſſenſchaftlichen Bewußtſein unſerer Zeit gegenwärtig ſind, auch ohne daß es dazu einer erneuten Durchforſchung bedurft hätte, ſich zu jenem Ergebniſſe in das Verhältniß ſtellen, wie jener Gedanke es zu ſeinem Inhalte hat. Der perſönlichen Lehre Luthers gegenüber, dem chriſtologiſchen Lehrbegriffe der Nachfolger Luthers, ſo wie auch jenem ſeiner reformirten Gegner, eine gleich ausführliche Abhandlung zu widmen, dies würde, bei dem Reichthum der vorhandenen Hülfsmittel zwar leicht, aber ein ganz unnöthiger Luxus der Darſtellung geweſen ſein, da über den einen ſo wenig, wie über den andern etwas weſentlich Neues oder Eigenthümliches zu berichten war. Und ſo glaube ich denn, auch ohne dieſe Weitläufigkeiten, für meine Schrift in der Geſtalt, wie ſie vorliegt, den Charakter in Anſpruch nehmen zu können, den ſie vermöge ihrer erſten Entſtehung eben ſo, wie vermöge der nachfolgend ihr gegebenen Wendung hat erſtreben müſſen: den Charakter einer geſchichtlichen Deduction der chriſtologiſchen Sätze, in welchen ſie den wiſſenſchaftlichen Ausdruck für die dogmatiſche Einigung der beiden evangeliſchen Bekenntniſſe gefunden hat. Denn das

entſcheidende Moment dieſer Deduction ruht weſentlich in dem Gehalt und Charakter der perſönlichen Lehre Luthers. Nur die Mißkennung dieſes Gehalts und ſeine Verwechſelung mit dem Inhalt des dogmatiſchen Syſtemes, welches ſich nach Luther zu nennen pflegt, hat es verhindert, daß man bis jetzt den eigentlichen Sitz des dogmatiſchen Gegenſatzes der beiderſeitigen Bekenntnißlehren nicht deutlich hat erkennen, und alſo auch den allein Erfolg verſprechenden Weg zur Ausgleichung dieſes ſo tief wurzelnden, ſo eng mit der geſammten Denkweiſe jener Zeit und aller frühern Zeiten verzweigten Gegenſatzes nicht mit ſelbſtbewußter Entſchiedenheit einſchlagen können. — Daß mit dieſer geſchichtlichen Deduction das wiſſenſchaftliche Werk ſolcher Ausgleichung nur erſt begonnen, nicht ſchon vollendet iſt: davon kann Niemand vollſtändiger, als ich ſelbſt, überzeugt ſein.

1.

Das Wesen der kirchlichen Reformation besteht in einer Selbstbesinnung des Geistes der Christenheit, wodurch der Grundgedanke des Christenthums aus einer vorangegangenen Verdunkelung ans Licht gezogen, und der Fortgang organischer Entwickelung innerhalb des Christenthums, welcher durch jene Verdunkelung ins Stocken gerathen war, wiederum ermöglicht worden ist.

2.

Die That der Reformation, obgleich in ihrer geschichtlichen Erscheinung zusammengesetzt aus einer Vielheit von Thaten nicht blos eines und desselben, sondern verschiedener Urheber, wird doch mit Recht als eine und dieselbe angesehen, insofern jener Grundgedanke nur einer, und insofern er durch diese seine Wiedererweckung aufs Neue nicht blos in das Bewußtsein Einzelner, sondern in das Gesammtbewußtsein der Christenheit zurückgerufen worden ist.

3.

Auf entsprechende Weise wird auch das Werk der Reformation, ungeachtet der Spaltung der besondern kirchlichen Vereine, die zunächst aus ihr hervorgegangen sind, doch mit Recht als eines und dasselbe angesehen. Denn als Werk der Reformation kann nach der Wahrheit ihres Begriffs nur der Inbegriff der Fortschritte bezeichnet werden, welche sich aus der durch sie erfolgten Erneuerung des christlichen Grundgedankens in der geschichtlichen Entwickelung des Christenthums ergeben haben. Wie aber diese Entwickelung in sich selbst ein organisches Ganze bildet, so wird sich auch die Gesammtheit derjenigen Momente dieser Entwickelung, die von einem bestimmten Punkte ausgegangen sind, als ein von dem Gedanken, der an diesem Punkte aufgetaucht ist, beseeltes Ganze betrachten lassen.

4.

Für das Werk der Reformation, insofern es in der angegebenen Weise als ein Ganzes angesehen wird, ist der Name der

evangelischen Kirche in Gebrauch gekommen. Da nämlich dieser Ausdruck nicht, wie andere ähnlich zusammengesetzte Ausdrücke, eine besondere, äußerlich zu Recht bestehende kirchliche Gemeinschaft innerhalb der allgemeinen christlichen Kirche bezeichnet, so kann er nur die Bestimmung haben, sie, diese allgemeine christliche Kirche selbst, in derjenigen Gestalt ihrer geschichtlichen Entwickelung zu bezeichnen, welche sie mittelst der durch die Reformation erwirkten Fortschritte gewonnen hat oder fernerhin gewinnen wird.

5.

Entsprechend diesem Begriffe der evangelischen Kirche kann unter evangelischer Theologie nur die wissenschaftliche Entwickelung des christlichen Lehrbegriffs überhaupt verstanden werden, insofern dieselbe durch die in der Reformation erfolgte Selbstbesinnung des Geistes der Christenheit und die darin enthaltene Erneuerung des christlichen Grundprincips bedingt ist und von dem Bewußtsein dieses Principes getragen wird.

6.

Wenn das Verhältniß der evangelischen Theologie zur evangelischen Kirche dem Verhältnisse der christlichen Theologie zur christlichen Kirche überhaupt entspricht: so ist es dagegen ein wesentlich anderes, als das Verhältniß, welches innerhalb einer besondern, in feste Satzungen eingeschlossenen kirchlichen Gemeinschaft zwischen der Gemeinschaft als solcher und der Theolgie obwaltet, welche diese Gemeinschaft die ihrige nennt.

7.

So unzweifelhaft es nämlich in der Natur dieser Sonderkirchen liegt, daß sie ihre Theologie an die Satzungen, an denen ihr eigenes Bestehen hängt, fest binden müssen: eben so entschieden liegt es dagegen in der Natur der evangelischen Theologie, so wie der christlichen Theologie überhaupt, an keine menschlichen Satzungen gebunden zu sein, sondern allein an das Wort Gottes, so wie dasselbe in der heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments enthalten, obwohl von dem Buchstaben der Schrift wohl zu unterschreiden ist.

8.

Die besondere Beziehung indeß, in welcher die evangelische Theologie zur That der Reformation (2) und zu ihrem Werke (3) steht, bringt es mit sich, daß sie über diesem Werke wachen, und

nicht allein deſſen Wahrheit und Berechtigung gegen ſeine Gegner, ſondern auch gegen die innern Gegenſätze und Spaltungen, die ſich aus der Entwickelung des reformatoriſchen Princips, zufolge der Natur alles Menſchlichen zwar unvermeidlich, aber nicht ohne neue Verdunkelung ergeben, deſſen Einheit vertreten muß.

9.

Die evangeliſche Theologie ſteht daher ihrem Begriffe nach in einem nicht minder weſentlichen Gegenſatze, wie zur Theologie jener kirchlichen Partheien, welchen das Princip der Reformation fremd geblieben iſt, auch zur Theologie der Sonderkirchen, die ſich in der eigenen Mitte der evangeliſchen Kirche gebildet haben. Nicht als ob dieſe Theologie nicht auch zu ihr gehörte oder den Charakter der evangeliſchen trüge, inſofern auch ſie von dem Princip der Reformation, ſo wie ſie es verſteht, beſeelt iſt. Aber ganz eben dies gilt auch von der vorreformatoriſchen und gegenreformatoriſchen Theologie. Auch dieſe iſt für evangeliſch anzuerkennen, inſofern ſie das Princip der Reformation, welches ja zugleich das Princip des Chriſtenthums überhaupt iſt (1), nicht verläugnet. Inſofern dagegen in der einen wie in der andern das Princip verdunkelt iſt, inſofern ſchließen beide von dem Umkreiſe der evangeliſchen Theologie ſich aus, und es muß dieſe Theologie ſich in gleichem Maaße als Gegnerin beider betrachten.

10.

Um dieſes Doppelverhältniſſes willen zur Theologie der kirchlichen Partheien, ſowohl derer, die außerhalb, als auch derer, die innerhalb des geſchichtlichen Umkreiſes der Reformation ſtehen, indem ſie dieſelbe einerſeits zwar bekämpfen, anderſeits aber doch zugleich ſie als zu ſich ſelbſt gehörig betrachten und ihren Inhalt ſich fortwährend aneignen muß, trägt die evangeliſche Theologie weſentlich einen hiſtoriſchen Charakter. Das hiſtoriſche Element tritt in ihr an die Stelle, welche in der particularkirchlichen Theologie das äußerlich poſitive oder dogmatiſche einnimmt.

11.

Durch dieſes zu ihrer Natur gehörige Element der Hiſtorie werden der evangeliſchen Theologie in jedem Moment ihrer Entwickelung die Aufgaben geſtellt, welche ſie mittelſt des eben ſo weſentlich in ihrer Natur liegenden Elementes theologiſcher Speculation zu löſen hat. Wie nach Außen nicht nur mit fortwähren-

der Selbſtvertheidigung, ſondern auch mit unabläſſig prüfender Benutzung und Verarbeitung des Materials, welches ſie durch die vorangehende Entfaltung des kirchlichen Ideenſchatzes überkommen hat, ſo iſt ſie nach Innen eben ſo unabläſſig mit Ausgleichung der Spaltungen beſchäftigt, die aus der Entfaltung des reformatoriſchen Princips hervorgegangen ſind und noch immer aufs Neue hervorgehen.

12.

In dieſem der evangeliſchen Theologie eigenthümlichen Sinne eines aus der Vereinigung hiſtoriſcher und ſpeculativer Elemente erwachſenden Verfahrens werden die nachfolgenden Sätze erſt auf dem Wege geſchichtlicher Betrachtung eine Aufgabe zum Bewußtſein bringen, welche der evangeliſchen Theologie durch jenen Gang ihrer Lehrentwickelung geſtellt iſt, der die evangeliſche Kirche in zwei Hauptpartheien geſpalten hat, und dann auf dem Wege ſpeculativer Betrachtung den allein zum Ziele führenden Weg ihrer Löſung aufzeigen. [a]

I. Geſchichtliche Entwickelung der Chriſtologie Luthers.

13.

Die That der Reformation, obgleich ihrer weltgeſchichtlichen Bedeutung nach eine Geſammtthat des Geiſtes der Chriſtenheit (2), kann doch in anderer Beziehung mit Recht als die perſönliche That eines einzelnen Mannes betrachtet werden. Denn ſo manche Perſönlichkeiten ſich auch an ihr mit der Kraft ihres Geiſtes und ihres Willens mehr oder minder erfolgreich betheiligt haben: ſo iſt der Anſtoß zu ihr doch zuerſt von Einem ausgegangen, in deſſen Seele ihr Grundgedanke, wie mit gleicher Macht und Klarheit in keinem Andern, lebendig war.

14.

Dieſer Eine iſt Martin Luther. Von ihm haben eingeſtändlicher Weiſe die übrigen Reformatoren, auch diejenigen, welche nachher zu einem Theil ſeiner Lehre in Gegenſatz traten, für den durch ihre Geſammtthat wiedererweckten Grundgedanken den Ausdruck überkommen, welcher zum Loſungsworte der Reformation geworden iſt und gemeiniglich, auch dies nicht mit Unrecht, ſchlechthin als Ausdruck für das ſachliche Princip ihrer Lehre zu gelten pflegt. [b]

15.

Der hier gemeinte Ausdruck ist: Gerechtigkeit oder Rechtfertigung allein aus dem Glauben. Er ist nicht von Luther neu erfunden worden; er ist, aus den Schriften des Apostels Paulus, der in ihn zuerst seine Auffassung des christlichen Grundgedankens hineingelegt hatte, von ihm nur aufgenommen, aber sowohl von ihm selbst, als von seinen Genossen und Nachfolgern in einer Weise angewandt worden, die das volle Gepräge der Eigenthümlichkeit trägt, welche die That der Reformation, zufolge ihrer geschichtlichen Stellung, von den Thaten der ersten Verkündiger des Christenthums unterscheidet.

16.

Der Begriff der Gerechtigkeit, welche allein durch den Glauben erworben wird, obgleich durch Aneignung auch der übrigen Reformatoren seinem allgemeinen Inhalt nach zu einem Gesammtbesitzthum des theologischen Bewußtseins aller evangelischen Kirchenpartheien geworden, ist doch von Luther persönlich durch folgerechte organische Entwickelung, wenn auch nicht in wissenschaftlicher Form, zu einem Lehrgebäude ausgebildet worden, welches nicht mit gleicher Vollständigkeit in die zu ausführlichen Systemen entwickelten Bekenntnisse dieser Partheien übergegangen ist, nicht einmal in das Bekenntniß derjenigen Parthei, die sich selbst nach Luther zu nennen pflegt.

17.

So offen dieses Lehrgebäude in Luthers ausführlichen, allverbreiteten Schriften zu Tage liegt, so ist nichtsdestoweniger sein eigentlicher Zusammenhang bis auf diese Stunde der evangelischen Theologie fremd geblieben und auch nicht geschichtlich von ihr erkannt worden. Es ist ihr aber die Erkenntniß dieses Zusammenhangs unentbehrlich, wenn sie in der Weise, wie es ihre Bestimmung mit sich bringt (11), durch historische Ergründung der Gegensätze, die sich in ihrer eigenen Mitte hervorgethan haben, zum Bewußtsein der Aufgaben gelangen will, die sie dann durch speculative Entwickelung zu lösen hat.

18.

Seinen Mittelpunkt hat dieser Zusammenhang in der Lehre von der Person und dem Werke Christi, und unter den Sätzen dieser Lehre sind diejenigen zu suchen, welche, bekämpft von Gegnern, und von den Anhängern Luthers nur in Abtrennung von dem

Zusammenhange, dem sie ursprünglich angehören, vertheidigt, den äußeren Zwiespalt unter den Partheien der evangelischen Kirche herbeigeführt haben. Da aber der Zusammenhang selbst ursprünglich nicht aus den Begriffen der Christologie, sondern aus dem Begriffe der Gerechtigkeit des Glaubens herausgesponnen ist: so haben auch wir zum Behuf seiner Darlegung fürerst an diesen anzuknüpfen.

A. Luthers Lehre von der Gerechtigkeit des Glaubens.

19.

Der Begriff der Gerechtigkeit des Glaubens steht seinem wesentlichen Inhalt nach im ausdrücklichen Gegensatz und Widerspruch gegen denjenigen Begriff der Gerechtigkeit, der, zunächst auf jene Rechtsbegriffe bezogen, welche im bürgerlichen Verkehr der Menschen ihren Ursprung und ihre Geltung haben, von dort auch in die wissenschaftliche Theologie Eingang gefunden hat, so daß daselbst, den Meisten unvermerkt, ein dem Begriffe der Gerechtigkeit des Glaubens widersprechender Gebrauch davon gemacht wird.

20.

Es schließt nämlich der Begriff dieser bürgerlichen Gerechtigkeit für äußere Handlungen der Menschen den Begriff eines festen, verstandesmäßig abgegränzten Maaßes in sich, nach welchem ihnen diese Handlungen vergolten werden, oder nach welchem die Folgen abgeschätzt werden, welche zufolge der Natur des gesellschaftlichen Verkehres die freien Handlungen der Menschen nach sich ziehen müssen. Dagegen schließt der Begriff der Gerechtigkeit des Glaubens die ausdrückliche Verneinung eines jeden, dem Maaßstab menschlicher Gerechtigkeit irgendwie entsprechenden Maaßes für alle Handlungen der Menschen insofern ein, als dieselben sich auf ihr Verhältniß zu Gott, auf ihren geistigen oder sittlichen Verkehr mit der Gottheit beziehen.

21.

Nicht dem Begriffe der bürgerlichen, sondern wesentlich dem Begriffe jener Gerechtigkeit, die durch den Glauben erworben wird, entspricht die Bedeutung der Worte, welche in der heiligen Schrift Alten sowohl als Neuen Testaments den Begriff der Gerechtigkeit ausdrücken. Es ist selbst mit wenigen Ausnahmen der biblische Gebrauch dieser Worte frei geblieben von Verwechslungen der theo-

logiſchen Bedeutung dieſer Worte mit jeder außertheologiſchen, von der ſich der kirchliche Sprachgebrauch ſchon ſeit früher Zeit nicht ganz frei erhalten hat.

22.

Den Unterſchied der Gerechtigkeit, die im Reiche Gottes gilt, von jeder menſchlichen, den ausdrücklichen Gegenſatz und Widerſpruch beider durch ſchlagende Gleichnißworte zum Bewußtſein zu bringen, dies iſt zum nicht geringen Theil der ausdrückliche Zweck der perſönlichen Lehrausſprüche des Heilandes, wie die Evangelien, beſonders die drei erſten ſie uns berichten. Weit entfernt, daß die Lehre des Chriſtus der ſynoptiſchen Evangelien, wie Einige haben finden wollen, der Lehre des Apoſtels Paulus von der Gerechtigkeit des Glaubens widerſprechen ſollte, ſo iſt vielmehr ohne ſie kein richtiges Verſtändniß der letztern möglich, da ſie ſich zu ihr als unentbehrliche Vorausſetzung verhält.

23.

Soll von dem Inhalte des bibliſchen Begriffs der Gerechtigkeit mit kurzen Worten eine erſchöpfende Bezeichnung gegeben werden: ſo werden wir am richtigſten von ihm ſagen, daß er, in der Gottheit ſowohl, als auch in den vernünftigen Geſchöpfen, den Inbegriff der Willens- und Charaktereigenſchaften bezeichnet, welche ſich auf die Natur und die Geſetze des Himmelreiches beziehen und die Gottheit zum Haupte, die Geſchöpfe zu Gliedern dieſes Reiches machen. Durch dieſe Bezeichnung, welche in ganz gleicher Weiſe von dem alt- und von dem neuteſtamentlichen Begriffe der Gerechtigkeit gilt, nur daß die Kunde, die wir aus dem Neuen Teſtament von dem göttlichen Reiche, von deſſen Natur und Geſetzen erhalten, eine genauere und ausführlichere iſt, als die aus dem Alten, und daher auch genauere Beſtimmungen dieſes Begriffs möglich macht, wird zugleich das Verhältniß des Begriffs der göttlichen Gerechtigkeit zu dem richtig verſtandenen Begriffe der bürgerlichen oder nur menſchlichen Gerechtigkeit feſtgeſtellt. Es wird ſich nämlich die letztere von jener in ganz entſprechender Weiſe unterſcheiden müſſen, wie die Reiche und Staaten und die bürgerliche Geſellſchaft der Menſchenwelt ſich von dem Reiche Gottes unterſcheidet. (c)

24.

Wie in der Bibel, ſo hat ſich auch bei Luther die Energie, mit welcher er den Begriff der Gerechtigkeit aus dem Glauben in

seiner Seele ergriffen hatte, ausdrücklich bewähret nicht allein in dem vorsichtigern Gebrauch, den er, im Unterschied von andern Theologen, den älteren großentheils und den neueren fast durchgehends, von dem Worte Gerechtigkeit und von den damit zusammenhängenden Worten Rechtfertigung, Rechtfertigen, macht, sondern auch in der durchgängigen, folgerecht durchgeführten Enthaltung von jeder Einmischung des bürgerlichen Begriffs der Gerechtigkeit in einen theologischen Zusammenhang.

25.

Ausdrückliche Erklärungen, welche Luther über den biblischen Wortgebrauch abgegeben hat, belehren uns, daß er die Worte δικαιοσύνη, צֶדֶק, צְדָקָה, wo sie als Eigenschaften von Gott ausgesagt werden, in der Regel von der Güte, Freundlichkeit und gnadenreichen Milde Gottes zu verstehen pflegt, daß er aber in andern Stellen, wo sie, wenn sie auf Gott sollten bezogen werden, eine andere Deutung zu fordern scheinen, es vorzieht, ihnen eine solche zu geben, wonach sie auf eine von Gott den Menschen mitgetheilte Gerechtigkeit bezogen werden.

26.

Hieraus erhellt, daß in dem theologischen Lehrgebäude Luthers sich kein Platz findet für jene in den meisten dogmatischen Systemen der Gottheit zugeschriebene Eigenschaft, welche dieselben mit dem Namen der vergeltenden Gerechtigkeit zu bezeichnen pflegen. An ihre Stelle tritt in Luthers Lehrbegriff, eben so, wie es in dem Lehrbegriffe einer rein biblischen Theologie würde der Fall sein müssen, der Begriff jener Gerechtigkeit, welche in der Gründung und Leitung des himmlischen Reiches besteht (23).

27.

Ausdrücklich eine solche Verneinung von Begriffen, welche der endliche Verstand des Menschen, bei Luther die menschliche Vernunft genannt, sich, durch Abstraction oder analoge Uebertragung von ethischen Gesetzen und Verhältnissen des menschlichen Gesellschaftslebens auf ethische Eigenschaften der Gottheit zu bilden pflegt, liegt in der von Luther so häufig ausgesprochenen Behauptung der völligen Unerkennbarkeit des Wesens und der Eigenschaften Gottes, abgesehen von seiner Offenbarung in Christus. Luther richtet diese Behauptung überall zunächst gegen die scholastische Neigung des Rationalisirens der Inhaltsbestimmungen des

religiösen Glaubens, welche dadurch ihrer Ueberschwänglichkeit entkleidet und in das Bereich des gemeinen Verstandes herabgezogen werden.

28.

In seiner künstlichen Durchbildung, zu der es die eigensüchtigen Tendenzen der römischen Hierarchie gebracht hatten, doch zugleich seinem innern Wesen nach eine Ausgeburt dieser rationalisirenden Tendenzen der scholastischen Dogmatik war das System jener von dem Priesterthum der katholischen Kirche des Mittelalters den Gläubigen zur Büßung begangener Thatsünden auferlegten Genugthuungen, gegen welches, sammt der daran geknüpften Lehre vom Ablaß, die ersten Angriffe der reformatorischen That Luthers gerichtet waren. Es konnte dieses System nicht gründlich bekämpft, nicht mit seiner Wurzel ausgerissen und vertilgt werden, ohne daß der Angriff zugleich gegen jenen Afterbegriff göttlicher Gerechtigkeit gerichtet wurde, auf welchem es von dem scholastischen Verstand erbaut worden war. (d)

29.

Eben dieser gegen die Verstandesbegriffe, durch welche die mittelalterliche Theologie den Begriff des göttlichen Reiches und seiner Gerechtigkeit verunstaltet hatte, gerichtete Angriff führte Luthern auch zur Verwerfung des Begriffs der menschlichen Freiheit in der Gestalt, in welcher er ein unentbehrliches Glied des Systems gebildet hatte, worin menschliche Werkheiligkeit der göttlichen, in menschlicher Weise strafenden und lohnenden Gerechtigkeit entsprechen sollte. Nur dieser Gestalt galt der Angriff Luthers; denn der weitere Zusammenhang seines Lehrgebäudes zeigt, daß er in anderer Gestalt der Voraussetzung einer gewissen Freiheit des creatürlichen Willens (wir können sie mit einem Ausdruck der neuern Philosophie die transscendentale nennen) nicht entbehren konnte, obgleich es Luthern, aus Mangel der dazu unentbehrlichen wissenschaftlichen Vorbedingungen, nicht gelungen ist, für diese Voraussetzung in seinem System die rechte Stelle zu finden. (e)

30.

Freiheit im gewöhnlichen (pelagianischen oder semipelagianischen) Wortsinn, als Grund der Gerechtigkeit des Glaubens, wird aber auch durch den Begriff des Glaubens, sofern es mit demselben irgend ernst genommen wird, ausgeschlossen. Denn vom Glauben gilt ja doch ganz eigentlich das Wort des Apostels, daß

Hinweiſung auf das Bedürfniß der Treue und des Glaubens im Verkehr der Menſchen gegenſeitig unter einander. Wie unter Menſchen, ſo iſt der Natur der Sache nach auch mit Gott keine Verhandlung, kein Austauſch von Gütern oder Leiſtungen möglich, ohne dieſe Grundlage gegenſeitigen Glaubens und Vertrauens. Von Seiten Gottes erſcheint dieſe Geſinnung in Geſtalt jener Eigenſchaft, welche wir ſeine Wahrhaftigkeit nennen, während die Schrift ſie auch ihrerſeits mit dem Namen der πίστις bezeichnet. Ihr muß in der vernünftigen Creatur die gläubige Zuverſicht entſprechen, mit welcher der Menſch die von Gott ihm entgegengebrachten Darbietungen ergreift, für die ihm eben die göttliche Wahrhaftigkeit Bürge iſt.

38.

Der Glaube alſo, von dem allein mit Wahrheit geſagt werden kann, daß er zur Gerechtigkeit gerechnet wird, weil er das Organ iſt, durch welches die Gerechtigkeit Gottes in die Seele des Menſchen einſtrömt, dieſer Glaube iſt nicht jene fides generalis, das allgemeine Fürwahrhalten des Lehrgehaltes ſowohl der natürlichen Religion, als auch der bibliſchen Offenbarung, welches die damalige Kirchenlehre nur als Vorbedingung, nicht als wirkliche Quelle des Heils bezeichnet hatte. Er iſt vielmehr, nach dem von Melanchthon für dieſen zuerſt von Luther zu deutlichem Bewußtſein gebrachten Begriff ausdrücklich erfundenen Ausdruck, fides specialis, das heißt die Zuverſicht des Gläubigen, daß ihm perſönlich die Verheißungen und Darbietungen gelten, mit welchen Gott das menſchliche Geſchlecht überhaupt begnadigt hat. (e)

39.

Den Begriff dieſer gläubigen Zuverſicht des perſönlichen Heiles ſtellt Luther auf das Ausdrücklichſte dem hiſtoriſchen Glauben entgegen, der ſeine Gegenſtände eben nur objectiv oder theoretiſch als Gegenſtände erfaßt, ohne den Heilsinhalt, den ſie in ſich ſchließen, auf ſich ſelbſt zu beziehen oder ſich ihn ſubjectiv anzueignen. Ein Glaube dieſer letztern Art iſt nach Luther für ſich allein, ohne den perſönlichen Heilsglauben, völlig werthlos, ja er iſt ſogar ſchädlich, inſofern er, gleich dem opus operatum der Werkheiligkeit, die Einbildung einer Verdienſtlichkeit erweckt, die nicht vorhanden iſt.

40.

Nach anderer Seite und nicht minder ſcharf wird der fides

specialis jene Forderung der Sündenreue entgegengestellt, welche der scholastische Lehrbegriff, als weitere Consequenz seines Begriffs der vergeltenden, Genugthuung fordernden Gerechtigkeit, zur unerlaßlichen Heilsbedingung erhoben hatte. Auch diese Reue ist, ohne Glauben oder mit nur allgemeinem, historischem Glauben, nach Luthers Ausspruch nicht nur ohne alle Bedeutung für den wahren Begriff der Gerechtigkeit, sondern sogar derselben hinderlich, da sie Zweifel und Verzweifelung in ihrem Gefolge führt. (h)

41.

Jeder Zweifel an dem eigenen Heil bildet nämlich schon als solcher, ganz abgesehen von seinen weitern Folgen, den geraden Gegensatz zu jener Zuversicht, ohne die es undenkbar ist, daß das Heil oder die Gerechtigkeit von dem Gläubigen ergriffen werde. — Kein Satz ist charakteristischer für den Gegensatz zwischen der Lehre des Papstthums und der Scholastik einerseits, und der Lehre Luthers, welche auch die übrigen Reformatoren sich sämmtlich angeeignet haben, anderseits, als die Behauptung jener, daß der Mensch, auch der von Gott begnadigte, während seines irdischen Lebens an seinem Heile fortwährend zweifeln müsse, und ihr gegenüber der Ausspruch Luthers, daß der wahrhaft des Heils Theilhaftige schon hier an seinem Heile gar nicht zweifeln dürfe und gar nicht zweifeln könne.

42.

Durch diesen Satz, in welchen die Lehre vom subjectiven Wesen des Glaubens als in ihre Spitze ausgeht, wird, näher betrachtet, der Glaube bezeichnet als das Bewußtsein, als das Selbstbewußtsein eines Inhalts, der sich eben unter keiner andern Gestalt, als unter dieser Gestalt des Bewußtseins, in der Seele des Menschen erzeugen kann. Wird auch dieser metaphysische Hintergrund der Lehre Luthers nicht von ihr selbst in metaphysischer Weise ausgesprochen, so fehlt es dagegen nicht an völlig unzweideutigen Worten, welche von dem Glauben die ausdrückliche Bezeichnung aufstellen, daß er sei eine feste Ueberzeugung und ein beharrliches Bewußtsein von dem Besitze des Heils und der Gerechtigkeit.

43.

Solche Aussprüche ergänzen sich durch den nicht minder kl und unzweideutig aufgestellten Satz, daß der Glaube eine perso

bildende Kraft sei; daß er es sei, der, wenn eine Gerechtigkeit, die sich in Werken offenbart, dem Menschen zu eigen werden soll, allererst das Subject dafür zu erzeugen hat, oder gleichsam den Baum, welcher die Früchte der Gerechtigkeit tragen soll.

44.

Auf diesen Satz gestützt, kann Luther um so zuversichtlicher der Gerechtigkeit des Glaubens die vollständigste Realität zuschreiben in dem gläubigen Subjecte, auch unbeschadet der Anerkennung, die er, nicht etwa nur als Zugeständniß an seine Gegner, sondern als seine eigene, in manchen Beziehungen gegen diese Gegner zu verfechtende Lehre ausspricht, daß auch an den Gläubigen und Wiedergeborenen noch immer die Sünde haftet, und ihr Thun in keinem seiner Momente von derselben frei ist. Denn es ist ihm diese Realität eben keine andere, als die Realität der Person selbst, die Realität des „neuen Menschen", welcher, durch geistige Wiedergeburt im strengen, eigentlichen Wortsinn erzeugt, zu dem alten Menschen, dessen physische Natur nur mittelst eines allmäligen, organischen Processes in der seinigen aufgezehrt werden kann, keineswegs nur einen idealen, sondern einen durchaus realen Gegensatz bildet. (1)

B. Das Verhältniß Luthers zur Lehre von der stellvertretenden Genugthuung.

45.

Mit der hier dargelegten Lehre von der Gerechtigkeit des Glaubens steht in wenig Einklang die hergebrachte, noch jetzt so gut wie allgemein angenommene Voraussetzung, daß Luther nicht nur ein Anhänger, sondern daß er vor Andern ein eifriger Anwalt und Vertreter der Anselmischen Genugthuungslehre sei.

46.

Diese Voraussetzung, begünstigt durch den Umstand, daß die Genossen und Anhänger Luthers sich mit mehr oder minder ausdrücklichen Worten fast sämmtlich zu dieser Lehre bekennen, welche durch sie auch in die öffentliche Kirchenlehre der meisten protestantischen Partheien übergegangen ist, so wie auch dadurch, daß Luther nie einen ausdrücklichen Widerspruch gegen sie erhoben hat, darf jedoch schon um des angeführten Umstandes willen einer sorgfältig prüfenden Erwägung nicht entzogen werden. Es muß eine

ſolche mit nicht minderer Sorgfalt auf den unterſcheidenden Charakter der Lehre des Anſelmus eingehen, welche nicht ſelten mit anderen, weſentlich von ihr unterſchiedenen Lehren verwechſelt wird, wie auf alle dieſen Punkt irgendwie von nahe oder von fern berührenden Aeußerungen und Erklärungen Luthers.

47.

Die Theorie des Anſelmus kann nicht einem Jeden zugeſchrieben werden, der in irgend einem Sinne oder Zuſammenhange den Ausdruck Genugthuung von dem Leiden oder dem Tode Chriſti gebraucht hat. Solcher Gebrauch dieſes Wortes kommt, wenn auch ſelten, in der kirchlichen Theologie auch ſchon vor Anſelmus vor, und dennoch wird Anſelmus, Erzbiſchof von Canterbury, und keiner vor ihm, mit vollem Recht als Erfinder und Urheber der Lehre von der ſtellvertretenden Genugthuung genannt. (k)

48.

Das unterſcheidende Merkmal dieſer Lehre nämlich, und derjenige Charakterzug, wodurch ſie eine ſo eingreifende Wichtigkeit gewonnen hat für die geſammte auf ſie nachfolgende Entwickelung der Kirchenlehre, liegt in der Beziehung, worein ſie das ſtellvertretende Leiden Chriſti zu der göttlichen Eigenſchaft der Gerechtigkeit ſetzt. Solche Beziehung iſt allen Kirchenlehrern des patriſtiſchen Zeitalters, und überhaupt allen vor Anſelmus aufgetretenen völlig fremd geblieben. Sie iſt ihnen auch dann fremd geblieben, wenn ihnen die Vorſtellung einer in menſchlicher Weiſe abrechnenden, ſtrafenden und vergeltenden Gerechtigkeit als weſentlicher Eigenſchaft Gottes nicht fremd geblieben war, und wenn ſie hier und da der Verſuchung unterlegen waren, die Vorſtellung einer ſolchen Gerechtigkeit für den ächt bibliſchen Begriff göttlicher Gerechtigkeit unterzuſchieben.

49.

Die Beziehung des Begriffs der ſtellvertretenden Genugthuung, der mit dieſem ausdrücklichen Worte in der Schrift nirgends bezeichnet wird, auf den Begriff göttlicher Gerechtigkeit findet einigen Vorſchub nur in der neuerdings üblich gewordenen Deutung des vom Apoſtel Paulus gebrauchten Ausdrucks ἔνδειξις τῆς δικαιοσύνης τοῦ θεοῦ, Röm. 3, 25. 26. Nur auf dieſe Stelle haben ſich in neuerer Zeit die Anhänger der Satisfactionstheorie zum Behuf einer ſchriftmäßigen Begründung derſelben mit einigem Schein berufen können.

50.

Eben die hier bezeichnete Stelle ist jedoch nicht nur vor Anselmus, sondern auch noch geraume Zeit nach ihm von keinem Ausleger, und sogar von Anselmus selbst nicht, im Sinne der Lehre dieses Kirchenlehrers gedeutet worden. Auch kann sie nach Grundsätzen richtiger Auslegung um so weniger in diesem Sinne gedeutet werden, je fremder es dem Sinne des Apostels, so wie überhaupt dem Sinne der biblischen Schriftstellen ist, mit dem Worte δικαιοσύνη die strafende Gerechtigkeit Gottes zu bezeichnen, und je leichter sich andere, mit dem sonst bekannten und gerade in der nächsten Umgebung dieser Stelle auf das Unzweideutigste bethätigten Sinne des Paulus ungleich besser übereinstimmende Deutungen für sie darbieten. (1)

51.

Nicht aus Anschauungen des Schriftinhaltes, sondern aus dem Rechtsbewußtsein der bürgerlichen Gesellschaft seiner Zeit, vermischt wie dasselbe im Geiste der Gelehrten und Gebildeten es war mit Ueberlieferungen aus dem classischen Alterthum, hat Anselmus jenen Begriff der Gerechtigkeit Gottes entnommen, der ihm als Ausgangspunkt seiner Schlußfolge dienen sollte. Ausgesprochener Weise geht diese Schlußfolge darauf aus, das Leiden Christi als eine dem menschlichen Verstand vollkommen erkennbare Nothwendigkeit erscheinen zu lassen, und nichts Ueberschwängliches und Unbegreifliches darin zurückzulassen für den Glauben, der auf das geht, was höher ist als alle Vernunft.

52.

Es kann im Sinne der Philosophie, in deren Schule Anselmus gebildet war, bei Feststellung dieses Begriffs die Absicht nicht bezweifelt werden, in ihm eine ewige Wahrheit auszusprechen, die, im Geiste der Gottheit unabhängig von aller Willkür und vor allen Willensthaten feststehend, durch ursprüngliche Offenbarung zu einem Gegenstande der natürlichen Erkenntniß auch des menschlichen Geistes geworden ist, und deren Uebereinstimmung mit der Schriftlehre als selbstverständlich ohne weitere Prüfung vorausgesetzt wird. In eben diesem Sinn ist der Begriff der vergeltenden Gerechtigkeit auch von den nachfolgenden Kirchenlehrern des Mittelalters der Gottheit zugeschrieben, und später, als die Lehre von den göttlichen Eigenschaften zu einem eigenen Abschnitt der kirchlichen Dogmatik ausgebildet ward, demselben als wesentlicher Bestandtheil einverleibt worden.

53.

Wagte die kirchliche Lehre, zufolge ihrer Vorstellung von göttlicher Allmacht auch nicht, an solche Wahrheiten des göttlichen Verstandes, sofern sie, wie der Begriff vergeltender Gerechtigkeit, praktischer Natur sind, den göttlichen Willen für schlechthin gebunden zu erklären, so betrachtete man sie doch als einen bewegenden Grund für diesen Willen, welchen derselbe, geleitet von einem allgemeinen Begriffe der Angemessenheit oder Schicklichkeit, durch freien Entschluß in sich walten lasse. In dieser Weise haben sowohl Anselmus, als auch alle spätere Anhänger der Satisfactionslehre die Voraussetzungen dieser Theorie mit der Annahme einer Allmacht, welche überall an keine Nothwendigkeit gebunden ist, zu vereinigen gesucht. (m)

54.

Daß es jedoch in Wahrheit eine nicht geringere Täuschung ist, den göttlichen Verstand an derartige, von einer sittlichen Nothwendigkeit, die nur innerhalb der Menschenwelt ihre Stelle hat, abgezogene Begriffe gebunden zu meinen, als wenn man den göttlichen Willen mit unbedingter Nothwendigkeit daran gebunden meinen wollte: dies giebt sich im gegenwärtigen Fall auf schlagende Weise durch folgenden Umstand kund. In den Begriff der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes ist von Anselmus ausdrücklich zum Behuf der Genugthuungslehre eine Bestimmung aufgenommen worden, die, wenn sie auch aus dem damaligen Stande eines noch nicht vollständig aus der Barbarei herausgearbeiteten Rechtsbewußtseins sich allenfalls erklären läßt, doch auf das Entschiedenste verläugnet wird von dem gebildeten Rechtsbewußtsein, welches die Idee der vergeltenden Gerechtigkeit in der Weise, wie es ihr Begriff verlangt, an den Begriff nicht blos der bürgerlichen Rechtsgesellschaft, sondern ausdrücklich des Staates anknüpft.

55.

Diese Bestimmung ist: die Möglichkeit einer Stellvertretung in Bezug auf das Leiden, durch welches zufolge der vergeltenden Gerechtigkeit eine zugezogene Schuld von dem Schuldigen abzubüßen ist. Solche Möglichkeit, die von keiner gebildeten Strafrechtstheorie jemals zugelassen worden ist oder zugelassen werden wird, sie konnte sich, als nothdürftige Erfindung, um das Ergebniß herauszubringen, welches man auf diesem Weg herausbringen wollte, nur einem Bewußtsein darstellen, dem durch die Gewohn-

heit, auch die Strafrechtspflege in civilrechtlicher Weise, als bürgerlich geordnete Strafübung gehandhabt, und nutzbarer Aequivalente von dem Betheiligten für das Strafübel angenommen zu sehen, wenigstens einige der unentbehrlichen Voraussetzungen für eine derartige Ausgestaltung der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes gegeben waren.

56.

Daß aber die Meinung des Anselmus in der That dahin geht, das Leiden und den Tod um ihrer selbst willen, und nicht etwa, wie einige Neuere, die sittliche That, die in der freiwilligen Uebernahme des Leidens und des Todes besteht, als das eigentliche Moment der Genugthuung zu betrachten, welche der göttlichen Gerechtigkeit geleistet werden mußte: dies läßt sich aus dem Gedankengange seiner Hauptschrift unwidersprechlich darthun. Eben so auch seine Nachfolger, durch welche seine Theorie zur ausdrücklichen Geltung in der Kirche und ihrer Lehre gediehen ist.

57.

Und so knüpft sich denn an den selbstständigen Werth, der hiernach dem Leiden und dem Tode des menschgewordenen Gottessohnes in Folge der als unabhängig von jeder teleologischen Beziehung vorausgesetzten sittlichen Nothwendigkeit der Strafe beigelegt wird, ein zweiter charakteristischer Hauptzug des Anselmischen Lehrbegriffs. Nämlich dieser, daß nach ihm die Uebernahme des Strafleidens, wo nicht als der alleinige, so doch als der wesentliche und hauptsächliche Zweck der Menschwerdung des göttlichen Sohnes gefaßt wird. Auch hierin liegt eine ganz entschiedene, obgleich zur Zeit wenig bemerkte Abweichung von dem frühern Lehrbegriff der Kirche. Dieser nämlich hatte, auch dies in viel unmittelbarerem Anschluß an die evangelische Verkündigung, solchen Zweck als erfüllt, entweder auf noch unbestimmte Weise, sowohl durch das Leben, als auch durch den Tod und die Auferstehung, oder ausdrücklich erst durch die Auferstehung des Mensch gewordenen Gottessohnes gefaßt. [n]

58.

Trägt solchergestalt die Eigenthümlichkeit des Lehrbegriffs von der stellvertretenden Genugthuung in dem Gedankensystem und den Schriften seines persönlichen Urhebers einen vorwiegend wissenschaftlichen Charakter, und zwar den Charakter jenes Dogmatismus

einseitiger Verstandeswissenschaft, wie er, in Ermangelung von Principien einer höheren Speculation, welche dem Inhalte des Glaubens und der religiösen Erfahrung allein das entsprechende Organ seiner wissenschaftlichen Ausgestaltung darzubieten vermag, unvermeidlich sich aus der Anwendung der unvollkommenen Zeitphilosophie auf diesen Inhalt erzeugen mußte: so hat sie doch zugleich eine andere Seite, nach der ihr Charakter eben so sehr als ein praktischer, der praktischen Gestaltung des mittelalterlichen Kirchenwesens entsprechender erscheint und sich als ein Product des letztern darstellt. Von dieser Seite will jener Lehrbegriff betrachtet sein, um seine Aufnahme in die öffentliche Lehre der Kirche, und den vollständigen Sieg, den er in der Meinung des nachfolgenden Zeitalters über alle abweichenden Lehren davon getragen hat, erklärlich zu finden.

59.

Vor allen Dingen ist hier zu beachten die Art und Weise, wie die Lehre des Anselmus mit der auf dem Wege ihrer Ausbildung begriffenen Lehre der Kirche von dem Opfer der Messe sich begegnete. Ist auch jene Deutung des bereits in der frühesten Kirche beim Abendmahl gebrauchten Ausdrucks Opfer, welche ihn, seinem ursprünglichen Sinn zuwider, auf das Opfer des am Kreuze getödteten Christus bezieht, beträchtlich älter, als Anselmus: so ist doch die folgerechte Ausbildung derselben zu der Lehre, daß der Leib des getödteten Christus in der Messe immer von Neuem der Gottheit vom Priester als Opfer dargebracht werde, als ein Ergebniß anzusehen, das schwerlich ohne den mitwirkenden Einfluß der Lehre von der stellvertretenden Genugthuung würde erzielt worden sein. Denn während bei jeder andern Auffassung der Zweck sowohl, als auch die Möglichkeit einer solchen, nicht durch den Geopferten selbst, sondern durch menschliche Organe wiederholten Opferthat als völlig unbegreiflich erscheinen müßte: so wird für den dogmatischen Verstand, der einmal jene Voraussetzungen zugegeben hat, durch die Theorie des Anselmus eine immerhin wenigstens scheinbare Erklärung dafür gegeben.

60.

Wiefern nun aber dieser Wendung und Ausbildung der Vorstellung vom Meßopfer eine nachweisliche Nothwendigkeit zukommt, wenn das Gebäude mittelalterlicher Priesterlehre und Priesterherr-

heit, auch die Strafrechtspflege in civilrechtlicher Weise, als bürgerlich geordnete Strafübung gehandhabt, und nutzbarer Aequivalente von dem Betheiligten für das Strafübel angenommen zu sehen, wenigstens einige der unentbehrlichen Voraussetzungen für eine derartige Ausgestaltung der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes gegeben waren.

56.

Daß aber die Meinung des Anselmus in der That dahin geht, das Leiden und den Tod um ihrer selbst willen, und nicht etwa, wie einige Neuere, die sittliche That, die in der freiwilligen Uebernahme des Leidens und des Todes besteht, als das eigentliche Moment der Genugthuung zu betrachten, welche der göttlichen Gerechtigkeit geleistet werden mußte: dies läßt sich aus dem Gedankengange seiner Hauptschrift unwidersprechlich darthun. Eben so auch seine Nachfolger, durch welche seine Theorie zur ausdrücklichen Geltung in der Kirche und ihrer Lehre gediehen ist.

57.

Und so knüpft sich denn an den selbstständigen Werth, der hiernach dem Leiden und dem Tode des menschgewordenen Gottessohnes in Folge der als unabhängig von jeder teleologischen Beziehung vorausgesetzten sittlichen Nothwendigkeit der Strafe beigelegt wird, ein zweiter charakteristischer Hauptzug des Anselmischen Lehrbegriffs. Nämlich dieser, daß nach ihm die Uebernahme des Strafleidens, wo nicht als der alleinige, so doch als der wesentliche und hauptsächliche Zweck der Menschwerdung des göttlichen Sohnes gefaßt wird. Auch hierin liegt eine ganz entschiedene, obgleich zur Zeit wenig bemerkte Abweichung von dem frühern Lehrbegriff der Kirche. Dieser nämlich hatte, auch dies in viel unmittelbarerem Anschluß an die evangelische Verkündigung, solchen Zweck als erfüllt, entweder auf noch unbestimmte Weise, sowohl durch das Leben, als auch durch den Tod und die Auferstehung, oder ausdrücklich erst durch die Auferstehung des Mensch gewordenen Gottessohnes gefaßt. [a]

58.

Trägt solchergestalt die Eigenthümlichkeit des Lehrbegriffs von der stellvertretenden Genugthuung in dem Gedankensystem und den Schriften seines persönlichen Urhebers einen vorwiegend wissenschaftlichen Charakter, und zwar den Charakter jenes Dogmatismus

einseitiger Verstandeswissenschaft, wie er, in Ermangelung von Principien einer höheren Speculation, welche dem Inhalte des Glaubens und der religiösen Erfahrung allein das entsprechende Organ seiner wissenschaftlichen Ausgestaltung darzubieten vermag, unvermeidlich sich aus der Anwendung der unvollkommenen Zeitphilosophie auf diesen Inhalt erzeugen mußte: so hat sie doch zugleich eine andere Seite, nach der ihr Charakter eben so sehr als ein praktischer, der praktischen Gestaltung des mittelalterlichen Kirchenwesens entsprechender erscheint und sich als ein Product des letztern darstellt. Von dieser Seite will jener Lehrbegriff betrachtet sein, um seine Aufnahme in die öffentliche Lehre der Kirche, und den vollständigen Sieg, den er in der Meinung des nachfolgenden Zeitalters über alle abweichenden Lehren davon getragen hat, erklärlich zu finden.

59.

Vor allen Dingen ist hier zu beachten die Art und Weise, wie die Lehre des Anselmus mit der auf dem Wege ihrer Ausbildung begriffenen Lehre der Kirche von dem Opfer der Messe sich begegnete. Ist auch jene Deutung des bereits in der frühesten Kirche beim Abendmahl gebrauchten Ausdrucks Opfer, welche ihn, seinem ursprünglichen Sinn zuwider, auf das Opfer des am Kreuze getödteten Christus bezieht, beträchtlich älter, als Anselmus: so ist doch die folgerechte Ausbildung derselben zu der Lehre, daß der Leib des getödteten Christus in der Messe immer von Neuem der Gottheit vom Priester als Opfer dargebracht werde, als ein Ergebniß anzusehen, das schwerlich ohne den mitwirkenden Einfluß der Lehre von der stellvertretenden Genugthuung würde erzielt worden sein. Denn während bei jeder andern Auffassung der Zweck sowohl, als auch die Möglichkeit einer solchen, nicht durch den Geopferten selbst, sondern durch menschliche Organe wiederholten Opferthat als völlig unbegreiflich erscheinen müßte: so wird für den dogmatischen Verstand, der einmal jene Voraussetzungen zugegeben hat, durch die Theorie des Anselmus eine immerhin wenigstens scheinbare Erklärung dafür gegeben.

60.

Wiefern nun aber dieser Wendung und Ausbildung der Vorstellung vom Meßopfer eine nachweisliche Nothwendigkeit zukommt, wenn das Gebäude mittelalterlicher Priesterlehre und Priesterherr-

ſchaft ſeine Vollendung erreichen ſollte: ſo iſt die Theorie des Anſelmus nicht als zufällige Veranlaſſung derſelben anzuſehen, ſondern als das Organ, deſſen ſich der Geiſt des prieſterlichen Kirchenthums zum Behufe der Vervollſtändigung des Werkes ſeiner Selbſtgeſtaltung bedient hat. Sie iſt ein weſentliches Glied geworden in dem organiſchen Bau des römiſchen Katholicismus, und derſelbe kann ſie, und konnte ſie bereits zu Luthers Zeit nicht mehr aufgeben, ohne auf ſich ſelbſt zu verzichten.

61.

Dem entſprechend darf uns dieſe Lehre nun auch als ein unzweideutiges Denkmal jenes in die Kirche nach den Zeiten des Auguſtinus wiedereingebrochenen Pelagianismus gelten, gegen den die Reformation von Anfang an gerichtet war. Ohne ſie würde namentlich der Ablaß, dieſe grellſte Ausgeburt einer Vorſtellung von ſtellvertretender Genugthuung, welche auf unverholen pelagianiſchen Vorausſetzungen beruht, nie haben in der Kirche Platz ergreifen können. (o)

62.

So eng iſt in das Gebäude von Lehren und hierarchiſchen Ordnungen, gegen welches jener mächtige Angriff Luthers gerichtet war, die Lehre verzweigt, zu der er ſich, auch abgeſehen von dieſem Zuſammenhange, ſchon aus dem Grund nicht würde haben bekennen können, weil ihre theoretiſchen Grundlagen, der Begriff der vergeltenden Gerechtigkeit und das ganze Gerüſt abſtract rationaliſirender Vorausſetzungen, wozu derſelbe gehört, nicht die ſeinigen ſind (24 ff.). So mächtige praktiſche Motive kamen für ihn, den erklärten Feind der ſcholaſtiſchen „Vernunft", dieſes „Weibes, das in der Kirche ſchweigen muß", dieſer „Buhlerin des Satan", noch hinzu, um eine nur aus vermeintlichen Principien dieſer Vernunft herausgeſponnene, nicht aus göttlicher Offenbarung der heiligen Schrift entnommene Erklärung der großen Glaubensthatſache, welche in ganz anderm Sinn den Angelpunkt auch ſeines Glaubens bildete, zu verwerfen. Und dennoch ſoll er, wenn wir dem allgemeinen Vorurtheil Glauben beimeſſen wollen, der Theorie des Anſelmus gehuldigt, ja er ſoll ſie mit größerem Nachdruck, als alle ſeine Vorgänger in den Vordergrund der Glaubenswahrheit geſtellt haben!

63.

Eine ſolche Folgewidrigkeit gegen ſeine fundamentalſten Ueber-

zeugungen, einen solchen Verrath an seiner heiligen Sache, die er dadurch den siegreichen Angriffen ihrer Gegner schutzlos würde preisgegeben haben, dem großen Manne zuzutrauen: wahrlich dazu würden uns nur die klarsten urkundlichen Zeugnisse aus seinen Schriften überreden können! Wir dürfen es getrost erwarten, ob man es unternehmen wird, dergleichen Zeugnisse gegen unsere Behauptung aufzutreiben. Uns selbst ist es bei aufmerksamer Durchforschung seiner Schriften nicht gelungen, auch nur ein einziges solches zu finden, welches gegen das unermeßliche Gewicht der Bestimmungsgründe für die entgegengesetzte Annahme irgend in Betracht zu kommen scheinen könnte.

64.

Nirgends, als nur in einigen vereinzelten Stellen seiner früheren Schriften, hat sich Luther des Ausdrucks göttliche Gerechtigkeit bedient in Beziehung auf das in dem Leiden Christi liegende Moment der Genugthuung. Aber diese Stellen selbst, offenbar noch nicht mit gleicher Sorgfalt abgewogen im dogmatischen Ausdruck, wie Luther bei allem ungestümen Flusse seiner Rede solche in seiner reifern Zeit seinem schriftlichen und mündlichen Wort zu widmen pflegte, tragen nichtsdestoweniger an sich selbst die deutlichen Spuren einer Gedankenfügung, von der wir alsbald uns überzeugen werden, daß sie mit der Satisfactionstheorie schlechterdings unvereinbar ist.

65.

Es liegt ferner weder in Luthers Sinn, noch in seinen ausgesprochenen Worten, dem Leiden Christi an und für sich selbst, abgetrennt von der Auferstehung, jenen selbstständigen Werth zuzuschreiben, wie die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung ihm solchen zuzuschreiben nöthigt. Im schroffen Gegensatz dazu finden wir bei ihm, zum öftersten wiederholt, die laute Erklärung, daß Leiden und Tod von Christus nur um seiner Auferstehung willen übernommen sei, daß jene, an sich selbst das unheilvollste, fürchterlichste Ereigniß, eine segensvolle Bedeutung für das menschliche Geschlecht nur durch die nachfolgende Auferstehung erhalten haben (122 ff.).

66.

Dazu nun kommen wiederholte, unzweideutige Erklärungen gegen den theologischen Gebrauch des Wortes Genugthuung. Ausdrücklich hat Luther von diesem Worte bemerkt, daß es den Schulen

der Rechtsgelehrten entnommen, und daß es ihnen zum ausschließlichen Gebrauch auch wieder zu überlassen, in der Theologie aber für nichts oder todt zu achten sei.

67.

Es ist wahr, daß anfangs seine Abneigung gegen dieses Wort nur dem Mißbrauch gegolten hat, welchen die kirchliche Praxis mit dem Begriffe der Genugthuung trieb, indem sie denselben auf die als Kirchenstrafe den Gläubigen auferlegten Büßungen bezog. Aber es ist eben so wahr, daß er die Verwerfung desselben auch ausdrücklich auf seinen Gebrauch in der Erlösungslehre ausgedehnt hat. Er hat den Vertretern der Kirchenlehre den Vorwurf nicht geschenkt, daß die Gerechtigkeit Gottes, der sie durch ihre Genugthuungslehre huldigen wollen, ihnen unter den Händen umschlägt zur Ungerechtigkeit. Seinen eigenen Lehrausspruchen aber, insofern darin das Wort Genugthuung vorkommt, hat er die Deutung gegeben, daß sie nur aus Anbequemung an das kirchlich Hergebrachte, im Grunde nicht zu Billigende sich desselben bedient haben.

68.

Der Ausdruck Genugthuung, stellvertretende Genugthuung, auf das Leiden Christi angewandt, sagt nämlich, so lautet die bestimmtere Erklärung Luthers über ihn, zu wenig. Er drückt die Erlösung von den feindseligen Mächten, die Befreiung nicht blos von der Sündenstrafe, sondern von der Sünde selbst in ihrer tiefsten Wurzel nicht vollständig aus, welche durch dieses Leiden, oder genauer, durch den Tod des Heilands im Zusammenhange mit seiner Auferstehung, gewirkt wird. [p]

69.

Um nämlich diese Bemerkung richtig zu verstehen, um ihrem Sinn, der Satisfactionstheorie gegenüber, welche durch sie nicht etwa nur, wie es nach dem Wortlaut so scheinen könnte, als untergeordnetes Moment in einen höhern Zusammenhang aufgenommen, sondern gänzlich abgewiesen wird, in seinem ganzen Umfange zu würdigen, ist es nöthig, sie zusammenzuhalten mit den gleichfalls häufig wiederholten und höchst gewichtigen, obgleich im Ausdruck zum Theil überaus paradoxen Erklärungen über die Bedeutung Christi als stellvertretenden Trägers, nicht etwa, wie jene Lehre ihn allein nur als solchen kennt und allein nur in dieser Bedeutung gelten lassen kann, der Sündenstrafe, sondern der

Sünde selbst, der Sünde des ganzen menschlichen Geschlechts nach ihrem Wesen und nach allen ihren Folgen.

70.

Auch mit dieser kühnen Behauptung hat sich Luther unmittelbar an ausgesprochene Sätze der Schriftlehre angeschlossen. Insbesondere sind es, neben den Worten des Heilands an Nikodemus Joh. 3, 14, die Aeußerungen des Apostels Paulus in dem Briefe an die Galater, und in Stellen, wie 2. Kor. 5, 21. Röm. 8, 3, woraus er sich diese Lehre zunächst scheint zum Bewußtsein gebracht zu haben. Zugleich jedoch hören wir ihn die Ueberzeugung aussprechen, daß dieses „anbetungswürdige Mysterium der heil. Schrift", diese „wahrhafte Kabbala", bereits von Moses an einigen Stellen leise angedeutet, von Propheten, wie von Aposteln erkannt und an die Nachkommenden überliefert, und als Inhalt einer zukünftigen Segnung, den Heiligen des Alten Testamentes Gegenstand einer innigern Freude gewesen sei, als wir über die schon erfüllte zu empfinden pflegen.

71.

Luthers Glaube ist also, daß der göttliche Sohn in seiner Vereinigung mit der menschlichen Natur nicht etwa nur die äußeren, nach dem Gesetz vergeltender Gerechtigkeit durch gottverhängte Nothwendigkeit sie treffenden Folgen der menschlichen Sünde, sondern daß er das wahre Wesen oder die Substanz der Sünde und Sündenschuld selbst an sich herangezogen, sie in seinem göttlichen Leibe gleichsam aufgesogen, und so sie getödtet und vernichtet habe. Diese Substanz der Sünde ist es, welche er unter dem Namen des Zornes der Gottheit begreift, und der Satz, daß Christus den Zorn Gottes getragen, gewinnt hiernach eine von dem Sinne der Anselmischen Lehre, die sich seiner gelegentlich wohl auch bedient, durchaus verschiedene, im Gegensatz ihrer klaren Verständigkeit ungleich tiefere, gewissermaßen selbst mystisch überschwängliche Bedeutung.

72.

Das Dunkel, welches für den gemeinen Verstand und für die äußerlich historische Auffassung über dieser Lehre liegt, wird von Luther noch recht geflissentlich dadurch erhöht, daß er keinen Anstand nimmt, Christus in Bezug auf die so von ihm der Substanz nach übernommene Sünde selbst einen Sünder, ja den ärgsten aller

Sünder zu nennen, und alle Prädicate der sündigen Menschennatur in gesteigertem Maaße auf ihn anzuwenden, während er ihn dabei doch, der Grundvoraussetzung des christlichen Glaubens und der Schriftlehre gemäß, für an sich selbst vollkommen schuldlos und unsündlich erklärt.

73.

Ausdrücklich auf diesem Wege will Luther das große Ergebniß erzielt wissen, daß die in Christus erworbene Versöhnung nicht als ein Trug und Gaukelwerk, sondern als lebendige Wahrheit und Wirklichkeit zu achten sei. Nur wenn die Sünde nicht äußerlich verziehen und vergessen, sondern wenn sie mit der Wurzel ausgerottet und aus der Natur der Menschheit durch Mittheilung einer höheren Natur vertilgt ist: nur dann kann nach ihm der Vater, unbeschadet seiner Wahrhaftigkeit, sie als nicht mehr vorhanden ansehen, und der Menschheit sein Gnadenantlitz aufs Neue zuwenden. [q]

74.

Wie die Entstehung und Verbreitung der Sünde im menschlichen Geschlecht, so erscheint nach dieser Auffassung auch die Erlösung, unbeschadet ihrer sittlichen Wesenheit, als ein Naturproceß. Es kommt ihr, aus welchem Gesichtspunkt man sie auch betrachte, nach der Seite der göttlichen Thätigkeit oder nach der Seite des menschlichen Leidens, ganz die entsprechende Nothwendigkeit zu, wie allen Naturprocessen, eine durch freien Entschluß der Gottheit einerseits, durch die irgendwie gegebene Natur der Geschöpfe anderseits bedingte, teleologische, aber keineswegs eine metaphysische oder fatalistische.

75.

Das Subject dieses Processes ist das menschliche Geschlecht als Gattungswesen, so wie dasselbe, von seinen Stammeltern her, die Sünde zugleich mit seinem physischen und psychischen Dasein als eine erbliche Krankheit überkommen hat. Weil diese Vererbung im Zusammenhange der Lutherischen Erlösungslehre als eine wirkliche Naturnothwendigkeit begriffen werden muß: so ist eine nothwendige, auch von Luther ausdrücklich anerkannte Voraussetzung derselben in Ansehung des Ursprungs der individuellen Menschenseele die Traductionstheorie, im Gegensatze der von der Kirchenlehre seit Augustinus am meisten begünstigten Creationshypothese.

76.

Die substantielle Natur dieses Gattungswesens ist es, mit welcher der göttliche Sohn im Act seiner Menschwerdung die Vereinigung eingeht, die ihn in Stand setzt, die Eigenschaften und Zustände der Glieder dieses Geschlechts zu den seinigen zu machen und mit ihnen in der Weise zu gebaren, wie es die Gesetze seiner göttlichen Natur mit sich bringen. In dieser Weise versteht und deutet Luther die Lehre des Apostels Paulus von dem ersten und dem zweiten Adam, dem alten, irdischen, und dem neuen, himmlischen Menschen. (r)

77.

Wie jedoch das Dasein des Geschlechtes, das geistige sowohl, als auch das physische, nicht ein ruhendes, von vorn herein fertiges, sondern ein stets bewegtes und fortschreitendes ist, nicht sowohl ein Dasein, als vielmehr ein Werden oder eben von Haus aus ein Proceß: so wird auch durch die Vereinigung der göttlichen Natur mit der menschlichen in der Person des Gottmenschen nicht die sündhafte Beschaffenheit der letzteren mit einem Schlage in eine sündenreine umgewandelt. Die Umwandlung erfolgt nur allmälig oder schrittweise, indem durch die Menschwerdung des göttlichen Sohnes nur erst der Mittelpunkt einer neuen, wesenhaften Gemeinschaft gesetzt wird, welcher die Glieder des menschlichen Geschlechts sich organisch einverleiben müssen, um an ihren Segnungen Theil zu gewinnen. (s)

78.

Solche Einverleibung geschieht nun eben durch den Glauben, und das Wesen des Glaubens kann in Luthers ächtem Sinn durch keine andere Erklärung vollständiger und richtiger bezeichnet werden, als eben durch diese, daß er ist der Act der Einverleibung in die wesentliche Gemeinschaft der Kinder Gottes durch Ergreifung der Heilssubstanz, welche in der Person des Gottmenschen dargeboten ist, im Selbstbewußtsein jedes Einzelnen.

79.

Auch dem Glauben also werden wir, so unzweifelhaft ihm, da er im Zustand des Selbstbewußtseins und eine Thätigkeit des Willens ist, eine *sittliche* Natur zugeschrieben werden muß, doch in Luthers ächtem Sinn seine Wurzel in dem, was man im engern Sinne die *Natur*, die geistige *Natur* des Menschen zu nennen pflegt, nicht absprechen dürfen. Die Wiedergeburt des Ein-

zelnen zum Heile durch den Glauben ist in ganz entsprechender Weise ein in der Seele des einzelnen Menschen vorgehender Naturproceß, wie die Erlösung durch den menschgewordenen Sohn in dem Gesammtleben des Geschlechts ein solcher ist (73 f.).

80.

Nur im Sinne der Idee eines sittlichen Naturprocesses solcher Art kann das große Wort Luthers verstanden werden, daß ich im Glauben meine Sünde sammt allen ihren Folgen auf Christus werfe, und daß Christus mit dem Wesen der allgemeinen Sündhaftigkeit des menschlichen Geschlechts auch diese meine persönliche Sünde aufsaugt, vertilgt und in seinem gottmenschlichen Leibe ertödtet. (t)

81.

Wesentlich als Momente dieses Naturprocesses, wodurch Christus die Substanz der Sünde, sowohl die erbliche des menschlichen Geschlechts als Gattungswesens, als auch die persönliche oder Thatsünde der einzelnen Gläubigen auf sich genommen hat, sind sein Leiden und sein Kreuzestod zu fassen. Sie sind zu fassen als ein unvermeidliches Verhängniß der Naturnothwendigkeit, mittelst deren seit dem ersten Augenblick der Schöpfung an das sinnliche und psychische Leiden die damals nur mögliche, noch nicht wirkliche Sünde geknüpft ist; nicht aber als Gegenstand einer besondern Anordnung, welche zum Zweck einer angeblich rein moralischen, in der That aber vielmehr juristischen Abbüßung, ohne die physische Nothwendigkeit eines organischen Naturzusammenhanges, dieses vermeintliche Strafleiden an diese, von dem Gottmenschen dann nur im figürlichen, nicht im eigentlichen Sinn übernommene Sündenschuld geknüpft hätte. (u)

82.

In der Voraussetzung einer freiwilligen Uebernahme der Sündenstrafe nicht als eines von der Sünde an sich getrennten, und nur durch einen äußerlichen Richterspruch der göttlichen Gerechtigkeit thatsächlich damit verbundenen Leidens, sondern als naturnothwendiger Wirkung oder Folge der unmittelbar durch die That der Menschwerdung übernommenen Sündenschuld finden alle die Ausdrücke eine genügende Erklärung, durch welche Luther hier und da den Schein giebt, der Anselmischen Lehre näher zu treten oder in sie einzugehen. Nicht einmal die wenigen Stellen, welche vollständig in der Terminologie dieser Lehre zu sprechen scheinen (64), sind davon auszunehmen.

83.

Der eigentliche Sinn dieſer Stellen, die wahre Meinung Luthers über den ſittlichen Naturgrund des Leidens Chriſti wird in der Hauptſache nicht unrichtig ausgedrückt, wenn wir nach dem Vorgang einiger Neueren den Begriff eines ſtellvertretenden Strafleidens mit dem eines ſühnenden Leidens vertauſchen. Unter Sühne nämlich verſtehen wir das Ziel, welches den nach Nothwendigkeit der Natur aus einer Sündenſchuld folgenden Leiden vermöge eben dieſer Naturnothwendigkeit dann geſetzt iſt, wenn ſie einen Unſchuldigen treffen, deſſen Daſein mit jenem des Schuldigen in einem lebendigen, ſittlich-organiſchen Zuſammenhange der Art ſteht, daß von ihm aus, eben durch thatſächliche Vermittelung dieſes Leidens, heilende Kräfte in das ſittliche Daſein des Schuldigen zurückfließen können. (v)

C. Chriſtus im Kampf mit den Mächten des Böſen.

84.

Vorſtehender Lehrzuſammenhang, an ſich ſelbſt genügend auf dem Standpunkte des von Luther angenommenen und verkündigten Princips der Glaubensgerechtigkeit zur Erklärung der ſittlichen Nothwendigkeit des Leidens und Todes Chriſti, und in dieſem Sinne klar und ohne Miſchung mit frembartigem Zuſatz beſonders in den Schriften ſeiner frühern Lebensperiode dargelegt, erhielt jedoch, ohne Veränderung ſeiner Grundlage, noch eine anderweite eigenthümliche Wendung, als für Luther ſich, zufolge der praktiſchen Richtung ſeiner Lehrthätigkeit, mehr und mehr das Bedürfniß lebendiger Veranſchaulichung der in abgezogener Innerlichkeit empfangenen und entworfenen Gedanken an dem concreten, hiſtoriſchen Inhalte der bibliſchen Offenbarung gelten machte.

85.

Weit entfernt indeß, zur Lehre von der ſtellvertretenden Genugthuung zurückzuführen, hat dieſe Wendung nur noch weiter von derſelben hinweg geführt. Sie hat, nicht aus Verzweiflung an der Möglichkeit einer genügenden Theorie, ſondern aus klarer Ueberzeugung und innigem, friſchem Wahrheitsgefühl, zur Wiederaufnahme des früheren, vor Anſelmus in der Kirche herrſchenden, aber nach der Meinung Vieler für immer durch ihn verdrängten Lehrtypus geführt.

86.

Wie entschieden auch durch die öffentliche Lehre der Kirche, welche sich dem Anselmus angeschlossen hatte, in den Hintergrund gedrängt, war dieser Lehrtypus bis auf Luther und ist er auch nach ihm nie aus dem Gedächtniß der tieferen, aus der Schrift und aus den inneren Quellen religiöser Erfahrung schöpfenden Forscher ganz verschwunden. Er ist, nachdem er den öffentlichen Kampf gegen die widerstrebende Theorie aufgegeben hatte, hauptsächlich in der Lehre der theosophischen Mystiker bewahrt oder von Zeit zu Zeit erneut, und durch einen Proceß allmäliger Läuterung und Vergeistigung, woran in seiner Weise auch Luther Theil nahm, von seiner sinnlichen Hülle durch sinnbildliche Deutung mehr und mehr befreit worden.

87.

Der biblische Anknüpfungspunkt für diesen Lehrtypus war gegeben in dem Begriffe des Lösegeldes, welches Christus, nach einem von ihm selbst gesprochenen Wort, mit seiner Seele, das heißt mit seinem sinnlichen Leben, bezahlt haben will. Frühzeitig warf man die Frage auf, an wen denn dieses Lösegeld bezahlt worden sei, und da in der Glaubenslehre der ältesten Kirche sich keine Vermittelung für die Annahme, daß es an Gott gezahlt sein könne, wohl aber die auch durch biblische Stellen begünstigte Vorstellung eines Kampfes um die Menschenseelen zwischen Christus und dem Teufel vorfand: so nahm man keinen Anstand, sich zu der Voraussetzung zu bekennen, daß es an den Teufel gezahlt sein müsse.

88.

An dieser Voraussetzung sehen wir die große Mehrzahl der Schriftsteller des patristischen Zeitalters festhalten. Allerdings ward hier und da auch schon in jener Zeit ein Zweifel gegen sie laut, aber auch diejenigen, die solchen Zweifel hegten, sind doch keineswegs noch dazu fortgegangen, den Zusammenhang der Erlösungstheorie selbst zu verläugnen, den ihre Vorgänger aus jener Voraussetzung herausgesponnen hatten.

89.

Wird der Versuch gemacht, die Voraussetzung von einem an den Teufel gezahlten Lösegeld buchstäblich durchzuführen: so erwächst daraus die Vorstellung eines Rechtshandels zwischen Christus und dem Teufel. Dem Teufel werden die seiner Herrschaft anheim-

gefallenen Menſchenſeelen abgedungen, indem er dafür die Seele Chriſti als Vergütung annimmt. In dieſer Weiſe iſt, längſt vor der Anſelmiſchen Theorie, jedoch in ganz anderer Geſtalt und Abzweckung, der Begriff der justitia forensis auch durch dieſe Auffaſſung in die Erlöſungslehre hineingetragen worden.

90.

Beim Verfolg dieſer Vorſtellung ſtieß man jedoch bald auf Schwierigkeiten, welche, ſo ſchien es, auf keine andere Weiſe ſich beſeitigen ließen, als wenn man ſich zu der Annahme entſchloß, daß bei dieſem Rechtshandel in irgend einer Weiſe dem Teufel ein Betrug geſpielt worden ſei. In dieſem, von den angeſehenſten Kirchenlehrern der patriſtiſchen Zeit angenommenen Begriff einer Täuſchung oder Ueberliſtung des Satan durch Zahlung eines Löſegeldes, welches er in ſeinem Beſitze feſtzuhalten nicht im Stande war, hat die voranſelmiſche Theorie von dem Hergange des Erlöſungsproceſſes durch Tod und Auferſtehung Chriſti ihre Spitze erreicht.

91.

Auch diejenigen indeß, die an dieſer Lehrwendung einen durch ihren buchſtäblichen Verſtand nur allzu wohl gerechtfertigten Anſtoß nahmen, hielten nichtsdeſtoweniger die Grundvorſtellung feſt, daß Chriſtus die Seelen der Menſchen von dem Teufel habe erkämpfen müſſen, und daß in der Nothwendigkeit dieſes Kampfes der Grund ſeines Leidens und ſeines Todes zu ſuchen ſei. Allgemein aber wird von Allen, die ſich in irgend einer Geſtalt dieſen Vorſtellungskreis angeeignet haben, die Auferſtehung des Herrn als die That des endlichen Sieges über den Teufel, und ſonach als die wahre Befreiungsthat betrachtet, durch welche der Gottmenſch das von ihm übernommene Erlöſungswerk vollbracht hat. (*)

92.

Dieſer Kampf des menſchgewordenen Gottesſohnes mit dem Satan und mit allen Mächten der Hölle iſt auch bei Luther die ſoteriologiſche Grundanſchauung, die, von Anfang an, als ein Ergebniß ſeiner innerſten, ſelbſteigenen Glaubenserfahrung in ſeiner Seele haftend, im Fortgange der Ausbildung ſeines theologiſchen Syſtemes immer mehr an Boden gewann, je gewaltiger die Kämpfe waren, die er bei Durchführung des großen von ihm übernommenen Werkes ſo in ſeinem Innern, wie nach Außen zu beſtehen hatte.

93.

Was dieſer Anſchauung als thatſächliche Vorausſetzung im Hintergrunde liegt, die Vorſtellung von der übergreifenden Macht des böſen Princips, mag dieſes Princip nun im eigentlichen oder im figürlichen Sinn als eine Perſönlichkeit vorgeſtellt werden, dieſe Vorſtellung hatte in Luthers Geiſt die Schwierigkeit zu überwinden, daß auch er, eben ſo wie ſeine Schweizeriſchen Genoſſen im Reformationswerk, von der Vorausſetzung einer derartigen Unbedingtheit der Allmacht des göttlichen Willens ausging, welche für keine freie Willkür der Geſchöpfe Raum zu laſſen ſcheint, und daher die Möglichkeit des Entſtehens und Beſtehens einer realen Macht des Böſen zu einem Probleme macht, für welches auf dieſem Standpunkt eine wiſſenſchaftliche Löſung unmöglich bleibt.

94.

Solche Schwierigkeit iſt indeß für die Ausführung des Syſtems nach der hier bezeichneten Richtung nicht zu einem Hinderniß geworden. Luther hat ſie umgangen, indem er ſich in die Unerkennbarkeit der göttlichen Natur und der nicht ausdrücklich in der Schrift offenbarten Rathſchlüſſe ſeines Willens flüchtete. Er hat aber auch zu ihrer gründlichen Beſeitigung auf dem Weg ſpeculativer Wiſſenſchaft einen, von ihm ſelbſt freilich nicht weiter benutzten Fingerzeig gegeben. Solcher Fingerzeig liegt nämlich in ſeiner, von der ſonſt gewöhnlichen abweichenden, die Keime einer theoſophiſchen Kosmogonie in ſich tragenden Bezeichnung des Weſens jener göttlichen Allmacht, aus deren unermüdlichem, im unabläſſigen Hervortreiben von Gegenſätzen raſtlos fortſchreitenden Wirken alle Dinge ihren Urſprung haben. (x)

95.

Nur in problematiſcher Weiſe, keineswegs als poſitiv feſtſtehendes Dogma, läßt Luther die Vorausſetzung gelten, daß der Teufel das Haupt einer mit ihm abgefallenen Engelſchaar ſei. Der Schwäche ihrer exegetiſchen Begründung ſich wohl bewußt, an welcher dieſe, von der Kirche ziemlich allgemein gutgeheißene Annahme leidet, bedarf er derſelben um ſo weniger, je entſchiedener ihm die geſammte Vorſtellung eines perſönlichen Teufels, deren unmittelbare und eigentliche Geltung von ihm zwar nirgends in Zweifel gezogen oder beſtritten wird, doch der Sache nach nur als Werkzeug der Verdeutlichung dient für die Anſchauungen, die er

von der Macht des Böſen und der Sünde in ſeinem Innern und in der Wirklichkeit des Menſchenlebens gewonnen hatte. (7)

96.

War ſolchergeſtalt die Perſönlichkeit des Teufels für Luther eine Vorſtellung, die er mit größter Geiſtesfreiheit handhabt, ihres realen geiſtigen Gehaltes ſicher, aber um die Gränze, bis zu der ſich ihre buchſtäbliche Geltung ausdehnt, unbekümmert: ſo konnte er um ſo mehr in die Vorſtellungen der ältern Kirchenlehre über den Kampf und Rechtshandel Chriſti mit dem Teufel (89) in ähnlich freier Weiſe eingehen, ohne den Kreis dieſer Vorſtellungen irgendwie dogmatiſch abzuſchließen. Er brauchte, des ſittlichen Gehaltes auch dieſer Vorſtellungen ſicher, ſelbſt die Widerſprüche nicht zu ſcheuen, in welche ihn die Häufung der von ihm noch mit manchen neuen vermehrten Bilder- und Darſtellungsformeln, wodurch ſich die Alten dieſen Handel veranſchaulicht hatten, zu verwickeln drohte.

97.

In dieſem Sinne ſehen wir ihn bereitwillig eingehen in die Vorſtellung eines von dem Satan ſich angemaßten, von Gott und Chriſtus ſelbſt bis zu einem gewiſſen Punkte anerkannten Rechte auf die ſündigen Menſchenſeelen. Wir hören ihn ſelbſt mit großem Nachdruck, in Ausdrücken, die ans Hyperboliſche ſtreifen, die Bedeutung dieſes Rechtes hervorheben, und nicht ohne gleichen Nachdruck die weiter ſich daran knüpfende Vorſtellung ausführen, daß dieſes Recht nicht ohne eine vorangegangene Ueberſchreitung ſeines Bereichs vom Teufel habe verſcherzt werden können, worauf er denn, von Chriſtus vor den Richterſtuhl Gottes gezogen, in aller Form Rechtens daſſelbe ſich müſſe haben abſprechen laſſen. (8)

98.

Wie jedoch der Begriff dieſes Rechtes durch die daran geknüpfte Vorſtellung ſeines Verluſtes durch einen dem Teufel geſpielten Betrug die Ironie gegen ſich ſelbſt mit ſich führt: ſo wird auch bei Luther nicht in der Weiſe damit Ernſt gemacht, daß daraus für den Begriff der Gerechtigkeit Gottes, ſo wie er ihn auf alleinigem Grunde der Schrift (21 ff.) gefaßt hatte, irgend eine Entſtellung erwüchſe. Es wird vielmehr als von ſelbſt ſich verſtehend vorausgeſetzt, daß dieſes „höchſte Recht" des Teufels und der Sünde in Wahrheit und von Haus aus vielmehr das höchſte Unrecht ſei.

99.

Vielleicht nicht durch Zufall, sondern im Bewußtsein der mehr sinnbildlichen als eigentlichen Bedeutung dieses gesammten Vorstellungskreises mag es geschehen sein, daß des durch den Tod Christi gezahlten Lösegeldes bei Luther nicht in einer Weise Erwähnung geschieht, wodurch der Satz, daß es dem Teufel gezahlt worden sei, in der Weise voranselmischer Theologie dogmatisch festgestellt zu werden scheinen könnte, und der entgegengesetzten Annahme, daß Gott der Vater solches erhalten habe, ausdrücklich widersprochen würde. (aa)

100.

Dagegen hat es, jene Täuschung betreffend, durch welche der Sieg über den Teufel gewonnen ward, Luther nicht verschmäht, sich auch die derbsten und keckſten Bilder anzueignen und mit sichtlicher Vorliebe auszumalen, mit denen die ältern Kirchenlehrer den Hergang dieser Ueberlieferung darstellen. Dem Teufel ist, nach ihm, sein Recht geschehen, indem er, durch unvorsichtiges Hineintappen in die Falle, die ihm durch Gott und Christus gestellt war, seines Rechtes verlustig ging. (bb)

101.

Die hier bezeichnete Auffassung des Handels zwischen Christus und dem Satan ist aber auch bei Luther keineswegs die einzige. Auch als ein offener Kampf zwischen beiden Theilen wird dieser Handel dargestellt, und hierzu benutzt Luther namentlich die biblische Erzählung von Christi Höllenfahrt. In einer geist- und lebensvollen Schilderung, deren sinnbildlicher Charakter von ihr selbst in offener und naiver Weise eingestanden wird, beschreibt er den müheloſen Sieg, welchen Christus, einmal hinabgestiegen in das Gefängniß, in welchem der Teufel die abgeschiedenen Menschenseelen gebunden hielt, über ihn und seine Schaaren davontrug. (cc)

102.

Könnte nach dem allen über die von dogmatischer Buchstäblichkeit durchaus entfernte, den geistigen, sittlichen Gehalt unter der leichten symbolischen Hülle eines mit fast kindlicher Lust ausgebreiteten Bilderwerkes erscheinen lassende Beschaffenheit dieser Lehren noch ein Zweifel sein: so würde solcher Zweifel gehoben durch den unverkennbar allegorischen Charakter der Gestalten, welche in der Vorstellung jenes Kampfes der Figur des Teufels beigesellt und auch wohl als Gegenstand eines gegen sie ausdrücklich durchzu-

kämpfenden Straußes eingeführt werden. Dieſe Geſtalten ſind, zunächſt zwar die Sünde und der Tod, die faſt in der Weiſe, wie beim alten Homer gewiſſe allegoriſche Figuren im Gefolge einzelner Götter, ſo bei Luther allerorten im Gefolge des Teufels auftreten;[dd] ſodann aber — eine beim erſten Anblick befremdende, aber für den eigentlichen Sinn von Luthers Erlöſungslehre und ihren Gegenſatz zur Theorie des Anſelmus im höchſten Grad bezeichnende Erſcheinung — auch das Geſetz.

103.

So wenig, wie der Begriff einer göttlichen Gerechtigkeit in dem außerbibliſchen, aus der Rechtsgelehrſamkeit in die Theologie eingeführten Wortſinne: eben ſo wenig kennt nämlich Luther den Begriff eines göttlichen Geſetzes in der abgezogenen Bedeutung, wie er, aus der hergebrachten Geſtalt der Moralphiloſophie entnommen, in der neuern Theologie und auch ſchon in der mittelalterlichen Eingang gewonnen hat. Die Meinung, daß Gott den Inhalt ſeines ſittlichen Willens, die Idee des Guten unmittelbar in der abſtracten Geſtalt eines Geſetzes, eines Pflichtgebotes, ſei es auf dem Wege reiner Vernunft, oder auf dem einer poſitiven Offenbarung zu einem Inhalte des menſchlichen Bewußtſeins gemacht habe: dieſe Meinung, ſo verbreitet ſie im theologiſchen ſowohl, als auch im philoſophiſchen Zuſammenhange jetzt iſt und zu allen Zeiten geweſen iſt, beruht ihrem innerſten Grunde nach auf pelagianiſchen Vorausſetzungen, und hat daher in einem ſo von Grund aus antipelagianiſchen Lehrbegriffe, wie der Lutheriſche, ihren Platz nicht finden können.

104.

Was bei Luther unter dem Worte „Geſetz" verſtanden wird, das iſt überall die beſtimmte Geſtalt einer geſchichtlichen Bewußtſeinsſtufe, und zwar namentlich die der Altteſtamentlichen, Moſaiſchen Rechts- und Religionsverfaſſung. Nicht zwar nach ihrer bloßen Außenſeite, ſo wie man ſie unter dem Namen des Ceremonialgeſetzes zu begreifen pflegt. Es iſt vielmehr in dieſen Begriff nach Luthers Auffaſſung, der geſammte Inhalt des ſittlichen Bewußtſeins jener Religionsſtufe aufgenommen, aber ausdrücklich in der Weiſe, wie er mit dem Bewußtſein ein Ganzes bildet, und durch daſſelbe, allerdings nicht ohne vorgängige ſchöpferiſche Einwirkung der Gottheit, vermittelt iſt.

105.

Es iſt eine bekannte Anſicht der Juden, die auch in das Neue Teſtament Eingang gewonnen hat (Gal. 3, 19, Ap. Geſch. 7, 53. Hebr. 2, 2), daß die Geſetzgebung des Moſes nicht unmittelbar Gott zum Urheber habe, ſondern durch engliſche Zwiſchenweſen dem Moſes eingegeben ſei. Dieſe Anſicht hat Luther nicht allein ſich angeeignet, ſondern er hat auch mit ächt philoſophiſchem Blick ihren tiefern Sinn herausgefunden, und in der Auslegung insbeſondere der pauliniſchen Lehre vom Gegenſatze des Geſetzes und des Evangeliums es bethätigt, wie gründlich er von dieſem Sinn durchdrungen war.

106.

Nichts kann von dem gemeinen Supernaturalismus der herrſchenden Offenbarungstheorien alter und neuer Zeit entfernter ſein, als die Art und Weiſe, wie Luther das Geſetz, ſo wenig er ſeinen göttlichen Urſprung in Abrede ſtellt, doch in ſeiner geſchichtlichen Wirklichkeit, die es als „Creatur", das heißt als ein Erzeugniß geſchichtlicher Entwickelung, als ein Phänomen des geſchichtlichen Bewußtſeins der Menſchenwelt hat, als eine Macht nicht der Beſeligung, ſondern der Verdammniß, als einen Feind und Gegner nicht nur der ſündigen Menſchenwelt, ſondern auch des menſchgewordenen Gottesſohnes faßt und in dieſem Sinne an unzählig oft wiederholten Stellen mit Sünde, Tod und Teufel zuſammenordnet.

107.

Für dieſe Auffaſſung war der bibliſche Anknüpfungspunkt gegegeben in der Dialektik, welche der Apoſtel Paulus im Römerbriefe an dem Begriffe des Geſetzes übt, und in den berühmten Ausſprüchen deſſelben Apoſtels über das Geſetz als Kraft der Sünde, als wirkende Macht des göttlichen Zornes. Aber nirgends im ganzen Umkreis der kirchlichen Theologie haben dieſe Ausſprüche eine ſo kühne und gewaltig durchgreifende Auslegung und Anwendung erhalten, wie bei Luther. Es ſtreift dieſelbe, ohne doch je die Gränze wirklich zu überſchreiten, die ſie dem Sinne nach davon trennt, in der Paradoxie des Wortlautes nicht ſelten nahe an den Dualismus eines Marcion oder anderer Gnoſtiker.

108.

Ganz gleich nämlich den Figuren der Sünde, des Todes und des Teufels, und mit dieſen allen in ausdrücklicher Verbindung

wird auch das Geſetz von ihm als eine perſönliche, auf Tod und Leben mit Chriſtus ringende Macht vorgeſtellt, und das Leiden Chriſti und ſein Tod als ein Werk der Tücke und der Bosheit dieſer Macht bezeichnet, eben ſo, wie auf der andern Seite ſeine Auferſtehung als entſcheidender Sieg über das Geſetz, welches von da an eben ſo entſeelt und entkräftet zu Boden geſtreckt liegt, wie ſeine Geſellen, der Teufel, der Tod und die Sünde.

109.

Wenn nichtsdeſtoweniger Luther gegen den Antinomismus des Agricola die Geltung und Nothwendigkeit des Geſetzes zu vertreten übernahm: ſo liegt darin gegen das Obige nur ein ſcheinbarer, nicht ein wirklicher Widerſpruch. Denn der Sinn dieſer Vertretung war, wie aus Luthers dieſem Gegenſtand gewidmeten Schriften hervorgeht, ganz nur dieſer, daß das Geſetz eben nur als Geſtaltung des menſchlichen Geſammtbewußtſeins einen „Zuchtmeiſter auf Chriſtus", das heißt mit andern Worten, eine nothwendig bedingende, antithetiſche Vorausſetzung des Gnadenbewußtſeins ausmacht, welches den Menſchen durch Chriſtus zu Theil werden ſoll. (oo)

110.

Nach dem allen wird die Anſicht als gerechtfertigt erſcheinen, daß in dieſer Lehre von dem Kampfe Chriſti mit dem Geſetz zugleich der Aufſchluß über den wahren Sinn der Lehre von ſeinem Kampfe mit Sünde und Tod, mit Teufel und Hölle zu ſuchen iſt. Wie jener Kampf, ſo wird in Luthers ächtem Sinn auch der Kampf mit dem Teufel und ſeinen Geſellen nicht als ein ſolcher zu betrachten ſein, der außerhalb der Menſchenwelt in einem fernen Jenſeits auf äußerliche Weiſe vor ſich geht, ſondern als ein im Innern des allgemeinen Menſchengeiſtes einmal geſchichtlich durchgekämpfter, und dann immer aufs Neue wieder im Seelenleben der Einzelnen ſich in ſittlich ſubjectiver Weiſe unabläſſig wiederholender.

111.

Teufel, Tod und Sünde werden hiernach, eben ſo, wie das Geſetz, zwar nicht als allegoriſche Perſonificationen im gemeinen oberflächlichen Wortſinn, aber doch als ideale Weſenheiten zu verſtehen ſein, die ihren eigentlichen Sitz nur im Bewußtſein, in der Natur und dem Willen der Geſchöpfe haben. Der Kampf aber, den Chriſtus mit ihnen zu kämpfen hat, iſt nicht

ein bloßer Scheinkampf, ſein Leiden nicht eine bloße Schauſtellung der ſtrafenden Gerechtigkeit, ſondern es iſt der gewaltige Ernſt der Kampfesarbeit mit Feinden, deren Macht nur auf dieſem Wege und auf keinem andern bezwungen werden konnte. (m)

112.

Die Leiden, welche Chriſtus in dieſem Kampf erduldete, können ſtellvertretende genannt werden, nicht in Bezug auf die vermeintlich durch ſie der göttlichen Gerechtigkeit geleiſtete Genugthuung, ſondern in Bezug auf die in ihnen liegende ſühnende Kraft (83), das heißt auf die Kraft phyſiſcher Tilgung der unendlichen Leiden, denen unter der Herrſchaft des Teufels und des Todes, der Sünde und des Geſetzes das menſchliche Geſchlecht hätte unterliegen müſſen.

113.

Eben dieſer Begriff der Stellvertretung leidet in ganz entſprechender Weiſe auf den thätigen Gehorſam der Geſetzeserfüllung Anwendung, der in dem Werke Chriſti inbegriffen war. Denn die Unterordnung ſeines Lebens und Thuns unter die geſchichtliche Geſtalt des ſittlichen Bewußtſeins, die in dieſem Zuſammenhange mit dem Namen des Geſetzes bezeichnet wird, kann ſo gewiß nicht als eine in dem eigenen perſönlichen Weſen des Gottmenſchen liegende Nothwendigkeit betrachtet werden, ſo gewiß der Inhalt dieſes Bewußtſeins nicht mit dem ewigen Inhalte des Willens und mit der ſittlichen Natur der Gottheit zuſammenfällt (103).

114.

Einzig in dieſem Zuſammenhange iſt alſo der Aufſchluß zu ſuchen über die Bedeutung der Lehre von der ſtellvertretenden Wirkung des thätigen Gehorſams Chriſti, welche in der kirchlichen Theorie des Proteſtantismus durch Mißverſtand ihres wahren Grundes ſo vielen Anſtoß hat erregen müſſen. Nicht um dem Geſetz als der angeblich unveränderlichen Regel des göttlichen Willens und ſeiner Gerechtigkeit zu huldigen und dadurch dieſer Gerechtigkeit genugzuthun, iſt Chriſtus dem Geſetz unterthan worden, ſondern um durch ſeinen Gehorſam die Feſſeln des Geſetzes zu ſprengen, und das Geſetz zuſammt ſeiner das Gewiſſen der Menſchen beſchwerenden und ihre Verwerfung herbeiführenden Wirkungen zu vernichten.

115.

Solche Vernichtung des Gesetzes, das heißt die Erhebung des Glaubensbewußtseins über den in den Bestimmungen der Gesetzesreligion befangenen Standpunkt, ward nämlich durch den Widerspruch herbeigeführt, in welchen sich das Princip des Gesetzes mit sich selbst verwickelt, wenn es, dessen selbst, was es that, unbewußt, denjenigen verurtheilt und getödtet hat, der doch in allen Bestimmungen seines Inhalts ihm, wie kein Anderer, genuggethan hatte.[gg]

116.

In eben diesem Zusammenhange erhält nun auch der Sinn seine schließliche Erklärung, in welchem Luther, mit seinem Begriff der göttlichen Gerechtigkeit in scheinbarem Widerspruch, von einem Recht jener feindseligen Mächte, deren Dasein an sich selbst schon, vom Standpunkt jener Gerechtigkeit betrachtet, als das unbedingteste Unrecht erscheinen muß, nichtsdestoweniger hat sprechen können (97). Es ist nämlich dieser Ausdruck hier eben aus dem Standpunkte des Gesetzesbewußtseins gebraucht, in welchem zugleich mit dem Rechte auch die Macht des Teufels, des Todes und der Sünde über die Menschen einzig wurzelt.

117.

Das Recht des Teufels, des Todes und der Sünde ist nämlich eben kein anderes, als das Recht des Gesetzes. Das Recht des Gesetzes aber kann von dem Begriffe, von dem eigenen geistigen und geschichtlichen Wesen des Gesetzes sachlich nicht unterschieden werden. Hieraus folgt, daß das Recht, oder, was gleichviel, die Macht jener feindseligen Wesenheiten, so viel den Menschen betrifft, nach Luthers ächtester Lehre ihren Sitz wesentlich in dem menschlichen Gesammtbewußtsein hat, als dessen Phänomen oder Gestaltung wir nach dem strengen Wortsinn dieser Lehre das Gesetz bezeichnen durften (104).[hh]

118.

An diese gesammte hier dargestellte Lehre von dem Kampfe des Erlösers mit Teufel, Tod, Sünde und Gesetz knüpft sich, als nothwendiger Abschluß derselben, eine Auffassung des großen Ereignisses der Auferstehung Christi, welche eben so wesentlich abweicht von der unter dem Einflusse der Anselmischen Theorie in der Kirchenlehre herrschend gewordenen, wie sie dagegen mit den

Aussagen der Schrift und mit der Auffassung der ältern Kirche auf das Vollständigste zusammenstimmt.

119.

Die Auferstehung des Herrn ist bekanntlich die eigentliche Ur- und Grundthatsache der apostolischen Verkündigung. Wesentlich auf sie war in dem persönlichen Bewußtsein der Apostel und in dem Bewußtsein derer, die ihre Lehre annahmen, die Zuversicht des durch Christus errungenen Heiles gestellt. Der Satz, daß es kein Heil giebt, als in Christus, hat für sie ganz dieselbe Bedeutung, wie, daß nur in der Auferstehung Christi uns der Grund und die Bürgschaft des ewigen Heiles gegeben ist.

120.

Damit aber soll nicht, wie man die Apostel nicht selten zu verstehen pflegt, nur für die Wiedererscheinung des Auferstandenen vor den Augen seiner Jünger die Bedeutung eines Erkenntnißgrundes, oder die Kraft formaler Bestätigung oder Besiegelung der anderweit und davon unabhängig feststehenden Heilswahrheit in Anspruch genommen werden. Kann freilich wohl jener Erscheinung an sich selbst und nach ihrem geschichtlichen Thatbestand nur *diese* Bedeutung zugeschrieben werden: so gilt doch ganz ein Anderes von der Thatsache der Auferstehung des Herrn an sich selbst, so wie sie dieser Erscheinung vorausgesetzt wird. Es gilt im Sinne der Apostel ganz ein Anderes von der Wiederbelebung Christi durch Ueberkleidung seiner Seele mit einem unsterblichen Leibe, von der Entrückung dieser Seele aus dem Hades, der die Seelen der Verstorbenen aufnimmt, zur Herrlichkeit des ewigen Vaters.

121.

Dieses von den Aposteln des Herrn nicht mit den Augen des Leibes erschaute, sondern in Kraft der ihnen gewordenen Erscheinungen durch den Glauben erfaßte und aus der Fülle dieses Glaubens bezeugte Ereigniß (131 ff.) wird von ihnen als die entscheidende That der Todesüberwindung angesehen, welche das Heil der Gläubigen wirkt, indem sie ihnen dieselbe Kraft der Ueberwindung der feindseligen Mächte des Todes, der Sünde und des Teufels eben durch den Glauben mittheilt, in welchem das Unsichtbare real und persönlich wird. (111)

122.

Mit dieser Auffassung der Bedeutung und des Zwecks der

Auferstehungsthatsache, welche, wie in der Bibel, so auch in der ältern Kirchenlehre eine durchaus vorwaltende Geltung behauptet und nur erst durch die Anselmische Theorie unvermerkt in den Hintergrund gedrängt worden ist, steht Luther in voller Uebereinstimmung. Auch für Luther ist die Auferstehung Christi vom Tode der Endzweck, auf den es von vornherein bei seiner Menschwerdung abgesehen war. Leiden und Tod kommen dabei eben nur als der Weg in Betracht, auf welchem er zur Auferstehung gelangen sollte (65).

123.

Solcher Rückgang zum ächten Sinn der Bibellehre begründet sich bei Luther wesentlich auf seine im Obigen dargelegte Auffassung des Leidens und des Todes Christi. Je weniger, nach Aufgebung des Satisfactionsbegriffs, dem Leiden an und für sich ein selbstständiger Werth oder eine durch keine anderweite Voraussetzung bedingte Kraft der Erlösung zugeschrieben werden konnte: um so weniger konnte jene Lehre der Ergänzung entbehren, welche ihr in dem als oberste Heilsthatsache gefaßten Begriffe der Auferstehung zu Theil wird; und je mehr, in jenem Zusammenhange, das Leiden und der Tod als ein einstweiliger Sieg erscheinen mußte, welchen die feindlichen Mächte des Teufels und des Todes, der Sünde und des Gesetzes über Christus davon getragen hatten: um so bündiger abschließend tritt jetzt die Auferstehung als der endliche Sieg Christi über jene Mächte auf.

124.

In diesem Sinne hören wir Luther wiederholt die Auferstehung Christi für den Hauptartikel des Christenglaubens erklären, für den zwar schwersten, aber auch vornehmsten und höchsten, der den Glauben eigentlich erst zum Glauben macht. Die Predigt vom Leiden und Tod des Herrn, so erklärt er wiederholt, die Charfreitagspredigt hätte als solche den nicht nur an sich selbst entsetzlichsten, sondern auch für die Menschen niederschlagendsten und trostlosesten Inhalt, wenn nicht dieser Inhalt durch den Inhalt der Osterpredigt aufgehoben und in Lust und freudigen Jubel verwandelt würde. [kk]

125.

Dieser Auffassung steht nicht entgegen, was Luther von der Auffaugung der menschlichen Sündensubstanz in der gottmensch-

lichen Natur Christi gelehrt hat (71 ff.). Denn wenn die so aufgefaßte Sünde, nach seiner ausdrücklichen Erklärung, die Macht hatte, Christus zu tödten, so würde sie ohne den in Christi Auferstehung über sie erfochtenen Sieg noch viel mehr die Macht gehabt haben, sich aufs Neue, und mit gesteigerter Gewalt, der Menschheit zu bemächtigen.

126.

Wenn daher der Glaube an das Leiden und den Tod Christi zwar nothwendig inbegriffen ist in dem das Heil der Einzelnen oder ihre Gerechtigkeit bewirkenden Glauben, um der bedingenden Stellung willen, welche Leiden und Tod zu dem eigentlichen Objecte dieses Glaubens haben: so tritt dagegen das wahre, volle Wesen dieses Glaubens unmittelbar nur insofern an den Tag, als er die Auferstehung des Herrn zu diesem seinem Objecte hat.

127.

In dieser Weise schließt sich der Inhalt des gegenwärtigen Abschnitts zusammen mit dem Ausgangspunkte, welchen wir im Obigen von dem anerkannten Principe des reformatorischen Thuns, von dem Princip der Gerechtigkeit durch den Glauben nahmen (15 ff.). Daß der Glaube es ist, welcher die Gerechtigkeit wirkt, damit hat Luther, im Gegensatze der Genugthuungslehre, für die auch die Gerechtigkeit des Glaubens zuletzt nur auf eine andere Form der Werkheiligkeit hinauskommt, eben dieses sagen wollen, daß der Mensch, um vor Gott gerecht zu werden, durch den Glauben jenes Sieges theilhaftig werden muß, welchen Christus, der Auferstandene, über die Mächte der Finsterniß oder des Bösen errungen hat. [11]

D. Die Vereinigung der göttlichen und der menschlichen Natur in der Person des Erlösers.

128.

Nur auf Grund des Obigen ist eine wissenschaftliche Verständigung über den Standpunkt möglich, welchen Luther in derjenigen Lehre einnahm, die man unter dem Namen der Christologie im engern Sinne zu verstehen pflegt, das heißt in der Auffassung der Art und Weise, wie die ewige Natur des göttlichen Sohnes sich in Christi Person mit der menschlichen Natur vereinigt hat.

129.

Dieser Standpunkt ist nämlich wesentlich bedingt durch die

Vorausſetzung, daß nicht der Tod, ſondern die Auferſtehung Chriſti die eigentliche Erlöſungsthat iſt. Von dieſer Vorausſetzung aber haben wir geſehen, wie eng ſie mit dem erſten Grundgedanken von Luthers Lehre zuſammenhängt, und wie nothwendig ſie von demſelben ausfließt.

130.

Weil die Auferſtehung Chriſti in Luthers Glaubensbewußtſein die Grundthatſache unſeres Heiles iſt: ſo iſt der Begriff dieſer Auferſtehung der Punkt, von dem aus ſich ihm alle näheren Beſtimmungen über die Einigung der göttlichen und der menſchlichen Natur in Chriſtus ergeben haben. Nicht in der ſchulgerechten Weiſe einer Kette von Verſtandesſchlüſſen, ſondern in der unbewußten Weiſe, wie die lebendigen Glieder eines organiſchen Gebildes allmälig aus ihrem Keime ſich hervorentwickeln.

131.

Beim Begriffe der Auferſtehung Chriſti kommt es, wenn derſelbe als das Realprincip einer chriſtologiſchen Theorie benutzt werden ſoll, zunächſt auf die Auffaſſung des Thatſächlichen an. In dieſer Auffaſſung hat Luther überall nur treu und unbefangen ſich an die Ausſagen der Schrift gehalten, und keinerlei fremdartige Vorausſetzungen hinzugebracht, wie durch ſolche zum Theil ſchon damals die Vorſtellung dieſes außerordentlichen Ereigniſſes entſtellt und verunſtaltet war.

132.

Die Schrift, nach ihrem Buchſtaben verſtanden und unbefangen ausgelegt, weiß nichts davon, daß Chriſtus nach ſeinem Kreuzestode noch eine Zeit lang in ſeinem irdiſchen Leibe ſtetig, als ein in dieſem Leibe Lebender, auf der Erde gewandelt ſei, und durch eine künſtliche Verborgenheit den Augen Fremder ſich entziehend, mit ſeinen Jüngern in gleicher Weiſe, wie ſonſt Lebende mit Lebenden verkehrt habe. Sie berichtet nur von einer Reihe von Geſichten, in denen theils einzelne unter dieſen Jüngern, theils der verſammelte Kreis derſelben die Geſtalt des abgeſchiedenen Meiſters erblickt und ſeine Stimme vernommen habe, und ſelbſt wo ſie dieſer Geſtalt greifliche Eigenſchaften beizulegen oder Verrichtungen, wie ſie ſonſt nur Lebenden im irdiſchen Daſein zukommen, von ihr zu erzählen ſcheint, thut ſie Solches doch ſtets in einer Weiſe, wobei die viſionäre Natur dieſer Erſcheinungen unzweideutig genug vorausgeſetzt bleibt.

133.

Bezieht ſich nun auch das bibliſche Wort Auferſtehung oder Erweckung, ſofern es in der Schrift von Chriſtus gebraucht wird, allerdings auf das Eingehen des am Kreuze Verſtorbenen in einen ſolchen Zuſtand, durch welchen, nach der dabei zu Grunde gelegten Vorſtellung, jene Erſcheinungen ermöglicht wurden: ſo kann damit doch nicht der äußere Wiedereintritt des getödteten und begrabenen Körpers in die leiblichen Bedingungen des irdiſchen Lebens gemeint ſein. Auch iſt erweislich nicht dies der Sinn, in welchem die Apoſtel und die übrigen Schriftſteller des Neuen Teſtamentes ſich allerorten dieſes Wortes zu bedienen pflegen.

134.

Auferſtehung Chriſti heißt und iſt der geſammten apoſtoliſchen Kirche durchgängig nichts Anderes, als, die Entrückung der Seele des gekreuzigten Gottesſohnes aus dem Hades, welcher, nach der auch im Neuen Teſtament unbeſtritten gebliebenen Vorausſetzung, die Seelen aller Verſtorbenen aufnimmt, in den Himmel, an die Rechte und in die Herrlichkeit des himmliſchen Vaters. Nur in dieſem Sinne fanden die Jünger Chriſti das große Ereigniß bereits im Alten Teſtament verkündigt, und nur in ihm konnte es für ſie der Grundinhalt eines Glaubens werden, von dem ſie ſelbſt das beſtimmte Bewußtſein hegten, daß er ſeiner Natur nach nur unſichtbare und ewige, nicht ſichtbare und greifliche Thatſachen zu ſeinem Gegenſtande hat.

135.

Dieſer großen Thatſache gegenüber kann ihnen die Entleerung des Grabes, von welcher die Erzählungen unſerer Evangelienſchriften berichten, höchſtens nur als ein begleitender, den Inhalt ihres Glaubens beſtätigender Umſtand gegolten haben, nimmermehr aber als dieſer Inhalt ſelbſt, oder als der weſentliche Grund deſſelben. Durchgehends finden wir dagegen die Verklärung und Verherrlichung Chriſti unmittelbar an ſeine Auferſtehung geknüpft, und auch da, wo ſeine Auffahrt zum Himmel als ein ſichtbar vor den Augen der Jünger vorgegangenes Ereigniß berichtet wird, iſt doch dabei nicht dies die Vorausſetzung, als ob Chriſtus erſt in jenem Augenblicke in den Himmel und an die Rechte des Vaters aufgenommen worden ſei. (mm)

136.

Die Auferstehung in diesem geistigen Sinne, als eine theologische, nicht als eine äußerlich historische Thatsache, als Gegenstand des Glaubens, nicht des sinnlichen Schauens oder der Erinnerung aus eigenem oder fremdem sinnlichen Schauen, ist im Neuen Testament durchgehends Haupt- und Grundthatsache der apostolischen Verkündigung, eigentlicher, ja in gewisser Weise alleiniger Inhalt des Evangeliums im ursprünglichen Wortsinn (119). Die Auferstehung in jenem äußerlichen Sinne dagegen, wie die Neuern sie zu verstehen pflegen (132), tritt nicht etwa nur zurück als untergeordnetes Moment dieser Verkündigung, sondern sie ist gar nicht für sie vorhanden.

137.

Dies alles leidet, in Folge seines in diesem Punkte eben so vorurtheils- als rückhaltslosen Anschlusses an den Schriftinhalt, durchgängige und vollständige Anwendung auch auf Luthers Vorstellung von der Thatsache der Auferstehung Christi. Auch nach Luthers ausdrücklichen und unzweideutigen Erklärungen ist Christus nicht in gleicher Weise, wie Lazarus oder wie andere von ihm Erweckte, in seinem irdischen, grob materiellen Leibe aus dem Grabe hervorgegangen, sondern sein dem Tod und den Mächten der Unterwelt unfaßbarer Geist hat im Aufsteigen zu seiner himmlischen Heimath die Natur der Menschheit als einen verklärten, allgegenwärtigen Leib mit hinübergenommen.

138.

Es ist also nicht als lediglich polemischer Eigensinn, oder als eine zur Unterstützung seiner Abendmahlstheorie ersonnene Hypothese anzusehen, wenn Luther im Streit mit den Schweizern, welche übrigens die verklärte Leiblichkeit des auferstandenen Christus auch ihrerseits nicht in Abrede stellten, darauf drang, daß Christi Leib, auch als er nach seiner Auferstehung seinen Jüngern erschien, einen Raum nur definitive, nicht localiter oder circumscriptive, „wie Stroh im Sacke", eingenommen habe, und wenn er diese Unterscheidung ausdrücklich durch Hinweisung auf Erscheinungen von Engeln und von „Poltergeistern" zu verdeutlichen suchte. [nn]

139.

Noch weniger ist es als eine Verirrung jenes Kampfeseifers anzusehen, wenn er mit eiserner Beharrlichkeit von eben diesem

99.

Vielleicht nicht durch Zufall, ſondern im Bewußtſein der mehr ſinnbildlichen als eigentlichen Bedeutung dieſes geſammten Vorſtellungskreiſes mag es geſchehen ſein, daß des durch den Tod Chriſti gezahlten Löſegeldes bei Luther nicht in einer Weiſe Erwähnung geſchieht, wodurch der Satz, daß es dem Teufel gezahlt worden ſei, in der Weiſe voranſelmiſcher Theologie dogmatiſch feſtgeſtellt zu werden ſcheinen könnte, und der entgegengeſetzten Annahme, daß Gott der Vater ſolches erhalten habe, ausdrücklich widerſprochen würde. (aa)

100.

Dagegen hat es, jene Täuſchung betreffend, durch welche der Sieg über den Teufel gewonnen ward, Luther nicht verſchmäht, ſich auch die derbſten und keckſten Bilder anzueignen und mit ſichtlicher Vorliebe auszumalen, mit denen die ältern Kirchenlehrer den Hergang dieſer Ueberlieferung darſtellen. Dem Teufel iſt, nach ihm, ſein Recht geſchehen, indem er, durch unvorſichtiges Hineintappen in die Falle, die ihm durch Gott und Chriſtus geſtellt war, ſeines Rechtes verluſtig ging. (bb)

101.

Die hier bezeichnete Auffaſſung des Handels zwiſchen Chriſtus und dem Satan iſt aber auch bei Luther keineswegs die einzige. Auch als ein offener Kampf zwiſchen beiden Theilen wird dieſer Handel dargeſtellt, und hierzu benutzt Luther namentlich die bibliſche Erzählung von Chriſti Höllenfahrt. In einer geiſt- und lebensvollen Schilderung, deren ſinnbildlicher Charakter von ihr ſelbſt in offener und naiver Weiſe eingeſtanden wird, beſchreibt er den müheloſen Sieg, welchen Chriſtus, einmal hinabgeſtiegen in das Gefängniß, in welchem der Teufel die abgeſchiedenen Menſchenſeelen gebunden hielt, über ihn und ſeine Schaaren davontrug. (cc)

102.

Könnte nach dem allen über die von dogmatiſcher Buchſtäblichkeit durchaus entfernte, den geiſtigen, ſittlichen Gehalt unter der leichten ſymboliſchen Hülle eines mit faſt kindlicher Luſt ausgebreiteten Bilderwerkes erſcheinen laſſende Beſchaffenheit dieſer Lehren noch ein Zweifel ſein: ſo würde ſolcher Zweifel gehoben durch den unverkennbar allegoriſchen Charakter der Geſtalten, welche in der Vorſtellung jenes Kampfes der Figur des Teufels beigeſellt und auch wohl als Gegenſtand eines gegen ſie ausdrücklich durchzu-

kämpfenden Straußes eingeführt werden. Diese Gestalten sind, zunächst zwar die Sünde und der Tod, die fast in der Weise, wie beim alten Homer gewisse allegorische Figuren im Gefolge einzelner Götter, so bei Luther allerorten im Gefolge des Teufels auftreten; [dd] sodann aber — eine beim ersten Anblick befremdende, aber für den eigentlichen Sinn von Luthers Erlösungslehre und ihren Gegensatz zur Theorie des Anselmus im höchsten Grad bezeichnende Erscheinung — auch das Gesetz.

103.

So wenig, wie der Begriff einer göttlichen Gerechtigkeit in dem außerbiblischen, aus der Rechtsgelehrsamkeit in die Theologie eingeführten Wortsinne: eben so wenig kennt nämlich Luther den Begriff eines göttlichen Gesetzes in der abgezogenen Bedeutung, wie er, aus der hergebrachten Gestalt der Moralphilosophie entnommen, in der neuern Theologie und auch schon in der mittelalterlichen Eingang gewonnen hat. Die Meinung, daß Gott den Inhalt seines sittlichen Willens, die Idee des Guten unmittelbar in der abstracten Gestalt eines Gesetzes, eines Pflichtgebotes, sei es auf dem Wege reiner Vernunft, oder auf dem einer positiven Offenbarung zu einem Inhalte des menschlichen Bewußtseins gemacht habe: diese Meinung, so verbreitet sie im theologischen sowohl, als auch im philosophischen Zusammenhange jetzt ist und zu allen Zeiten gewesen ist, beruht ihrem innersten Grunde nach auf pelagianischen Voraussetzungen, und hat daher in einem so von Grund aus antipelagianischen Lehrbegriffe, wie der Lutherische, ihren Platz nicht finden können.

104.

Was bei Luther unter dem Worte „Gesetz" verstanden wird, das ist überall die bestimmte Gestalt einer geschichtlichen Bewußtseinsstufe, und zwar namentlich die der Alttestamentlichen, Mosaischen Rechts- und Religionsverfassung. Nicht zwar nach ihrer bloßen Außenseite, so wie man sie unter dem Namen des Ceremonialgesetzes zu begreifen pflegt. Es ist vielmehr in diesen Begriff nach Luthers Auffassung, der gesammte Inhalt des sittlichen Bewußtseins jener Religionsstufe aufgenommen, aber ausdrücklich in der Weise, wie er mit dem Bewußtsein ein Ganzes bildet, und durch dasselbe, allerdings nicht ohne vorgängige schöpferische Einwirkung der Gottheit, vermittelt ist.

105.

Es ist eine bekannte Ansicht der Juden, die auch in das Neue Testament Eingang gewonnen hat (Gal. 3, 19, Ap. Gesch. 7, 53. Hebr. 2, 2), daß die Gesetzgebung des Moses nicht unmittelbar Gott zum Urheber habe, sondern durch englische Zwischenwesen dem Moses eingegeben sei. Diese Ansicht hat Luther nicht allein sich angeeignet, sondern er hat auch mit ächt philosophischem Blick ihren tiefern Sinn herausgefunden, und in der Auslegung insbesondere der pauliniſchen Lehre vom Gegensatze des Gesetzes und des Evangeliums es bethätigt, wie gründlich er von diesem Sinn durchdrungen war.

106.

Nichts kann von dem gemeinen Supernaturalismus der herrschenden Offenbarungstheorien alter und neuer Zeit entfernter sein, als die Art und Weise, wie Luther das Gesetz, so wenig er seinen göttlichen Ursprung in Abrede stellt, doch in seiner geschichtlichen Wirklichkeit, die es als „Creatur", das heißt als ein Erzeugniß geschichtlicher Entwickelung, als ein Phänomen des geschichtlichen Bewußtseins der Menschenwelt hat, als eine Macht nicht der Beseligung, sondern der Verdammniß, als einen Feind und Gegner nicht nur der sündigen Menschenwelt, sondern auch des menschgewordenen Gottessohnes faßt und in diesem Sinne an unzählig oft wiederholten Stellen mit Sünde, Tod und Teufel zusammenordnet.

107.

Für diese Auffassung war der biblische Anknüpfungspunkt gegegeben in der Dialektik, welche der Apostel Paulus im Römerbriefe an dem Begriffe des Gesetzes übt, und in den berühmten Aussprüchen desselben Apostels über das Gesetz als Kraft der Sünde, als wirkende Macht des göttlichen Zornes. Aber nirgends im ganzen Umkreis der kirchlichen Theologie haben diese Aussprüche eine so kühne und gewaltig durchgreifende Auslegung und Anwendung erhalten, wie bei Luther. Es streift dieselbe, ohne doch je die Gränze wirklich zu überschreiten, die sie dem Sinne nach davon trennt, in der Paradoxie des Wortlautes nicht selten nahe an den Dualismus eines Marcion oder anderer Gnostiker.

108.

Ganz gleich nämlich den Figuren der Sünde, des Todes und des Teufels, und mit diesen allen in ausdrücklicher Verbindung

wird auch das Gesetz von ihm als eine persönliche, auf Tod und Leben mit Christus ringende Macht vorgestellt, und das Leiden Christi und sein Tod als ein Werk der Tücke und der Bosheit dieser Macht bezeichnet, eben so, wie auf der andern Seite seine Auferstehung als entscheidender Sieg über das Gesetz, welches von da an eben so entseelt und entkräftet zu Boden gestreckt liegt, wie seine Gesellen, der Teufel, der Tod und die Sünde.

109.

Wenn nichtsdestoweniger Luther gegen den Antinomismus des Agricola die Geltung und Nothwendigkeit des Gesetzes zu vertreten übernahm: so liegt darin gegen das Obige nur ein scheinbarer, nicht ein wirklicher Widerspruch. Denn der Sinn dieser Vertretung war, wie aus Luthers diesem Gegenstand gewidmeten Schriften hervorgeht, ganz nur dieser, daß das Gesetz eben nur als Gestaltung des menschlichen Gesammtbewußtseins einen „Zuchtmeister auf Christus", das heißt mit andern Worten, eine nothwendig bedingende, antithetische Voraussetzung des Gnadenbewußtseins ausmacht, welches den Menschen durch Christus zu Theil werden soll. (oo)

110.

Nach dem allen wird die Ansicht als gerechtfertigt erscheinen, daß in dieser Lehre von dem Kampfe Christi mit dem Gesetz zugleich der Aufschluß über den wahren Sinn der Lehre von seinem Kampfe mit Sünde und Tod, mit Teufel und Hölle zu suchen ist. Wie jener Kampf, so wird in Luthers ächtem Sinn auch der Kampf mit dem Teufel und seinen Gesellen nicht als ein solcher zu betrachten sein, der außerhalb der Menschenwelt in einem fernen Jenseits auf äußerliche Weise vor sich geht, sondern als ein im Innern des allgemeinen Menschengeistes einmal geschichtlich durchgekämpfter, und dann immer aufs Neue wieder im Seelenleben der Einzelnen sich in sittlich subjectiver Weise unabläßig wiederholender.

111.

Teufel, Tod und Sünde werden hiernach, eben so, wie das Gesetz, zwar nicht als allegorische Personificationen im gemeinen oberflächlichen Wortsinn, aber doch als ideale Wesenheiten zu verstehen sein, die ihren eigentlichen Sitz nur im Bewußtsein, in der Natur und dem Willen der Geschöpfe haben. Der Kampf aber, den Christus mit ihnen zu kämpfen hat, ist nicht

ein bloßer Scheinkampf, sein Leiden nicht eine bloße Schaustellung der strafenden Gerechtigkeit, sondern es ist der gewaltige Ernst der Kampfesarbeit mit Feinden, deren Macht nur auf diesem Wege und auf keinem andern bezwungen werden konnte. (m)

112.

Die Leiden, welche Christus in diesem Kampf erduldete, können stellvertretende genannt werden, nicht in Bezug auf die vermeintlich durch sie der göttlichen Gerechtigkeit geleistete Genugthuung, sondern in Bezug auf die in ihnen liegende sühnende Kraft (83), das heißt auf die Kraft physischer Tilgung der unendlichen Leiden, denen unter der Herrschaft des Teufels und des Todes, der Sünde und des Gesetzes das menschliche Geschlecht hätte unterliegen müssen.

113.

Eben dieser Begriff der Stellvertretung leidet in ganz entsprechender Weise auf den thätigen Gehorsam der Gesetzeserfüllung Anwendung, der in dem Werke Christi inbegriffen war. Denn die Unterordnung seines Lebens und Thuns unter die geschichtliche Gestalt des sittlichen Bewußtseins, die in diesem Zusammenhange mit dem Namen des Gesetzes bezeichnet wird, kann so gewiß nicht als eine in dem eigenen persönlichen Wesen des Gottmenschen liegende Nothwendigkeit betrachtet werden, so gewiß der Inhalt dieses Bewußtseins nicht mit dem ewigen Inhalte des Willens und mit der sittlichen Natur der Gottheit zusammenfällt (103).

114.

Einzig in diesem Zusammenhange ist also der Aufschluß zu suchen über die Bedeutung der Lehre von der stellvertretenden Wirkung des thätigen Gehorsams Christi, welche in der kirchlichen Theorie des Protestantismus durch Mißverstand ihres wahren Grundes so vielen Anstoß hat erregen müssen. Nicht um dem Gesetz als der angeblich unveränderlichen Regel des göttlichen Willens und seiner Gerechtigkeit zu huldigen und dadurch dieser Gerechtigkeit genugzuthun, ist Christus dem Gesetz unterthan worden, sondern um durch seinen Gehorsam die Fesseln des Gesetzes zu sprengen, und das Gesetz zusammt seiner das Gewissen der Menschen beschwerenden und ihre Verwerfung herbeiführenden Wirkungen zu vernichten.

115.

Solche Vernichtung des Gesetzes, das heißt die Erhebung des Glaubensbewußtseins über den in den Bestimmungen der Gesetzesreligion befangenen Standpunkt, ward nämlich durch den Widerspruch herbeigeführt, in welchen sich das Princip des Gesetzes mit sich selbst verwickelt, wenn es, dessen selbst, was es that, unbewußt, denjenigen verurtheilt und getödtet hat, der doch in allen Bestimmungen seines Inhalts ihm, wie kein Anderer, genuggethan hatte.[gg]

116.

In eben diesem Zusammenhange erhält nun auch der Sinn seine schließliche Erklärung, in welchem Luther, mit seinem Begriff der göttlichen Gerechtigkeit in scheinbarem Widerspruch, von einem Recht jener feindseligen Mächte, deren Dasein an sich selbst schon, vom Standpunkt jener Gerechtigkeit betrachtet, als das unbedingteste Unrecht erscheinen muß, nichtsdestoweniger hat sprechen können (97). Es ist nämlich dieser Ausdruck hier eben aus dem Standpunkte des Gesetzesbewußtseins gebraucht, in welchem zugleich mit dem Rechte auch die Macht des Teufels, des Todes und der Sünde über die Menschen einzig wurzelt.

117.

Das Recht des Teufels, des Todes und der Sünde ist nämlich eben kein anderes, als das Recht des Gesetzes. Das Recht des Gesetzes aber kann von dem Begriffe, von dem eigenen geistigen und geschichtlichen Wesen des Gesetzes sachlich nicht unterschieden werden. Hieraus folgt, daß das Recht, oder, was gleichviel, die Macht jener feindseligen Wesenheiten, so viel den Menschen betrifft, nach Luthers ächtester Lehre ihren Sitz wesentlich in dem menschlichen Gesammtbewußtsein hat, als dessen Phänomen oder Gestaltung wir nach dem strengen Wortsinn dieser Lehre das Gesetz bezeichnen durften (104).[hh]

118.

An diese gesammte hier dargestellte Lehre von dem Kampfe des Erlösers mit Teufel, Tod, Sünde und Gesetz knüpft sich, als nothwendiger Abschluß derselben, eine Auffassung des großen Ereignisses der Auferstehung Christi, welche eben so wesentlich abweicht von der unter dem Einflusse der Anselmischen Theorie in der Kirchenlehre herrschend gewordenen, wie sie dagegen mit den

Aussagen der Schrift und mit der Auffassung der ältern Kirche auf das Vollständigste zusammenstimmt.

119.

Die Auferstehung des Herrn ist bekanntlich die eigentliche Ur- und Grundthatsache der apostolischen Verkündigung. Wesentlich auf sie war in dem persönlichen Bewußtsein der Apostel und in dem Bewußtsein derer, die ihre Lehre annahmen, die Zuversicht des durch Christus errungenen Heiles gestellt. Der Satz, daß es kein Heil giebt, als in Christus, hat für sie ganz dieselbe Bedeutung, wie, daß nur in der Auferstehung Christi uns der Grund und die Bürgschaft des ewigen Heiles gegeben ist.

120.

Damit aber soll nicht, wie man die Apostel nicht selten zu verstehen pflegt, nur für die Wiedererscheinung des Auferstandenen vor den Augen seiner Jünger die Bedeutung eines Erkenntnißgrundes, oder die Kraft formaler Bestätigung oder Besiegelung der anderweit und davon unabhängig feststehenden Heilswahrheit in Anspruch genommen werden. Kann freilich wohl jener Erscheinung an sich selbst und nach ihrem geschichtlichen Thatbestand nur *diese* Bedeutung zugeschrieben werden: so gilt doch ganz ein Anderes von der Thatsache der Auferstehung des Herrn an sich selbst, so wie sie dieser Erscheinung vorausgesetzt wird. Es gilt im Sinne der Apostel ganz ein Anderes von der Wiederbelebung Christi durch Ueberkleidung seiner Seele mit einem unsterblichen Leibe, von der Entrückung dieser Seele aus dem Hades, der die Seelen der Verstorbenen aufnimmt, zur Herrlichkeit des ewigen Vaters.

121.

Dieses von den Aposteln des Herrn nicht mit den Augen des Leibes erschaute, sondern in Kraft der ihnen gewordenen Erscheinungen durch den Glauben erfaßte und aus der Fülle dieses Glaubens bezeugte Ereigniß (131 ff.) wird von ihnen als die entscheidende That der Todesüberwindung angesehen, welche das Heil der Gläubigen wirkt, indem sie ihnen dieselbe Kraft der Ueberwindung der feindseligen Mächte des Todes, der Sünde und des Teufels eben durch den Glauben mittheilt, in welchem das Unsichtbare real und persönlich wird. (ii)

122.

Mit dieser Auffassung der Bedeutung und des Zwecks der

Auferſtehungsthatſache, welche, wie in der Bibel, ſo auch in der ältern Kirchenlehre eine durchaus vorwaltende Geltung behauptet und nur erſt durch die Anſelmiſche Theorie unvermerkt in den Hintergrund gedrängt worden iſt, ſteht Luther in voller Uebereinſtimmung. Auch für Luther iſt die Auferſtehung Chriſti vom Tode der Endzweck, auf den es von vornherein bei ſeiner Menſchwerdung abgeſehen war. Leiden und Tod kommen dabei eben nur als der Weg in Betracht, auf welchem er zur Auferſtehung gelangen ſollte (65).

123.

Solcher Rückgang zum ächten Sinn der Bibellehre begründet ſich bei Luther weſentlich auf ſeine im Obigen dargelegte Auffaſſung des Leidens und des Todes Chriſti. Je weniger, nach Aufgebung des Satisfactionsbegriffs, dem Leiden an und für ſich ein ſelbſtſtändiger Werth oder eine durch keine anderweite Vorausſetzung bedingte Kraft der Erlöſung zugeſchrieben werden konnte: um ſo weniger konnte jene Lehre der Ergänzung entbehren, welche ihr in dem als oberſte Heilsthatſache gefaßten Begriffe der Auferſtehung zu Theil wird; und je mehr, in jenem Zuſammenhange, das Leiden und der Tod als ein einſtweiliger Sieg erſcheinen mußte, welchen die feindlichen Mächte des Teufels und des Todes, der Sünde und des Geſetzes über Chriſtus davon getragen hatten: um ſo bündiger abſchließend tritt jetzt die Auferſtehung als der endliche Sieg Chriſti über jene Mächte auf.

124.

In dieſem Sinne hören wir Luther wiederholt die Auferſtehung Chriſti für den Hauptartikel des Chriſtenglaubens erklären, für den zwar ſchwerſten, aber auch vornehmſten und höchſten, der den Glauben eigentlich erſt zum Glauben macht. Die Predigt vom Leiden und Tod des Herrn, ſo erklärt er wiederholt, die Charfreitagspredigt hätte als ſolche den nicht nur an ſich ſelbſt entſetzlichſten, ſondern auch für die Menſchen niederſchlagendſten und troſtloſeſten Inhalt, wenn nicht dieſer Inhalt durch den Inhalt der Oſterpredigt aufgehoben und in Luſt und freudigen Jubel verwandelt würde. [kk]

125.

Dieſer Auffaſſung ſteht nicht entgegen, was Luther von der Auffaugung der menſchlichen Sündenſubſtanz in der gottmenſch-

lichen Natur Christi gelehrt hat (71 ff.). Denn wenn die so aufgefogene Sünde, nach seiner ausdrücklichen Erklärung, die Macht hatte, Christus zu tödten, so würde sie ohne den in Christi Auferstehung über sie erfochtenen Sieg noch viel mehr die Macht gehabt haben, sich aufs Neue, und mit gesteigerter Gewalt, der Menschheit zu bemächtigen.

126.

Wenn daher der Glaube an das Leiden und den Tod Christi zwar nothwendig inbegriffen ist in dem das Heil der Einzelnen oder ihre Gerechtigkeit bewirkenden Glauben, um der bedingenden Stellung willen, welche Leiden und Tod zu dem eigentlichen Objecte dieses Glaubens haben: so tritt dagegen das wahre, volle Wesen dieses Glaubens unmittelbar nur insofern an den Tag, als er die Auferstehung des Herrn zu diesem seinem Objecte hat.

127.

In dieser Weise schließt sich der Inhalt des gegenwärtigen Abschnitts zusammen mit dem Ausgangspunkte, welchen wir im Obigen von dem anerkannten Principe des reformatorischen Thuns, von dem Princip der Gerechtigkeit durch den Glauben *nahmen* (15 ff.). Daß der Glaube es ist, welcher die Gerechtigkeit wirkt, damit hat Luther, im Gegensatze der Genugthuungslehre, für die auch die Gerechtigkeit des Glaubens zuletzt nur auf eine andere Form der Werkheiligkeit hinauskommt, eben dieses sagen wollen, daß der Mensch, um vor Gott gerecht zu werden, durch den Glauben jenes Sieges theilhaftig werden muß, welchen Christus, der Auferstandene, über die Mächte der Finsterniß oder des Bösen errungen hat. [m]

D. Die Vereinigung der göttlichen und der menschlichen Natur in der Person des Erlösers.

128.

Nur auf Grund des Obigen ist eine wissenschaftliche Verständigung über den Standpunkt möglich, welchen Luther in derjenigen Lehre einnahm, die man unter dem Namen der Christologie im engern Sinne zu verstehen pflegt, das heißt in der Auffassung der Art und Weise, wie die ewige Natur des göttlichen Sohnes sich in Christi Person mit der menschlichen Natur vereinigt hat.

129.

Dieser Standpunkt ist nämlich wesentlich bedingt durch die

Voraussetzung, daß nicht der Tod, sondern die Auferstehung Christi die eigentliche Erlösungsthat ist. Von dieser Voraussetzung aber haben wir gesehen, wie eng sie mit dem ersten Grundgedanken von Luthers Lehre zusammenhängt, und wie nothwendig sie von demselben ausfließt.

130.

Weil die Auferstehung Christi in Luthers Glaubensbewußtsein die Grundthatsache unseres Heiles ist: so ist der Begriff dieser Auferstehung der Punkt, von dem aus sich ihm alle näheren Bestimmungen über die Einigung der göttlichen und der menschlichen Natur in Christus ergeben haben. Nicht in der schulgerechten Weise einer Kette von Verstandesschlüssen, sondern in der unbewußten Weise, wie die lebendigen Glieder eines organischen Gebildes allmälig aus ihrem Keime sich hervorentwickeln.

131.

Beim Begriffe der Auferstehung Christi kommt es, wenn derselbe als das Realprincip einer christologischen Theorie benutzt werden soll, zunächst auf die Auffassung des Thatsächlichen an. In dieser Auffassung hat Luther überall nur treu und unbefangen sich an die Aussagen der Schrift gehalten, und keinerlei fremdartige Voraussetzungen hinzugebracht, wie durch solche zum Theil schon damals die Vorstellung dieses außerordentlichen Ereignisses entstellt und verunstaltet war.

132.

Die Schrift, nach ihrem Buchstaben verstanden und unbefangen ausgelegt, weiß nichts davon, daß Christus nach seinem Kreuzestode noch eine Zeit lang in seinem irdischen Leibe stetig, als ein in diesem Leibe Lebender, auf der Erde gewandelt sei, und durch eine künstliche Verborgenheit den Augen Fremder sich entziehend, mit seinen Jüngern in gleicher Weise, wie sonst Lebende mit Lebenden verkehrt habe. Sie berichtet nur von einer Reihe von Gesichten, in denen theils einzelne unter diesen Jüngern, theils der versammelte Kreis derselben die Gestalt des abgeschiedenen Meisters erblickt und seine Stimme vernommen habe, und selbst wo sie dieser Gestalt greifliche Eigenschaften beizulegen oder Verrichtungen, wie sie sonst nur Lebenden im irdischen Dasein zukommen, von ihr zu erzählen scheint, thut sie Solches doch stets in einer Weise, wobei die visionäre Natur dieser Erscheinungen unzweideutig genug vorausgesetzt bleibt.

133.

Bezieht ſich nun auch das bibliſche Wort Auferſtehung oder Erweckung, ſofern es in der Schrift von Chriſtus gebraucht wird, allerdings auf das Eingehen des am Kreuze Verſtorbenen in einen ſolchen Zuſtand, durch welchen, nach der dabei zu Grunde gelegten Vorſtellung, jene Erſcheinungen ermöglicht wurden: ſo kann damit doch nicht der äußere Wiedereintritt des getödteten und begrabenen Körpers in die leiblichen Bedingungen des irdiſchen Lebens gemeint ſein. Auch iſt erweislich nicht dies der Sinn, in welchem die Apoſtel und die übrigen Schriftſteller des Neuen Teſtamentes ſich allerorten dieſes Wortes zu bedienen pflegen.

134.

Auferſtehung Chriſti heißt und iſt der geſammten apoſtoliſchen Kirche durchgängig nichts Anderes, als, die Entrückung der Seele des gekreuzigten Gottesſohnes aus dem Hades, welcher, nach der auch im Neuen Teſtament unbeſtritten gebliebenen Vorausſetzung, die Seelen aller Verſtorbenen aufnimmt, in den Himmel, an die Rechte und in die Herrlichkeit des himmliſchen Vaters. Nur in dieſem Sinne fanden die Jünger Chriſti das große Ereigniß bereits im Alten Teſtament verkündigt, und nur in ihm konnte es für ſie der Grundinhalt eines Glaubens werden, von dem ſie ſelbſt das beſtimmte Bewußtſein hegten, daß er ſeiner Natur nach nur unſichtbare und ewige, nicht ſichtbare und greifliche Thatſachen zu ſeinem Gegenſtande hat.

135.

Dieſer großen Thatſache gegenüber kann ihnen die Entleerung des Grabes, von welcher die Erzählungen unſerer Evangelienſchriften berichten, höchſtens nur als ein begleitender, den Inhalt ihres Glaubens beſtätigender Umſtand gegolten haben, nimmermehr aber als dieſer Inhalt ſelbſt, oder als der weſentliche Grund deſſelben. Durchgehends finden wir dagegen die Verklärung und Verherrlichung Chriſti unmittelbar an ſeine Auferſtehung geknüpft, und auch da, wo ſeine Auffahrt zum Himmel als ein ſichtbar vor den Augen der Jünger vorgegangenes Ereigniß berichtet wird, iſt doch dabei nicht dies die Vorausſetzung, als ob Chriſtus erſt in jenem Augenblicke in den Himmel und an die Rechte des Vaters aufgenommen worden ſei. (mm)

136.

Die Auferstehung in diesem geistigen Sinne, als eine theologische, nicht als eine äußerlich historische Thatsache, als Gegenstand des Glaubens, nicht des sinnlichen Schauens oder der Erinnerung aus eigenem oder fremdem sinnlichen Schauen, ist im Neuen Testament durchgehends Haupt- und Grundthatsache der apostolischen Verkündigung, eigentlicher, ja in gewisser Weise alleiniger Inhalt des Evangeliums im ursprünglichen Wortsinn (119). Die Auferstehung in jenem äußerlichen Sinne dagegen, wie die Neuern sie zu verstehen pflegen (132), tritt nicht etwa nur zurück als untergeordnetes Moment dieser Verkündigung, sondern sie ist gar nicht für sie vorhanden.

137.

Dies alles leidet, in Folge seines in diesem Punkte eben so vorurtheils- als rückhaltslosen Anschlusses an den Schriftinhalt, durchgängige und vollständige Anwendung auch auf Luthers Vorstellung von der Thatsache der Auferstehung Christi. Auch nach Luthers ausdrücklichen und unzweideutigen Erklärungen ist Christus nicht in gleicher Weise, wie Lazarus oder wie andere von ihm Erweckte, in seinem irdischen, grob materiellen Leibe aus dem Grabe hervorgegangen, sondern sein dem Tod und den Mächten der Unterwelt unfaßbarer Geist hat im Aufsteigen zu seiner himmlischen Heimath die Natur der Menschheit als einen verklärten, allgegenwärtigen Leib mit hinübergenommen.

138.

Es ist also nicht als lediglich polemischer Eigensinn, oder als eine zur Unterstützung seiner Abendmahlstheorie ersonnene Hypothese anzusehen, wenn Luther im Streit mit den Schweizern, welche übrigens die verklärte Leiblichkeit des auferstandenen Christus auch ihrerseits nicht in Abrede stellten, darauf drang, daß Christi Leib, auch als er nach seiner Auferstehung seinen Jüngern erschien, einen Raum nur definitive, nicht localiter oder circumscriptive, „wie Stroh im Sacke", eingenommen habe, und wenn er diese Unterscheidung ausdrücklich durch Hinweisung auf Erscheinungen von Engeln und von „Poltergeistern" zu verdeutlichen suchte. [nn]

139.

Noch weniger ist es als eine Verirrung jenes Kampfeseifers anzusehen, wenn er mit eiserner Beharrlichkeit von eben diesem

gottmenſchlichen Leibe zu behaupten fortfuhr, daß er an und für ſich ſelbſt vom Augenblicke der Auferſtehung an alle Räume des Univerſums repletive erfülle, und alſo, gleich der Gottheit ſelbſt, als überall gegenwärtig zu denken ſei. (oo)

140.

Dieſe zwei Behauptungen, in Luther völlig unabhängig von ſeiner Abendmahlslehre entſtanden, die aber aus gleichem Stamme mit ihnen erwachſen und weſentlich durch die zweite unter ihnen bedingt iſt, ſind vielmehr das Siegel jener allein ſchriftgemäßen Anſicht der Auferſtehungsthatſache, nach welcher dieſelbe als ein göttliches, nicht als ein menſchliches oder im gemeinen Wortſinn hiſtoriſches Ereigniß aufgefaßt, und dem Glauben, der wirklich Glaube, nicht blos hiſtoriſches Fürwahrhalten iſt (39), einverleibt wird.

141.

Die Auferſtehung Chriſti iſt nach Luthers in der Schrift wohlbegründeter Auffaſſung nicht ein Wunder, wie andere Wunder, durch die göttliche Allmacht zu beſondern, vorübergehenden Zwecken der Heilsökonomie inmitten der beſtehenden Naturordnung als Ausnahmefall von deren Geſetzen gewirkt. Sie iſt vielmehr eine nothwendige Wirkung der göttlichen Natur, die ſich in Chriſti Perſon mit der menſchlichen vereinigt hat. (pp)

142.

Ausdrücklich um der Auferſtehung willen, die ohne ſie nicht würde in dem Sinne, wie ſie es iſt, ein Gegenſtand des Glaubens ſein können, wird von Luther der Glaube an die Vereinigung der göttlichen Natur mit der menſchlichen im ſtrengen, unverkürzten Wortſinn gefordert. Ausdrücklich um ihretwillen werden von ihm die Vorausſetzungen über das innere Weſen der Gottheit gutgeheißen, an welche die auf dem Wege einer Speculation, der Luther zwar perſönlich nicht fremd war, aber in der er doch an ſich ſelbſt kein nothwendiges Werkzeug des Glaubens erkannt wiſſen wollte, entwickelte Kirchenlehre der früheren Jahrhunderte den Begriff der Menſchwerdung des Göttlichen geknüpft hatte.

143.

Vorausſetzung, unentbehrliche, durch keine andere Beſtimmung zu erſetzende Vorausſetzung des Begriffs der Menſchwerdung Gottes in Chriſtus iſt auch nach Luther der von ihm als

schriftmäßig erkannte Begriff der göttlichen Dreieinigkeit. Und zwar ist er dies ausdrücklich in jener nähern Gestalt und Bestimmung, welche unter den drei Gliedern des Trinitätsbegriffs, — für die sich auch Luther, doch nicht ohne ein Bewußtsein über die Uneigentlichkeit dieses Ausdrucks, des Wortes Personen bedient, — dem zweiten von vornherein eine Stellung anweist, die sein Eingehen in die menschliche Natur zwar nicht im Sinne der natürlichen Vernunft als begreiflich, aber doch als verständlich für die lebendige Anschauung des Glaubens erscheinen läßt.

144.

Solche Bestimmung findet Luther, auch nachdem er auf die genaueren speculativen Unterscheidungen früherer Kirchenlehrer, ohne jedoch allen Werth ihnen abzusprechen, verzichtet hat, in den Begriffen des Wortes, in welchem oder durch welches alle Dinge erschaffen sind, und des Ebenbildes, in welchem sich die Charakterzüge des ewigen Vaters ausprägen. Daß dieses Ebenbild und dieses Wort, oder daß, was gleich viel sagt, der göttliche Sohn nicht nur von Ewigkeit her, sondern auch in alle Ewigkeit hin von dem Vater gezeugt wird: auch dies gilt Luthern für eine Vorstellung, unentbehrlich, um in der Unterschiedenheit der Personen zugleich doch die Einheit des Wesens festzuhalten, und mit der ungetrübten Gottheit des Sohnes die Möglichkeit seiner Menschwerdung vereinbar zu finden. (qq)

145.

Die Menschwerdung des Sohnes, in der Gestalt, wie sie in Christus erfolgt ist, gilt auch ihm als bedingt durch die erbliche Sünde des menschlichen Geschlechts, oder durch die Zerstörung des Ebenbildes der Gottheit, welches den Ureltern des menschlichen Geschlechtes anerschaffen war. Daß dieses Ebenbild, das in Adam verlorene und durch Christus mittelst des Glaubens an seine Auferstehung wiederherzustellende, ein anderes ist, als jenes ewige, innergöttliche Ebenbild, welches der Sohn selbst ist (144): dies wird von Luther, wie von andern Lehrern der Kirche als von selbst sich verstehend vorausgesetzt, ohne daß es zu dem Versuche käme, über das Verhältniß dieses doppelten Begriffs von göttlicher Ebenbildlichkeit eine genauere Rechenschaft zu geben. (rr)

146.

Was nun aber die Art und Weise der Menschwerdung in der

Perſon des Sohnes der Maria betrifft: ſo wird zu ihrer Bezeichnung von Luther der ſchon von frühern Kirchenlehrern gebrauchte Ausdruck Communicatio idiomatum gutgeheißen. Es bedient ſich jedoch deſſelben Luther nicht in der ſtreng ſchulmäßigen Weiſe, die unter ſeinen Nachfolgern zu ſo vielen Schwierigkeiten und Mißverſtändniſſen geführt hat, und es ſind daher, was ſeinen perſönlichen Standpunkt betrifft, aus dem Gebrauch dieſes Ausdrucks mit nichten alle die Conſequenzen zu ziehen, welche ſpäter die Schule für ihre Lehre daraus gezogen hat.

147.

So läßt ſich z. B. mit Sicherheit behaupten, daß die Unterſcheidung zwiſchen den Begriffen der Eigenſchaften und der Subſtanz, auf welche die Schule jene ihre Lehre begründet hat, Luthers Sinne nicht nur fremd, ſondern auch im Innerſten und von Grund aus widerſtrebend iſt. Die Verbindung der Eigenſchaften, die er meint, iſt vielmehr eine der chemiſchen Vereinigung differenter Körper analoge, in welcher die Subſtanzen der Körper ſelbſt nicht vermiſcht, wohl aber weſentlich in einander gegenſeitig aufgenommen oder von einander eingeſogen werden. Doch kann ſie der chemiſchen Intusſusception in ſo fern nicht vollſtändig verglichen werden, als dieſes gegenſeitige Einſaugen doch kein vollſtändiges, auch nicht ein in einem einzelnen Momente ſich vollziehendes und dann fertiges, vielmehr, ähnlich jener Vereinigung körperlicher Subſtanzen, die in jedem organiſchen Lebensproceſſe vor ſich geht, ein immer von Neuem ſich vollziehendes iſt.

148.

Den beſtimmteſten Erklärungen Luthers wenigſtens aus ſeiner frühern Zeit würde es widerſprechen, wenn man aus dem Begriffe der Communicatio idiomatum den Beſitz der Allmacht, der Allwiſſenheit oder anderer im engern Sinne des Wortes metaphyſiſcher Eigenſchaften Gottes für den Menſchen Jeſus von Nazareth in der Weiſe folgern wollte, wie es ſpäter ein Theil ſeiner Schule that. Nicht minder aber würde es ihnen widerſprechen, wenn man, mit einigen Neueren, die Behauptung wagen wollte, daß während des irdiſchen Wandels Jeſu der göttliche Sohn oder Logos auch für ſich ſelbſt, nach ſeiner göttlichen Natur [illegible]eſitz jener Eigenſchaften verzichtet habe.

149.

Die göttlichen Eigenschaften, deren Vollbesitz dem Menschen Christus bis zu seinem Tod und seiner Auferstehung zugeschrieben werden können, sind also, im Gegensatze der metaphysischen, im wahren Sinn von Luthers Behauptung wesentlich nur ethische, und zugleich, wenn man uns diesen Ausdruck verstatten will, ästhetische. Nur in einzelnen Momenten dieses Lebens wird ein Durchbruch jener metaphysischen Eigenschaften, zufolge ihres lebendigen organischen Zusammenhangs mit den ästhetischen und den ethischen, und zufolge des unabläßig in lebendigem Flusse fortdauernden Einströmens der göttlichen Natur des ewigen Logos in die menschliche des Menschen Jesus von Nazareth, können angenommen werden. [88]

150.

Unbeschadet dieser Beschränkung der göttlichen Eigenschaften, welche nicht sowohl die menschliche Natur in abstracto, als vielmehr nur die Natur des menschlichen Individuums als solchen mit sich bringt, will Luther nichtsdestoweniger auch den historischen Christus unmittelbar Gott genannt und als Gott betrachtet wissen. Er hält es sich verstattet, auch solche Eigenschaften und Thätigkeiten von ihm auszusagen, von denen er selbst eingesteht, daß er nicht in seiner menschlichen Individualität unmittelbar als ihr Träger gedacht werden kann. Alles dies unverkennbar in Kraft jener Identität des Lebens oder des organischen Processes, in welche ihm der historische Christus durch seine Zeugung und Geburt mit dem ewigen Sohne gesetzt ist.

151.

Solcher Eintritt der göttlichen Natur in die menschliche, wie er in der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu von Nazareth stattgefunden hat, würde jedoch, so müssen wir im Zusammenhange von Luthers Lehre schließen, für die Menschheit ohne alle Frucht geblieben sein, hätte er nicht auch umgekehrt eine Aufnahme der menschlichen Natur in die göttliche zur Folge gehabt, nicht, wie jener Eintritt, von zeitlich vorübergehender Dauer, sondern eine ewige und unwiderrufliche.

152.

Diese Einverleibung der menschlichen Natur in die göttliche ist nun eben in der Auferstehung Christi vollzogen worden. Ja wir

drücken den wahren Sinn Luthers vielleicht noch vollständiger aus, wenn wir sagen: die Auferstehung Christi ist eben dies und nichts anderes, als diese umgekehrte Menschwerdung. Sie ist die Einkehr der menschlichen Natur nach der Fülle ihrer realen und positiven Eigenschaften, welche durch die Einwohnung der göttlichen Natur in den historischen Christus von der Sünde gereinigt und in die ursprünglich ihr bestimmt gewesene Herrlichkeit wiederhergestellt worden war, in die Natur der Gottheit, der sie fortan als ein unablösliches Glied oder organisches Moment inwohnt. (u)

153.

Die so der Gottheit einverleibte, so in Gestalt der Allgemeinheit, als allgemeiner Begriff oder Gattungswesen mit der göttlichen Natur vereinigte Menschennatur ist es, was wir bei Luther allenthalben mit dem Namen des verherrlichten Leibes, des verklärten Fleisches und Blutes Christi bezeichnet finden. Zu dieser Ausdrucksweise hat ihm — neben den Aussprüchen des Herrn über das Essen seines Fleisches und das Trinken seines Blutes im Evangelium des Johannes, — insbesondere das Sacrament des Altars den Anlaß gegeben. Aber keineswegs ist nur zum Behufe der Deutung dieses Sacramentes jener Zusammenhang von ihm erfunden worden.

154.

Unwillkürlich ist jedoch diese Ausdrucksweise bezeichnend geworden für einen an sich negativen Zug der Lutherischen Christologie, den er selbst nicht ausdrücklich, nicht mit Bewußtsein ausgesprochen hat, aber den wir uns zum Bewußtsein bringen müssen, um in das eigentliche Wesen seines christologischen Standpunkts eine vollständige Einsicht zu gewinnen. Nämlich dafür, daß in dem auferstandenen und verklärten Christus in keiner Weise ein von dem göttlichen Selbstbewußtsein sei es der Sache, oder dem Begriffe nach unterschiedenes, menschliches Selbstbewußtsein oder Seelenleben angenommen werden kann.

155.

Keineswegs dieselbe Voraussetzung gilt nach Luthers Auffassung von dem historischen Christus im Laufe seines irdischen Lebens. In diesem haben wir, wie aus der obigen Darlegung (148) unwidersprechlich hervorgeht, trotz aller kirchlichen Terminologie von der Einheit der Person in beiden Naturen, welche mit dieser Voraus-

ſetzung nicht wohl verträglich ſcheint, ein von dem Selbſtbewußtſein des göttlichen Logos ſowohl real, als auch ideal unterſchiedenes Selbſtbewußtſein und Seelenleben allerdings vorauszuſetzen.

156.

Hieraus folgt, als unabweisliche, von Luther nirgends verleugnete, obwohl auch von ihm ſo wenig, wie vor ihm oder wie nach ihm von andern Lehrern der rechtgläubigen Kirche klar ausgeſprochene Conſequenz, der Satz, daß wir dieſes in menſchlicher Weiſe und menſchlicher Umgrenzung ſeiner ſelbſt bewußte Seelenleben, dieſe Ichheit im Tode Chriſti als erloſchen, oder in ſeiner Auferſtehung nothwendiger Weiſe als zurückgegangen in das einige Selbſtbewußtſein der Gottheit und von derſelben für immer aufgezehrt zu denken haben.

157.

Die Vorſtellung der verklärten oder vergotteten Leiblichkeit, als Vehikel für den Gedanken eines durch die Auferſtehung Chriſti in das Weſen der Gottheit aufgenommenen Naturprincips der Menſchheit (153), ſagt alſo nichts anderes, als daß, nicht die Menſchheit ſelbſt nach der zeiträumlichen Wirklichkeit ihres geſchichtlichen Daſeins und Lebens, und eben ſo wenig ein einzelner Menſch nach der individuellen Wirklichkeit ſeines Seelendaſeins, ſeiner ſelbſtbewußten Ichheit, wohl aber, daß der an ſich ſeiende Grund, die lebendige Potenz oder Subſtanz der Menſchheit in die Gottheit eingetreten iſt, ſo daß fortan die Erzeugung und Geburt der Individuen nicht mehr blos aus dem nackten, durch die Sünde Gott entfremdeten Gattungsweſen, ſondern auch aus dieſer vergotteten Subſtanz der Menſchheit heraus erfolgen kann.

158.

Auch hier jedoch, ebenſo wie dort bei dem Eintritt der göttlichen Natur in die menſchliche des hiſtoriſchen Chriſtus (146), darf dieſe Vereinigung nicht als ein vollſtändiges, ein für allemal geſchehenes Aufgehen der menſchlichen Natur in die göttliche, oder umgekehrt, verſtanden werden. Es iſt die Aufgabe der Menſchheit, immer vollſtändiger in den Leib Chriſti hineinzuwachſen, und dieſe Aufgabe vollzieht ſich nicht durch menſchliche Willkür, ſondern durch die Nothwendigkeit der göttlichen Natur, mit der jetzt die menſchliche vereinigt iſt. Aber ſie vollzieht ſich allmälig, im Laufe der Zeit und der Geſchichte, indeß dabei die menſchliche Gattungsna-

tur auch als eine von der Natur der Gottheit unterſchiedene Potenz der Weſenheit fortbeſteht. (uu)

159.

Eben ſo wenig, als dort beim hiſtoriſchen Chriſtus von einer Zerſprengung der menſchlichen Natur durch die metaphyſiſchen Eigenſchaften der göttlichen (147), eben ſo wenig kann hier von einer Verunreinigung der göttlichen Natur durch die in ſie eingetretenen Eigenſchaften der menſchlichen die Rede ſein. Denn in der Potenz des Gattungsweſens findet keine der Umſchränkungen als Actus ſtatt, welche das Daſein der menſchlichen Einzelweſen bedingen, und die Sünde, an der allerdings nicht blos dieſe Einzelweſen, ſondern auch die Potenz der Gattung erkrankt iſt, iſt von derſelben, in ſo fern ſie durch Chriſti Auferſtehung mit der Gottheit geeinigt worden, ſchon zuvor durch ſeinen Tod von ihr hinweggenommen.

160.

Eben dieſe Potenz der Menſchennatur iſt nun aber in der Gottheit nicht eine ruhende, müſſige, ſondern eine unabläſſig thätige, wirkende. Sie iſt thätig, ſie wirkt unter der Theilnahme und Leitung Gottes des heiligen Geiſtes, in entſprechender Weiſe, wie ſchon für ſich die bloße Naturpotenz der Menſchheit, durch Ausgebärung von Individuen, in denen das mit dem Menſchlichen vereinigte Princip des Göttlichen lebendig iſt, durch fortſchreitende Ausſtattung dieſer Individuen mit der Fülle des Göttlichen, und durch ihre Vereinigung in eine Gemeinſchaft höherer Art, als jene, die ſchon in der gemeinen Menſchennatur enthalten iſt.

161.

In dieſem Werke der Neugebärung des menſchlichen Geſchlechts und der Begründung und Umgeſtaltung eines göttlichen Reiches innerhalb dieſes Geſchlechts vertritt alſo der verklärte Leib Chriſti die Stelle der Naturpotenz, welche wir auch in Luthers ächtem, wenn auch nicht ausdrücklich mit dieſem Worte ausgeſprochenen Sinne, ſo hier, wie bei jedem ſchöpferiſchen Proceß als wirkſam zu denken haben. Der Geiſt aber, der heilige, iſt die ethiſche Macht, welcher die Herrſchaft nicht blos über die creatürliche, ſondern auch über die göttliche oder vergottete Natur gehört.

162.

Das Reich, die Gemeinde der Heiligen, welche durch dieſen Proceß begründet und erhalten wird, iſt in der heiligen Schrift,

besonders in den Schriften des Apostels Paulus, ihrerseits mit dem Namen des Leibes Christi bezeichnet. Auch diesen Wortgebrauch hat sich Luther angeeignet; doch tritt er nur in seinen frühern Schriften stärker hervor, während er nach vollendeter Ausprägung eines Lehrtypus sich dem von uns bezeichneten Gebrauche unterordnet. (vv)

163.

In diesem Zusammenhange nun, in dieser Anschauung von dem verklärten Christusleibe wurzelt die Ansicht Luthers von der Bedeutung der Sacramente, und sie kann ihren Gründen und Motiven nach nur aus ihr begriffen werden. Denn obwohl nicht alle die Sätze, die er im Laufe des Streites, der sich über diese Lehre entspann, aufgestellt und mit eiserner Hartnäckigkeit behauptet hat, auch uns als nothwendige Folgerungen aus dem Grundprincip gelten können, so ist doch Luther seinerseits nur durch das Princip auf sie geführt worden, und er hat sie als unabtrennlich damit verknüpft erachtet.

164.

In Luthers frühern Schriften zwar finden wir das Wesen des Sacramentes allein in das Wort der Verheißung gesetzt, welches durch den historischen Christus an äußere Handlungen als Zeichen geknüpft ist, Zeichen der Gemeinschaft seines Leibes, welche eben dort vielfach selbst als der Leib des Herrn bezeichnet wird. Nur die Verheißung als solche wirkt durch den Glauben das Heil, welches durch das Sacrament gewährt werden soll, während das Zeichen ohne Gefahr der Verkürzung dieses Heiles auch wegbleiben kann, dafern nur der Glaube, der die Verheißung ergreift, vorhanden ist.

165.

Solchergestalt ist Luthern in dieser frühern Zeit die Taufe das Sacrament nicht der Sündenvergebung als eines actus forensis, wie sie von der damals herrschenden Kirche gefaßt worden war, sondern der Wiedergeburt des ganzen Menschen durch den Glauben; daher sie auch den wirklichen lebendigen Glauben sogar in den Kindern, denen sie ertheilt wird, nothwendiger Weise voraussetzt. Das Abendmahl aber ist ihm das Sacrament, welches durch den sinnbildlichen Genuß des Brotes und des Weines, doch gleichfalls wesentlich nur im Glauben an das begleitende Wort, den ausdrücklichen Genuß jener Gemeinschaft, welche der Leib des Herrn selbst ist, gewährt. (ww)

166.

Damit indeß nicht befriedigt, weil so der Bedeutung des Naturprincips, welches im Begriffe des verklärten Christusleibes liegt (160), noch nicht vollständig ihr Recht zuerkannt schien, lehrte Luther bekanntlich später eine gegenständliche, durch das an die Zeichen geknüpfte Wort der göttlichen Allmacht bewirkte Mittheilung der Substanz dieses Leibes durch das Mittel der Zeichen auch ohne den Glauben. Immer jedoch blieb es ihm dabei, daß die heilbringende Wirksamkeit des Mitgetheilten in jedem Empfangenden durch seinen persönlichen Glauben bedingt wird.

167.

In die Vorstellung des hinter dem Brote des Abendmahls verborgenen Fleisches, so wie des hinter dem Kelche verborgenen Blutes Christi hat Luther nicht ohne eine Gewaltsamkeit, die er vor seinem theologischen Bewußtsein durch Berufung auf die Macht des einfachen, ein buchstäbliches Verständniß in Anspruch nehmenden Bibelwortes zu rechtfertigen suchte, den Begriff einer von dem Bewußtsein und dem sittlichen Seelenzustande der einzelnen Menschen unabhängigen, ein für allemal ihnen zu gegenständlichem Genusse dargebotenen Substantialität der mit dem Wesen der Gottheit vereinigten Menschennatur hineingelegt. [xx]

168.

Ganz die entsprechende Bedeutung hat für ihn die Vorstellung des Göttlichen, welches sich, von der durch Christus selbst empfangenen Taufe her, in welcher Luther das Urbild der sacramentlichen Taufhandlung erkennt, hinter das Wasser der Taufe verborgen hat. Auch hier ist es das Naturelement des in das Wesen der Gottheit aufgenommenen Gattungsbegriffs der Menschheit, was in gegenständlicher Weise an die Einzelnen herangebracht werden muß, damit es sich dieselben durch das Organ des Glaubens aneignen und zur realen Grundlage des subjectiven Heiles und Heilbewußtseins machen können.[yy]

169.

Mit dieser Annahme von dem Bedingtsein des heilbringenden Glaubens durch die sacramentliche Gegenständlichkeit des verklärten Christusleibes steht freilich in unlösbarem oder nur durch neue Gewaltsamkeiten lösbarem Widerspruch die unerschütterlich in Luther feststehende Annahme, daß den Heiligen des Alten Testa-

ments schon der einfache Glaube an die Verheißungen das Heil erworben habe; was er folgerechter Weise auch auf Christen erstreckt, denen ohne ihre Schuld der äußerliche Empfang der Sacramente versagt ist. (**)

170.

Und doch beruht diese Annahme zuletzt auf derselben Grundlage, wie die Sacramentslehre und ihre christologischen Voraussetzungen, nämlich auf der festen Ueberzeugung, daß Christus selbst es ist, der im Glauben an die Verheißungen, sei es an die Verheißungen auf ihn oder an seine eigenen, von uns ergriffen, durch diesen Glauben Dasein und Gestalt in uns gewinnt, und unser Wesen und Selbst dem seinigen einverleibt.

171.

Der Begriff dieser Einverleibung bleibt Luthern nicht eine bildliche Ausdrucksweise, sondern er hat ihm die vollständigste und eigentlichste Realität, für die sich in seiner gesammten Denkweise nur irgend ein Platz findet. Der im Glauben wiedergeborene Mensch lebt nicht mehr als er selbst, nicht mehr als dasselbe natürliche Subject, das er vor seiner Wiedergeburt war, sondern Christus lebt in ihm als das alleinige Subject, dessen Glied jeder Gläubige eben durch seinen Glauben ist.

172.

Christus, insofern er in dieser Weise den Gläubigen, den Gläubigen sowohl vor als nach seiner Menschwerdung, thatsächlich inwohnt, wird von Luther als der in realer Weise auferstandene oder erhöhte bezeichnet, im ausdrücklichen Unterschiede der historischen Auferstehung, die er zum Behufe dieser Unterscheidung personalis exaltatio nennt, und es werden diesem Christus auf das Bestimmteste und Ausdrücklichste alle die wesentlichen Prädicate beigelegt, welche dem historischen Christus zukommen.

173.

Auf eben diesen „realen" Christus, — wir würden ihn nach dem in die neuere Wissenschaft eingeführten Sprachgebrauch vielmehr den „idealen" nennen, — auf den Christus, den jeder Gläubige im eigentlichen, nicht im figürlichen Sinne den seinigen nennen darf, fordert der klar vorliegende Zusammenhang vieler Stellen in Luthers Schriften, jene Uebernahme der eigenen, persönlichen Schuld eines Jeden auf Sein Haupt zu beziehen, wodurch

Aussagen der Schrift und mit der Auffassung der ältern Kirche auf das Vollständigste zusammenstimmt.

119.

Die Auferstehung des Herrn ist bekanntlich die eigentliche Ur- und Grundthatsache der apostolischen Verkündigung. Wesentlich auf sie war in dem persönlichen Bewußtsein der Apostel und in dem Bewußtsein derer, die ihre Lehre annahmen, die Zuversicht des durch Christus errungenen Heiles gestellt. Der Satz, daß es kein Heil giebt, als in Christus, hat für sie ganz dieselbe Bedeutung, wie, daß nur in der Auferstehung Christi uns der Grund und die Bürgschaft des ewigen Heiles gegeben ist.

120.

Damit aber soll nicht, wie man die Apostel nicht selten zu verstehen pflegt, nur für die Wiedererscheinung des Auferstandenen vor den Augen seiner Jünger die Bedeutung eines Erkenntnißgrundes, oder die Kraft formaler Bestätigung oder Besiegelung der anderweit und davon unabhängig feststehenden Heilswahrheit in Anspruch genommen werden. Kann freilich wohl jener Erscheinung an sich selbst und nach ihrem geschichtlichen Thatbestand nur *diese* Bedeutung zugeschrieben werden: so gilt doch ganz ein Anderes von der Thatsache der Auferstehung des Herrn an sich selbst, so wie sie dieser Erscheinung vorausgesetzt wird. Es gilt im Sinne der Apostel ganz ein Anderes von der Wiederbelebung Christi durch Ueberkleidung seiner Seele mit einem unsterblichen Leibe, von der Entrückung dieser Seele aus dem Hades, der die Seelen der Verstorbenen aufnimmt, zur Herrlichkeit des ewigen Vaters.

121.

Dieses von den Aposteln des Herrn nicht mit den Augen des Leibes erschaute, sondern in Kraft der ihnen gewordenen Erscheinungen durch den Glauben erfaßte und aus der Fülle dieses Glaubens bezeugte Ereigniß (131 ff.) wird von ihnen als die entscheidende That der Todesüberwindung angesehen, welche das Heil der Gläubigen wirkt, indem sie ihnen dieselbe Kraft der Ueberwindung der feindseligen Mächte des Todes, der Sünde und des Teufels eben durch den Glauben mittheilt, in welchem das Unsichtbare real und persönlich wird. [iii]

122.

Mit dieser Auffassung der Bedeutung und des Zwecks der

Auferstehungsthatsache, welche, wie in der Bibel, so auch in der ältern Kirchenlehre eine durchaus vorwaltende Geltung behauptet und nur erst durch die Anselmische Theorie unvermerkt in den Hintergrund gedrängt worden ist, steht Luther in voller Uebereinstimmung. Auch für Luther ist die Auferstehung Christi vom Tode der Endzweck, auf den es von vornherein bei seiner Menschwerdung abgesehen war. Leiden und Tod kommen dabei eben nur als der Weg in Betracht, auf welchem er zur Auferstehung gelangen sollte (65).

123.

Solcher Rückgang zum ächten Sinn der Bibellehre begründet sich bei Luther wesentlich auf seine im Obigen dargelegte Auffassung des Leidens und des Todes Christi. Je weniger, nach Aufgebung des Satisfactionsbegriffs, dem Leiden an und für sich ein selbstständiger Werth oder eine durch keine anderweite Voraussetzung bedingte Kraft der Erlösung zugeschrieben werden konnte: um so weniger konnte jene Lehre der Ergänzung entbehren, welche ihr in dem als oberste Heilsthatsache gefaßten Begriffe der Auferstehung zu Theil wird; und je mehr, in jenem Zusammenhange, das Leiden und der Tod als ein einstweiliger Sieg erscheinen mußte, welchen die feindlichen Mächte des Teufels und des Todes, der Sünde und des Gesetzes über Christus davon getragen hatten: um so bündiger abschließend tritt jetzt die Auferstehung als der endliche Sieg Christi über jene Mächte auf.

124.

In diesem Sinne hören wir Luther wiederholt die Auferstehung Christi für den Hauptartikel des Christenglaubens erklären, für den zwar schwersten, aber auch vornehmsten und höchsten, der den Glauben eigentlich erst zum Glauben macht. Die Predigt vom Leiden und Tod des Herrn, so erklärt er wiederholt, die Charfreitagspredigt hätte als solche den nicht nur an sich selbst entsetzlichsten, sondern auch für die Menschen niederschlagendsten und trostlosesten Inhalt, wenn nicht dieser Inhalt durch den Inhalt der Osterpredigt aufgehoben und in Lust und freudigen Jubel verwandelt würde. (kk)

125.

Dieser Auffassung steht nicht entgegen, was Luther von der Auffaugung der menschlichen Sündensubstanz in der gottmensch-

lichen Natur Christi gelehrt hat (71 ff.). Denn wenn die so aufgesogene Sünde, nach seiner ausdrücklichen Erklärung, die Macht hatte, Christus zu tödten, so würde sie ohne den in Christi Auferstehung über sie erfochtenen Sieg noch viel mehr die Macht gehabt haben, sich aufs Neue, und mit gesteigerter Gewalt, der Menschheit zu bemächtigen.

126.

Wenn daher der Glaube an das Leiden und den Tod Christi zwar nothwendig inbegriffen ist in dem das Heil der Einzelnen oder ihre Gerechtigkeit bewirkenden Glauben, um der bedingenden Stellung willen, welche Leiden und Tod zu dem eigentlichen Objecte dieses Glaubens haben: so tritt dagegen das wahre, volle Wesen dieses Glaubens unmittelbar nur insofern an den Tag, als er die Auferstehung des Herrn zu diesem seinem Objecte hat.

127.

In dieser Weise schließt sich der Inhalt des gegenwärtigen Abschnitts zusammen mit dem Ausgangspunkte, welchen wir im Obigen von dem anerkannten Principe des reformatorischen Thuns, von dem Princip der Gerechtigkeit durch den Glauben nahmen (15 ff.). Daß der Glaube es ist, welcher die Gerechtigkeit wirkt, damit hat Luther, im Gegensatze der Genugthuungslehre, für die auch die Gerechtigkeit des Glaubens zuletzt nur auf eine andere Form der Werkheiligkeit hinauskommt, eben dieses sagen wollen, daß der Mensch, um vor Gott gerecht zu werden, durch den Glauben jenes Sieges theilhaftig werden muß, welchen Christus, der Auferstandene, über die Mächte der Finsterniß oder des Bösen errungen hat. [m]

D. Die Vereinigung der göttlichen und der menschlichen Natur in der Person des Erlösers.

128.

Nur auf Grund des Obigen ist eine wissenschaftliche Verständigung über den Standpunkt möglich, welchen Luther in derjenigen Lehre einnahm, die man unter dem Namen der Christologie im engern Sinne zu verstehen pflegt, das heißt in der Auffassung der Art und Weise, wie die ewige Natur des göttlichen Sohnes sich in Christi Person mit der menschlichen Natur vereinigt hat.

129.

Dieser Standpunkt ist nämlich wesentlich bedingt durch die

Voraussetzung, daß nicht der Tod, sondern die Auferstehung Christi die eigentliche Erlösungsthat ist. Von dieser Voraussetzung aber haben wir gesehen, wie eng sie mit dem ersten Grundgedanken von Luthers Lehre zusammenhängt, und wie nothwendig sie von demselben ausfließt.

130.

Weil die Auferstehung Christi in Luthers Glaubensbewußtsein die Grundthatsache unseres Heiles ist: so ist der Begriff dieser Auferstehung der Punkt, von dem aus sich ihm alle näheren Bestimmungen über die Einigung der göttlichen und der menschlichen Natur in Christus ergeben haben. Nicht in der schulgerechten Weise einer Kette von Verstandesschlüssen, sondern in der unbewußten Weise, wie die lebendigen Glieder eines organischen Gebildes allmälig aus ihrem Keime sich hervorentwickeln.

131.

Beim Begriffe der Auferstehung Christi kommt es, wenn derselbe als das Realprincip einer christologischen Theorie benutzt werden soll, zunächst auf die Auffassung des Thatsächlichen an. In dieser Auffassung hat Luther überall nur treu und unbefangen sich an die Aussagen der Schrift gehalten, und keinerlei fremdartige Voraussetzungen hinzugebracht, wie durch solche zum Theil schon damals die Vorstellung dieses außerordentlichen Ereignisses entstellt und verunstaltet war.

132.

Die Schrift, nach ihrem Buchstaben verstanden und unbefangen ausgelegt, weiß nichts davon, daß Christus nach seinem Kreuzestode noch eine Zeit lang in seinem irdischen Leibe stetig, als ein in diesem Leibe Lebender, auf der Erde gewandelt sei, und durch eine künstliche Verborgenheit den Augen Fremder sich entziehend, mit seinen Jüngern in gleicher Weise, wie sonst Lebende mit Lebenden verkehrt habe. Sie berichtet nur von einer Reihe von Gesichten, in denen theils einzelne unter diesen Jüngern, theils der versammelte Kreis derselben die Gestalt des abgeschiedenen Meisters erblickt und seine Stimme vernommen habe, und selbst wo sie dieser Gestalt greifliche Eigenschaften beizulegen oder Verrichtungen, wie sie sonst nur Lebenden im irdischen Dasein zukommen, von ihr zu erzählen scheint, thut sie Solches doch stets in einer Weise, wobei die visionäre Natur dieser Erscheinungen unzweideutig genug vorausgesetzt bleibt.

133.

Bezieht ſich nun auch das bibliſche Wort Auferſtehung oder Erweckung, ſofern es in der Schrift von Chriſtus gebraucht wird, allerdings auf das Eingehen des am Kreuze Verſtorbenen in einen ſolchen Zuſtand, durch welchen, nach der dabei zu Grunde gelegten Vorſtellung, jene Erſcheinungen ermöglicht wurden: ſo kann damit doch nicht der äußere Wiedereintritt des getödteten und begrabenen Körpers in die leiblichen Bedingungen des irdiſchen Lebens gemeint ſein. Auch iſt erweislich nicht dies der Sinn, in welchem die Apoſtel und die übrigen Schriftſteller des Neuen Teſtamentes ſich allerorten dieſes Wortes zu bedienen pflegen.

134.

Auferſtehung Chriſti heißt und iſt der geſammten apoſtoliſchen Kirche durchgängig nichts Anderes, als, die Entrückung der Seele des gekreuzigten Gottesſohnes aus dem Hades, welcher, nach der auch im Neuen Teſtament unbeſtritten gebliebenen Vorausſetzung, die Seelen aller Verſtorbenen aufnimmt, in den Himmel, an die Rechte und in die Herrlichkeit des himmliſchen Vaters. Nur in dieſem Sinne fanden die Jünger Chriſti das große Ereigniß bereits im Alten Teſtament verkündigt, und nur in ihm konnte es für ſie der Grundinhalt eines Glaubens werden, von dem ſie ſelbſt das beſtimmte Bewußtſein hegten, daß er ſeiner Natur nach nur unſichtbare und ewige, nicht ſichtbare und greifliche Thatſachen zu ſeinem Gegenſtande hat.

135.

Dieſer großen Thatſache gegenüber kann ihnen die Entleerung des Grabes, von welcher die Erzählungen unſerer Evangelienſchriften berichten, höchſtens nur als ein begleitender, den Inhalt ihres Glaubens beſtätigender Umſtand gegolten haben, nimmermehr aber als dieſer Inhalt ſelbſt, oder als der weſentliche Grund deſſelben. Durchgehends finden wir dagegen die Verklärung und Verherrlichung Chriſti unmittelbar an ſeine Auferſtehung geknüpft, und auch da, wo ſeine Auffahrt zum Himmel als ein ſichtbar vor den Augen der Jünger vorgegangenes Ereigniß berichtet wird, iſt doch dabei nicht dies die Vorausſetzung, als ob Chriſtus erſt in jenem Augenblicke in den Himmel und an die Rechte des Vaters aufgenommen worden ſei. (mm)

136.

Die Auferstehung in diesem geistigen Sinne, als eine theologische, nicht als eine äußerlich historische Thatsache, als Gegenstand des Glaubens, nicht des sinnlichen Schauens oder der Erinnerung aus eigenem oder fremdem sinnlichen Schauen, ist im Neuen Testament durchgehends Haupt- und Grundthatsache der apostolischen Verkündigung, eigentlicher, ja in gewisser Weise alleiniger Inhalt des Evangeliums im ursprünglichen Wortsinn (119). Die Auferstehung in jenem äußerlichen Sinne dagegen, wie die Neuern sie zu verstehen pflegen (132), tritt nicht etwa nur zurück als untergeordnetes Moment dieser Verkündigung, sondern sie ist gar nicht für sie vorhanden.

137.

Dies alles leidet, in Folge seines in diesem Punkte eben so vorurtheils- als rückhaltslosen Anschlusses an den Schriftinhalt, durchgängige und vollständige Anwendung auch auf Luthers Vorstellung von der Thatsache der Auferstehung Christi. Auch nach Luthers ausdrücklichen und unzweideutigen Erklärungen ist Christus nicht in gleicher Weise, wie Lazarus oder wie andere von ihm Erweckte, in seinem irdischen, grob materiellen Leibe aus dem Grabe hervorgegangen, sondern sein dem Tod und den Mächten der Unterwelt unfaßbarer Geist hat im Aufsteigen zu seiner himmlischen Heimath die Natur der Menschheit als einen verklärten, allgegenwärtigen Leib mit hinübergenommen.

138.

Es ist also nicht als lediglich polemischer Eigensinn, oder als eine zur Unterstützung seiner Abendmahlstheorie ersonnene Hypothese anzusehen, wenn Luther im Streit mit den Schweizern, welche übrigens die verklärte Leiblichkeit des auferstandenen Christus auch ihrerseits nicht in Abrede stellten, darauf drang, daß Christi Leib, auch als er nach seiner Auferstehung seinen Jüngern erschien, einen Raum nur definitive, nicht localiter oder circumscriptive, „wie Stroh im Sacke", eingenommen habe, und wenn er diese Unterscheidung ausdrücklich durch Hinweisung auf Erscheinungen von Engeln und von „Poltergeistern" zu verdeutlichen suchte. [nn]

139.

Noch weniger ist es als eine Verirrung jenes Kampfeseifers anzusehen, wenn er mit eiserner Beharrlichkeit von eben diesem

133.

Bezieht sich nun auch das biblische Wort Auferstehung Erweckung, sofern es in der Schrift von Christus gebraucht allerdings auf das Eingehen des am Kreuze Verstorbenen in solchen Zustand, durch welchen, nach der dabei zu Grun legten Vorstellung, jene Erscheinungen ermöglicht wurden: s damit doch nicht der äußere Wiedereintritt des getödteten grabenen Körpers in die leiblichen Bedingungen des irdische gemeint sein. Auch ist erweislich nicht dies der Sinn, in die Apostel und die übrigen Schriftsteller des Neuen Te sich allerorten dieses Wortes zu bedienen pflegen.

134.

Auferstehung Christi heißt und ist der gesammten Kirche durchgängig nichts Anderes, als, die Entrückun des gekreuzigten Gottessohnes aus dem Hades, welch auch im Neuen Testament unbestritten gebliebenen die Seelen aller Verstorbenen aufnimmt, in den H Rechte und in die Herrlichkeit des himmlischen V diesem Sinne fanden die Jünger Christi das gre reits im Alten Testament verkündigt, und nur für sie der Grundinhalt eines Glaubens werd selbst das bestimmte Bewußtsein hegten, daß er nur unsichtbare und ewige, nicht sichtbare und zu seinem Gegenstande hat.

135.

Dieser großen Thatsache gegenüber kann des Grabes, von welcher die Erzählungen schriften berichten, höchstens nur als ein beg ihres Glaubens bestätigender Umstand gegol aber als dieser Inhalt selbst, oder als desselben. Durchgehends finden wir dage Verherrlichung Christi unmittelbar an sein und auch da, wo seine Auffahrt zum Him den Augen der Jünger vorgegangenes Ere doch dabei nicht dies die Voraussetzung, jenem Augenblicke in den Himmel und a aufgenommen worden sei. (mm)

[illegible] ottlichen Dreieinigkeit. Und
Die [illegible] nähern Gestalt und Bestim-
gäbe, nicht als [illegible] des Trinitätsbegriffs, — für
kant des Glaubens [illegible] ohne ein Bewußtsein über die
nennung aus eigenem [illegible] des Wortes Personen be-
Testament [illegible] verein eine Stellung anweist, die
schen Bestimmungen [illegible] Natur zwar nicht im Sinne der
Inhalt des [illegible] h, aber doch als verständlich für
Die Anwendung [illegible] aubens erscheinen läßt.

Neuen [illegible] 144.

als [illegible] Luther, auch nachdem er auf die
gar nicht [illegible] heidungen früherer Kirchenlehrer,
[illegible] abzusprechen, verzichtet hat, in den
Dies [illegible] welchem oder durch welches alle
vorurtheils [illegible] s Ebenbildes, in welchem sich die
durchgängig [illegible] Vaters ausprägen. Daß dieses Eben-
stellung [illegible] daß, was gleich viel sagt, der gött-
Luthers [illegible] n Ewigkeit her, sondern auch in alle
nicht in gleiche [illegible] er gezeugt wird: auch dies gilt Luthern
in seinem [illegible] ntbehrlich, um in der Unterschiedenheit der
gegangen, [illegible] die Einheit des Wesens festzuhalten, und
unfaßbaren [illegible] ottheit des Sohnes die Möglichkeit seiner
die Natur [illegible] bar zu finden. (qq)
Leib mit [illegible]

145.

Es [illegible] ung des Sohnes, in der Gestalt, wie sie in
eine [illegible] gilt auch ihm als bedingt durch die erbliche
these [illegible] chen Geschlechts, oder durch die Zerstörung des
welche [illegible] ottheit, welches den Ureltern des menschlichen
auch [illegible] affen war. Daß dieses Ebenbild, das in Adam
Leib [illegible] rch Christus mittelst des Glaubens an seine
ei [illegible] derherzustellende, ein anderes ist, als jenes ewige,
[illegible] enbild, welches der Sohn selbst ist (144): dies
[illegible] r, wie von andern Lehrern der Kirche als von
[illegible] hend vorausgesetzt, ohne daß es zu dem Versuche
[illegible] Verhältniß dieses doppelten Begriffs von göttlicher
[illegible] eine genauere Rechenschaft zu geben. (rr)

146.

[illegible] n aber die Art und Weise der Menschwerdung in der

Perſon des Sohnes der Maria betrifft: ſo wird zu ihrer Bezeichnung von Luther der ſchon von frühern Kirchenlehrern gebrauchte Ausdruck Communicatio idiomatum gutgeheißen. Es bedient ſich jedoch deſſelben Luther nicht in der ſtreng ſchulmäßigen Weiſe, die unter ſeinen Nachfolgern zu ſo vielen Schwierigkeiten und Mißverſtändniſſen geführt hat, und es ſind daher, was ſeinen perſönlichen Standpunkt betrifft, aus dem Gebrauch dieſes Ausdrucks mit nichten alle die Conſequenzen zu ziehen, welche ſpäter die Schule für ihre Lehre daraus gezogen hat.

147.

So läßt ſich z. B. mit Sicherheit behaupten, daß die Unterſcheidung zwiſchen den Begriffen der Eigenſchaften und der Subſtanz, auf welche die Schule jene ihre Lehre begründet hat, Luthers Sinne nicht nur fremd, ſondern auch im Innerſten und von Grund aus widerſtrebend iſt. Die Verbindung der Eigenſchaften, die er meint, iſt vielmehr eine der chemiſchen Vereinigung differenter Körper analoge, in welcher die Subſtanzen der Körper ſelbſt nicht vermiſcht, wohl aber weſentlich in einander gegenſeitig aufgenommen oder von einander eingeſogen werden. Doch kann ſie der chemiſchen Intusſusception in ſo fern nicht vollſtändig verglichen werden, als dieſes gegenſeitige Einſaugen doch kein vollſtändiges, auch nicht ein in einem einzelnen Momente ſich vollziehendes und dann fertiges, vielmehr, ähnlich jener Vereinigung körperlicher Subſtanzen, die in jedem organiſchen Lebensproceſſe vor ſich gebt, ein immer von Neuem ſich vollziehendes iſt.

148.

Den beſtimmteſten Erklärungen Luthers wenigſtens aus ſeiner frühern Zeit würde es widerſprechen, wenn man aus dem Begriffe der Communicatio idiomatum den Beſitz der Allmacht, der Allwiſſenheit oder anderer im engern Sinne des Wortes metaphyſiſcher Eigenſchaften Gottes für den Menſchen Jeſus von Nazareth in der Weiſe folgern wollte, wie es ſpäter ein Theil ſeiner Schule that. Nicht minder aber würde es ihnen widerſprechen, wenn man, mit einigen Neueren, die Behauptung wagen wollte, daß während des irdiſchen Wandels Jeſu der göttliche Sohn oder Logos auch für ſich ſelbſt, nach ſeiner göttlichen Natur, auf den Beſitz jener Eigenſchaften verzichtet habe.

149.

Die göttlichen Eigenschaften, deren Vollbesitz dem Menschen Christus bis zu seinem Tod und seiner Auferstehung zugeschrieben werden können, sind also, im Gegensatze der metaphysischen, im wahren Sinn von Luthers Behauptung wesentlich nur ethische, und zugleich, wenn man uns diesen Ausdruck verstatten will, ästhetische. Nur in einzelnen Momenten dieses Lebens wird ein Durchbruch jener metaphysischen Eigenschaften, zufolge ihres lebendigen organischen Zusammenhangs mit den ästhetischen und den ethischen, und zufolge des unabläßig in lebendigem Flusse fortdauernden Einströmens der göttlichen Natur des ewigen Logos in die menschliche des Menschen Jesus von Nazareth, können angenommen werden. (88)

150.

Unbeschadet dieser Beschränkung der göttlichen Eigenschaften, welche nicht sowohl die menschliche Natur in abstracto, als vielmehr nur die Natur des menschlichen Individuums als solchen mit sich bringt, will Luther nichtsdestoweniger auch den historischen Christus unmittelbar Gott genannt und als Gott betrachtet wissen. Er hält es sich verstattet, auch solche Eigenschaften und Thätigkeiten von ihm auszusagen, von denen er selbst eingesteht, daß er nicht in seiner menschlichen Individualität unmittelbar als ihr Träger gedacht werden kann. Alles dies unverkennbar in Kraft jener Identität des Lebens oder des organischen Processes, in welche ihm der historische Christus durch seine Zeugung und Geburt mit dem ewigen Sohne gesetzt ist.

151.

Solcher Eintritt der göttlichen Natur in die menschliche, wie er in der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu von Nazareth stattgefunden hat, würde jedoch, so müssen wir im Zusammenhange von Luthers Lehre schließen, für die Menschheit ohne alle Frucht geblieben sein, hätte er nicht auch umgekehrt eine Aufnahme der menschlichen Natur in die göttliche zur Folge gehabt, nicht, wie jener Eintritt, von zeitlich vorübergehender Dauer, sondern eine ewige und unwiderrufliche.

152.

Diese Einverleibung der menschlichen Natur in die göttliche ist nun eben in der Auferstehung Christi vollzogen worden. Ja wir

drücken den wahren Sinn Luthers vielleicht noch vollständiger aus, wenn wir sagen: die Auferstehung Christi ist eben dies und nichts anderes, als diese umgekehrte Menschwerdung. Sie ist die Einkehr der menschlichen Natur nach der Fülle ihrer realen und positiven Eigenschaften, welche durch die Einwohnung der göttlichen Natur in den historischen Christus von der Sünde gereinigt und in die ursprünglich ihr bestimmt gewesene Herrlichkeit wiederhergestellt worden war, in die Natur der Gottheit, der sie fortan als ein unablösliches Glied oder organisches Moment inwohnt. (u)

153.

Die so der Gottheit einverleibte, so in Gestalt der Allgemeinheit, als allgemeiner Begriff oder Gattungswesen mit der göttlichen Natur vereinigte Menschennatur ist es, was wir bei Luther allenthalben mit dem Namen des verherrlichten Leibes, des verklärten Fleisches und Blutes Christi bezeichnet finden. Zu dieser Ausdrucksweise hat ihm — neben den Aussprüchen des Herrn über das Essen seines Fleisches und das Trinken seines Blutes im Evangelium des Johannes, — insbesondere das Sacrament des Altars den Anlaß gegeben. Aber keineswegs ist nur zum Behufe der Deutung dieses Sacramentes jener Zusammenhang von ihm erfunden worden.

154.

Unwillkürlich ist jedoch diese Ausdrucksweise bezeichnend geworden für einen an sich negativen Zug der Lutherischen Christologie, den er selbst nicht ausdrücklich, nicht mit Bewußtsein ausgesprochen hat, aber den wir uns zum Bewußtsein bringen müssen, um in das eigentliche Wesen seines christologischen Standpunkts eine vollständige Einsicht zu gewinnen. Nämlich dafür, daß in dem auferstandenen und verklärten Christus in keiner Weise ein von dem göttlichen Selbstbewußtsein sei es der Sache, oder dem Begriffe nach unterschiedenes, menschliches Selbstbewußtsein oder Seelenleben angenommen werden kann.

155.

Keineswegs dieselbe Voraussetzung gilt nach Luthers Auffassung von dem historischen Christus im Laufe seines irdischen Lebens. In diesem haben wir, wie aus der obigen Darlegung (148) unwidersprechlich hervorgeht, trotz aller kirchlichen Terminologie von der Einheit der Person in beiden Naturen, welche mit dieser Voraus-

ſetzung nicht wohl verträglich ſcheint, ein von dem Selbſtbewußtſein des göttlichen Logos ſowohl real, als auch ideal unterſchiedenes Selbſtbewußtſein und Seelenleben allerdings vorauszuſetzen.

156.

Hieraus folgt, als unabweisliche, von Luther nirgends verleugnete, obwohl auch von ihm ſo wenig, wie vor ihm oder wie nach ihm von andern Lehrern der rechtgläubigen Kirche klar ausgeſprochene Conſequenz, der Satz, daß wir dieſes in menſchlicher Weiſe und menſchlicher Umgrenzung ſeiner ſelbſt bewußte Seelenleben, dieſe Ichheit im Tode Chriſti als erloſchen, oder in ſeiner Auferſtehung nothwendiger Weiſe als zurückgegangen in das einige Selbſtbewußtſein der Gottheit und von derſelben für immer aufgezehrt zu denken haben.

157.

Die Vorſtellung der verklärten oder vergotteten Leiblichkeit, als Vehikel für den Gedanken eines durch die Auferſtehung Chriſti in das Weſen der Gottheit aufgenommenen Naturprincips der Menſchheit (153), ſagt alſo nichts anderes, als daß, nicht die Menſchheit ſelbſt nach der zeiträumlichen Wirklichkeit ihres geſchichtlichen Daſeins und Lebens, und eben ſo wenig ein einzelner Menſch nach der individuellen Wirklichkeit ſeines Seelendaſeins, ſeiner ſelbſtbewußten Ichheit, wohl aber, daß der an ſich ſeiende Grund, die lebendige Potenz oder Subſtanz der Menſchheit in die Gottheit eingetreten iſt, ſo daß fortan die Erzeugung und Geburt der Individuen nicht mehr blos aus dem nackten, durch die Sünde Gott entfremdeten Gattungsweſen, ſondern auch aus dieſer vergotteten Subſtanz der Menſchheit heraus erfolgen kann.

158.

Auch hier jedoch, ebenſo wie dort bei dem Eintritt der göttlichen Natur in die menſchliche des hiſtoriſchen Chriſtus (146), darf dieſe Vereinigung nicht als ein vollſtändiges, ein für allemal geſchehenes Aufgehen der menſchlichen Natur in die göttliche, oder umgekehrt, verſtanden werden. Es iſt die Aufgabe der Menſchheit, immer vollſtändiger in den Leib Chriſti hineinzuwachſen, und dieſe Aufgabe vollzieht ſich nicht durch menſchliche Willkür, ſondern durch die Nothwendigkeit der göttlichen Natur, mit der jetzt die menſchliche vereinigt iſt. Aber ſie vollzieht ſich allmälig, im Laufe der Zeit und der Geſchichte, indeß dabei die menſchliche Gattungsna-

133.

Bezieht ſich nun auch das bibliſche Wort Auferſtehung oder Erweckung, ſofern es in der Schrift von Chriſtus gebraucht wird, allerdings auf das Eingehen des am Kreuze Verſtorbenen in einen ſolchen Zuſtand, durch welchen, nach der dabei zu Grunde gelegten Vorſtellung, jene Erſcheinungen ermöglicht wurden: ſo kann damit doch nicht der äußere Wiedereintritt des getödteten und begrabenen Körpers in die leiblichen Bedingungen des irdiſchen Lebens gemeint ſein. Auch iſt erweislich nicht dies der Sinn, in welchem die Apoſtel und die übrigen Schriftſteller des Neuen Teſtamentes ſich allerorten dieſes Wortes zu bedienen pflegen.

134.

Auferſtehung Chriſti heißt und iſt der geſammten apoſtoliſchen Kirche durchgängig nichts Anderes, als, die Entrückung der Seele des gekreuzigten Gottesſohnes aus dem Hades, welcher, nach der auch im Neuen Teſtament unbeſtritten gebliebenen Vorausſetzung, die Seelen aller Verſtorbenen aufnimmt, in den Himmel, an die Rechte und in die Herrlichkeit des himmliſchen Vaters. Nur in dieſem Sinne fanden die Jünger Chriſti das große Ereigniß bereits im Alten Teſtament verkündigt, und nur in ihm konnte es für ſie der Grundinhalt eines Glaubens werden, von dem ſie ſelbſt das beſtimmte Bewußtſein hegten, daß er ſeiner Natur nach nur unſichtbare und ewige, nicht ſichtbare und greifliche Thatſachen zu ſeinem Gegenſtande hat.

135.

Dieſer großen Thatſache gegenüber kann ihnen die Entleerung des Grabes, von welcher die Erzählungen unſerer Evangelienſchriften berichten, höchſtens nur als ein begleitender, den Inhalt ihres Glaubens beſtätigender Umſtand gegolten haben, nimmermehr aber als dieſer Inhalt ſelbſt, oder als der weſentliche Grund deſſelben. Durchgehends finden wir dagegen die Verklärung und Verherrlichung Chriſti unmittelbar an ſeine Auferſtehung geknüpft, und auch da, wo ſeine Auffahrt zum Himmel als ein ſichtbar vor den Augen der Jünger vorgegangenes Ereigniß berichtet wird, iſt doch dabei nicht dies die Vorausſetzung, als ob Chriſtus erſt in jenem Augenblicke in den Himmel und an die Rechte des Vaters aufgenommen worden ſei. [mm]

136.

Die Auferstehung in diesem geistigen Sinne, als eine theologische, nicht als eine äußerlich historische Thatsache, als Gegenstand des Glaubens, nicht des sinnlichen Schauens oder der Erinnerung aus eigenem oder fremdem sinnlichen Schauen, ist im Neuen Testament durchgehends Haupt- und Grundthatsache der apostolischen Verkündigung, eigentlicher, ja in gewisser Weise alleiniger Inhalt des Evangeliums im ursprünglichen Wortsinn (119). Die Auferstehung in jenem äußerlichen Sinne dagegen, wie die Neuern sie zu verstehen pflegen (132), tritt nicht etwa nur zurück als untergeordnetes Moment dieser Verkündigung, sondern sie ist gar nicht für sie vorhanden.

137.

Dies alles leidet, in Folge seines in diesem Punkte eben so vorurtheils- als rückhaltslosen Anschlusses an den Schriftinhalt, durchgängige und vollständige Anwendung auch auf Luthers Vorstellung von der Thatsache der Auferstehung Christi. Auch nach Luthers ausdrücklichen und unzweideutigen Erklärungen ist Christus nicht in gleicher Weise, wie Lazarus oder wie andere von ihm Erweckte, in seinem irdischen, grob materiellen Leibe aus dem Grabe hervorgegangen, sondern sein dem Tod und den Mächten der Unterwelt unfaßbarer Geist hat im Aufsteigen zu seiner himmlischen Heimath die Natur der Menschheit als einen verklärten, allgegenwärtigen Leib mit hinübergenommen.

138.

Es ist also nicht als lediglich polemischer Eigensinn, oder als eine zur Unterstützung seiner Abendmahlstheorie ersonnene Hypothese anzusehen, wenn Luther im Streit mit den Schweizern, welche übrigens die verklärte Leiblichkeit des auferstandenen Christus auch ihrerseits nicht in Abrede stellten, darauf drang, daß Christi Leib, auch als er nach seiner Auferstehung seinen Jüngern erschien, einen Raum nur definitive, nicht localiter oder circumscriptive, „wie Stroh im Sacke", eingenommen habe, und wenn er diese Unterscheidung ausdrücklich durch Hinweisung auf Erscheinungen von Engeln und von „Poltergeistern" zu verdeutlichen suchte. [nn]

139.

Noch weniger ist es als eine Verirrung jenes Kampfeseifers anzusehen, wenn er mit eiserner Beharrlichkeit von eben diesem

99.

Vielleicht nicht durch Zufall, sondern im Bewußtsein der mehr sinnbildlichen als eigentlichen Bedeutung dieses gesammten Vorstellungskreises mag es geschehen sein, daß des durch den Tod Christi gezahlten Lösegeldes bei Luther nicht in einer Weise Erwähnung geschieht, wodurch der Satz, daß es dem Teufel gezahlt worden sei, in der Weise voranselmischer Theologie dogmatisch festgestellt zu werden scheinen könnte, und der entgegengesetzten Annahme, daß Gott der Vater solches erhalten habe, ausdrücklich widersprochen würde. (aa)

100.

Dagegen hat es, jene Täuschung betreffend, durch welche der Sieg über den Teufel gewonnen ward, Luther nicht verschmäht, sich auch die derbsten und keckſten Bilder anzueignen und mit sichtlicher Vorliebe auszumalen, mit denen die ältern Kirchenlehrer den Hergang dieser Ueberlieferung darstellen. Dem Teufel ist, nach ihm, sein Recht geschehen, indem er, durch unvorsichtiges Hineintappen in die Falle, die ihm durch Gott und Christus gestellt war, seines Rechtes verlustig ging. (bb)

101.

Die hier bezeichnete Auffassung des Handels zwischen Christus und dem Satan ist aber auch bei Luther keineswegs die einzige. Auch als ein offener Kampf zwischen beiden Theilen wird dieser Handel dargestellt, und hierzu benutzt Luther namentlich die biblische Erzählung von Christi Höllenfahrt. In einer geist- und lebensvollen Schilderung, deren sinnbildlicher Charakter von ihr selbst in offener und naiver Weise eingestanden wird, beschreibt er den müheloſen Sieg, welchen Christus, einmal hinabgestiegen in das Gefängniß, in welchem der Teufel die abgeschiedenen Menschenseelen gebunden hielt, über ihn und seine Schaaren davontrug. (cc)

102.

Könnte nach dem allen über die von dogmatischer Buchstäblichkeit durchaus entfernte, den geistigen, sittlichen Gehalt unter der leichten symbolischen Hülle eines mit fast kindlicher Lust ausgebreiteten Bilderwerkes erscheinen lassende Beschaffenheit dieser Lehren noch ein Zweifel sein: so würde solcher Zweifel gehoben durch den unverkennbar allegorischen Charakter der Gestalten, welche in der Vorstellung jenes Kampfes der Figur des Teufels beigesellt und auch wohl als Gegenstand eines gegen sie ausdrücklich durchzu-

kämpfenden Straußes eingeführt werden. Diese Gestalten sind, zunächst zwar die Sünde und der Tod, die fast in der Weise, wie beim alten Homer gewisse allegorische Figuren im Gefolge einzelner Götter, so bei Luther allerorten im Gefolge des Teufels auftreten;[dd] sodann aber — eine beim ersten Anblick befremdende, aber für den eigentlichen Sinn von Luthers Erlösungslehre und ihren Gegensatz zur Theorie des Anselmus im höchsten Grad bezeichnende Erscheinung — auch das Gesetz.

103.

So wenig, wie der Begriff einer göttlichen Gerechtigkeit in dem außerbiblischen, aus der Rechtsgelehrsamkeit in die Theologie eingeführten Wortsinne: eben so wenig kennt nämlich Luther den Begriff eines göttlichen Gesetzes in der abgezogenen Bedeutung, wie er, aus der hergebrachten Gestalt der Moralphilosophie entnommen, in der neuern Theologie und auch schon in der mittelalterlichen Eingang gewonnen hat. Die Meinung, daß Gott den Inhalt seines sittlichen Willens, die Idee des Guten unmittelbar in der abstracten Gestalt eines Gesetzes, eines Pflichtgebotes, sei es auf dem Wege reiner Vernunft, oder auf dem einer positiven Offenbarung zu einem Inhalte des menschlichen Bewußtseins gemacht habe: diese Meinung, so verbreitet sie im theologischen sowohl, als auch im philosophischen Zusammenhange jetzt ist und zu allen Zeiten gewesen ist, beruht ihrem innersten Grunde nach auf pelagianischen Voraussetzungen, und hat daher in einem so von Grund aus antipelagianischen Lehrbegriffe, wie der Lutherische, ihren Platz nicht finden können.

104.

Was bei Luther unter dem Worte „Gesetz" verstanden wird, das ist überall die bestimmte Gestalt einer geschichtlichen Bewußtseinsstufe, und zwar namentlich die der Alttestamentlichen, Mosaischen Rechts- und Religionsverfassung. Nicht zwar nach ihrer bloßen Außenseite, so wie man sie unter dem Namen des Ceremonialgesetzes zu begreifen pflegt. Es ist vielmehr in diesen Begriff nach Luthers Auffassung, der gesammte Inhalt des sittlichen Bewußtseins jener Religionsstufe aufgenommen, aber ausdrücklich in der Weise, wie er mit dem Bewußtsein ein Ganzes bildet, und durch dasselbe, allerdings nicht ohne vorgängige schöpferische Einwirkung der Gottheit, vermittelt ist.

105.

Es ist eine bekannte Ansicht der Juden, die auch in das Neue Testament Eingang gewonnen hat (Gal. 3, 19, Ap. Gesch. 7, 53. Hebr. 2, 2), daß die Gesetzgebung des Moses nicht unmittelbar Gott zum Urheber habe, sondern durch englische Zwischenwesen dem Moses eingegeben sei. Diese Ansicht hat Luther nicht allein sich angeeignet, sondern er hat auch mit ächt philosophischem Blick ihren tiefern Sinn herausgefunden, und in der Auslegung insbesondere der paulinischen Lehre vom Gegensatze des Gesetzes und des Evangeliums es bethätigt, wie gründlich er von diesem Sinn durchdrungen war.

106.

Nichts kann von dem gemeinen Supernaturalismus der herrschenden Offenbarungstheorien alter und neuer Zeit entfernter sein, als die Art und Weise, wie Luther das Gesetz, so wenig er seinen göttlichen Ursprung in Abrede stellt, doch in seiner geschichtlichen Wirklichkeit, die es als „Creatur", das heißt als ein Erzeugniß geschichtlicher Entwickelung, als ein Phänomen des geschichtlichen Bewußtseins der Menschenwelt hat, als eine Macht nicht der Beseligung, sondern der Verdammniß, als einen Feind und Gegner nicht nur der sündigen Menschenwelt, sondern auch des menschgewordenen Gottessohnes faßt und in diesem Sinne an unzählig oft wiederholten Stellen mit Sünde, Tod und Teufel zusammenordnet.

107.

Für diese Auffassung war der biblische Anknüpfungspunkt gegegeben in der Dialektik, welche der Apostel Paulus im Römerbriefe an dem Begriffe des Gesetzes übt, und in den berühmten Aussprüchen desselben Apostels über das Gesetz als Kraft der Sünde, als wirkende Macht des göttlichen Zornes. Aber nirgends im ganzen Umkreis der kirchlichen Theologie haben diese Aussprüche eine so kühne und gewaltig durchgreifende Auslegung und Anwendung erhalten, wie bei Luther. Es streift dieselbe, ohne doch je die Gränze wirklich zu überschreiten, die sie dem Sinne nach davon trennt, in der Paradoxie des Wortlautes nicht selten nahe an den Dualismus eines Marcion oder anderer Gnostiker.

108.

Ganz gleich nämlich den Figuren der Sünde, des Todes und des Teufels, und mit diesen allen in ausdrücklicher Verbindung

wird auch das Geſetz von ihm als eine perſönliche, auf Tod und Leben mit Chriſtus ringende Macht vorgeſtellt, und das Leiden Chriſti und ſein Tod als ein Werk der Tücke und der Bosheit dieſer Macht bezeichnet, eben ſo, wie auf der andern Seite ſeine Auferſtehung als entſcheidender Sieg über das Geſetz, welches von da an eben ſo entſeelt und entkräftet zu Boden geſtreckt liegt, wie ſeine Geſellen, der Teufel, der Tod und die Sünde.

109.

Wenn nichtsdeſtoweniger Luther gegen den Antinomismus des Agricola die Geltung und Nothwendigkeit des Geſetzes zu vertreten übernahm: ſo liegt darin gegen das Obige nur ein ſcheinbarer, nicht ein wirklicher Widerſpruch. Denn der Sinn dieſer Vertretung war, wie aus Luthers dieſem Gegenſtand gewidmeten Schriften hervorgeht, ganz nur dieſer, daß das Geſetz eben nur als Geſtaltung des menſchlichen Geſammtbewußtſeins einen „Zuchtmeiſter auf Chriſtus", das heißt mit andern Worten, eine nothwendig bedingende, antithetiſche Vorausſetzung des Gnadenbewußtſeins ausmacht, welches den Menſchen durch Chriſtus zu Theil werden ſoll. (oo)

110.

Nach dem allen wird die Anſicht als gerechtfertigt erſcheinen, daß in dieſer Lehre von dem Kampfe Chriſti mit dem Geſetz zugleich der Aufſchluß über den wahren Sinn der Lehre von ſeinem Kampfe mit Sünde und Tod, mit Teufel und Hölle zu ſuchen iſt. Wie jener Kampf, ſo wird in Luthers ächtem Sinn auch der Kampf mit dem Teufel und ſeinen Geſellen nicht als ein ſolcher zu betrachten ſein, der außerhalb der Menſchenwelt in einem fernen Jenſeits auf äußerliche Weiſe vor ſich geht, ſondern als ein im Innern des allgemeinen Menſchengeiſtes einmal geſchichtlich durchgekämpfter, und dann immer aufs Neue wieder im Seelenleben der Einzelnen ſich in ſittlich ſubjectiver Weiſe unabläſſig wiederholender.

111.

Teufel, Tod und Sünde werden hiernach, eben ſo, wie das Geſetz, zwar nicht als allegoriſche Perſonificationen im gemeinen oberflächlichen Wortſinn, aber doch als ideale Weſenheiten zu verſtehen ſein, die ihren eigentlichen Sitz nur im Bewußtſein, in der Natur und dem Willen der Geſchöpfe haben. Der Kampf aber, den Chriſtus mit ihnen zu kämpfen hat, iſt nicht

ein bloßer Scheinkampf, ſein Leiden nicht eine bloße Schauſtellung der ſtrafenden Gerechtigkeit, ſondern es iſt der gewaltige Ernſt der Kampfesarbeit mit Feinden, deren Macht nur auf dieſem Wege und auf keinem andern bezwungen werden konnte. (m)

112.

Die Leiden, welche Chriſtus in dieſem Kampf erduldete, können ſtellvertretende genannt werden, nicht in Bezug auf die vermeintlich durch ſie der göttlichen Gerechtigkeit geleiſtete Genugthuung, ſondern in Bezug auf die in ihnen liegende ſühnende Kraft (83), das heißt auf die Kraft phyſiſcher Tilgung der unendlichen Leiden, denen unter der Herrſchaft des Teufels und des Todes, der Sünde und des Geſetzes das menſchliche Geſchlecht hätte unterliegen müſſen.

113.

Eben dieſer Begriff der Stellvertretung leidet in ganz entſprechender Weiſe auf den thätigen Gehorſam der Geſetzeserfüllung Anwendung, der in dem Werke Chriſti inbegriffen war. Denn die Unterordnung ſeines Lebens und Thuns unter die geſchichtliche Geſtalt des ſittlichen Bewußtſeins, die in dieſem Zuſammenhange mit dem Namen des Geſetzes bezeichnet wird, kann ſo gewiß nicht als eine in dem eigenen perſönlichen Weſen des Gottmenſchen liegende Nothwendigkeit betrachtet werden, ſo gewiß der Inhalt dieſes Bewußtſeins nicht mit dem ewigen Inhalte des Willens und mit der ſittlichen Natur der Gottheit zuſammenfällt (103).

114.

Einzig in dieſem Zuſammenhange iſt alſo der Aufſchluß zu ſuchen über die Bedeutung der Lehre von der ſtellvertretenden Wirkung des thätigen Gehorſams Chriſti, welche in der kirchlichen Theorie des Proteſtantismus durch Mißverſtand ihres wahren Grundes ſo vielen Anſtoß hat erregen müſſen. Nicht um dem Geſetz als der angeblich unveränderlichen Regel des göttlichen Willens und ſeiner Gerechtigkeit zu huldigen und dadurch dieſer Gerechtigkeit genugzuthun, iſt Chriſtus dem Geſetz unterthan worden, ſondern um durch ſeinen Gehorſam die Feſſeln des Geſetzes zu ſprengen, und das Geſetz zuſammt ſeiner das Gewiſſen der Menſchen beſchwerenden und ihre Verwerfung herbeiführenden Wirkungen zu vernichten.

115.

Solche Vernichtung des Geſetzes, das heißt die Erhebung des Glaubensbewußtſeins über den in den Beſtimmungen der Geſetzesreligion befangenen Standpunkt, ward nämlich durch den Widerſpruch herbeigeführt, in welchen ſich das Princip des Geſetzes mit ſich ſelbſt verwickelt, wenn es, deſſen ſelbſt, was es that, unbewußt, denjenigen verurtheilt und getödtet hat, der doch in allen Beſtimmungen ſeines Inhalts ihm, wie kein Anderer, genuggethan hatte. (ee)

116.

In eben dieſem Zuſammenhange erhält nun auch der Sinn ſeine ſchließliche Erklärung, in welchem Luther, mit ſeinem Begriff der göttlichen Gerechtigkeit in ſcheinbarem Widerſpruch, von einem Recht jener feindſeligen Mächte, deren Daſein an ſich ſelbſt ſchon, vom Standpunkt jener Gerechtigkeit betrachtet, als das unbedingteſte Unrecht erſcheinen muß, nichtsdeſtoweniger hat ſprechen können (97). Es iſt nämlich dieſer Ausdruck hier eben aus dem Standpunkte des Geſetzesbewußtſeins gebraucht, in welchem zugleich mit dem Rechte auch die Macht des Teufels, des Todes und der Sünde über die Menſchen einzig wurzelt.

117.

Das Recht des Teufels, des Todes und der Sünde iſt nämlich eben kein anderes, als das Recht des Geſetzes. Das Recht des Geſetzes aber kann von dem Begriffe, von dem eigenen geiſtigen und geſchichtlichen Weſen des Geſetzes ſachlich nicht unterſchieden werden. Hieraus folgt, daß das Recht, oder, was gleichviel, die Macht jener feindſeligen Weſenheiten, ſo viel den Menſchen betrifft, nach Luthers ächteſter Lehre ihren Sitz weſentlich in dem menſchlichen Geſammtbewußtſein hat, als deſſen Phänomen oder Geſtaltung wir nach dem ſtrengen Wortſinn dieſer Lehre das Geſetz bezeichnen durften (104). (hh)

118.

An dieſe geſammte hier dargeſtellte Lehre von dem Kampfe des Erlöſers mit Teufel, Tod, Sünde und Geſetz knüpft ſich, als nothwendiger Abſchluß derſelben, eine Auffaſſung des großen Ereigniſſes der Auferſtehung Chriſti, welche eben ſo weſentlich abweicht von der unter dem Einfluſſe der Anſelmiſchen Theorie in der Kirchenlehre herrſchend gewordenen, wie ſie dagegen mit den

Aussagen der Schrift und mit der Auffassung der ältern Kirche auf das Vollständigste zusammenstimmt.

119.

Die Auferstehung des Herrn ist bekanntlich die eigentliche Ur- und Grundthatsache der apostolischen Verkündigung. Wesentlich auf sie war in dem persönlichen Bewußtsein der Apostel und in dem Bewußtsein derer, die ihre Lehre annahmen, die Zuversicht des durch Christus errungenen Heiles gestellt. Der Satz, daß es kein Heil giebt, als in Christus, hat für sie ganz dieselbe Bedeutung, wie, daß nur in der Auferstehung Christi uns der Grund und die Bürgschaft des ewigen Heiles gegeben ist.

120.

Damit aber soll nicht, wie man die Apostel nicht selten zu verstehen pflegt, nur für die Wiedererscheinung des Auferstandenen vor den Augen seiner Jünger die Bedeutung eines Erkenntnißgrundes, oder die Kraft formaler Bestätigung oder Besiegelung der anderweit und davon unabhängig feststehenden Heilswahrheit in Anspruch genommen werden. Kann freilich wohl jener Erscheinung an sich selbst und nach ihrem geschichtlichen Thatbestand nur *diese* Bedeutung zugeschrieben werden: so gilt doch ganz ein Anderes von der Thatsache der Auferstehung des Herrn an sich selbst, so wie sie dieser Erscheinung vorausgesetzt wird. Es gilt im Sinne der Apostel ganz ein Anderes von der Wiederbelebung Christi durch Ueberkleidung seiner Seele mit einem unsterblichen Leibe, von der Entrückung dieser Seele aus dem Hades, der die Seelen der Verstorbenen aufnimmt, zur Herrlichkeit des ewigen Vaters.

121.

Dieses von den Aposteln des Herrn nicht mit den Augen des Leibes erschaute, sondern in Kraft der ihnen gewordenen Erscheinungen durch den Glauben erfaßte und aus der Fülle dieses Glaubens bezeugte Ereigniß (131 ff.) wird von ihnen als die entscheidende That der Todesüberwindung angesehen, welche das Heil der Gläubigen wirkt, indem sie ihnen dieselbe Kraft der Ueberwindung der feindseligen Mächte des Todes, der Sünde und des Teufels eben durch den Glauben mittheilt, in welchem das Unsichtbare real und persönlich wird. (ii)

122.

Mit dieser Auffassung der Bedeutung und des Zwecks der

Auferstehungsthatsache, welche, wie in der Bibel, so auch in der ältern Kirchenlehre eine durchaus vorwaltende Geltung behauptet und nur erst durch die Anselmische Theorie unvermerkt in den Hintergrund gedrängt worden ist, steht Luther in voller Uebereinstimmung. Auch für Luther ist die Auferstehung Christi vom Tode der Endzweck, auf den es von vornherein bei seiner Menschwerdung abgesehen war. Leiden und Tod kommen dabei eben nur als der Weg in Betracht, auf welchem er zur Auferstehung gelangen sollte (65).

123.

Solcher Rückgang zum ächten Sinn der Bibellehre begründet sich bei Luther wesentlich auf seine im Obigen dargelegte Auffassung des Leidens und des Todes Christi. Je weniger, nach Aufgebung des Satisfactionsbegriffs, dem Leiden an und für sich ein selbstständiger Werth oder eine durch keine anderweite Voraussetzung bedingte Kraft der Erlösung zugeschrieben werden konnte: um so weniger konnte jene Lehre der Ergänzung entbehren, welche ihr in dem als oberste Heilsthatsache gefaßten Begriffe der Auferstehung zu Theil wird; und je mehr, in jenem Zusammenhange, das Leiden und der Tod als ein einstweiliger Sieg erscheinen mußte, welchen die feindlichen Mächte des Teufels und des Todes, der Sünde und des Gesetzes über Christus davon getragen hatten: um so bündiger abschließend tritt jetzt die Auferstehung als der endliche Sieg Christi über jene Mächte auf.

124.

In diesem Sinne hören wir Luther wiederholt die Auferstehung Christi für den Hauptartikel des Christenglaubens erklären, für den zwar schwersten, aber auch vornehmsten und höchsten, der den Glauben eigentlich erst zum Glauben macht. Die Predigt vom Leiden und Tod des Herrn, so erklärt er wiederholt, die Charfreitagspredigt hätte als solche den nicht nur an sich selbst entsetzlichsten, sondern auch für die Menschen niederschlagendsten und trostlosesten Inhalt, wenn nicht dieser Inhalt durch den Inhalt der Osterpredigt aufgehoben und in Luft und freudigen Jubel verwandelt würde. (kk)

125.

Dieser Auffassung steht nicht entgegen, was Luther von der Auffaugung der menschlichen Sündensubstanz in der gottmensch-

lichen Natur Christi gelehrt hat (71 ff.). Denn wenn die so aufgesogene Sünde, nach seiner ausdrücklichen Erklärung, die Macht hatte, Christus zu tödten, so würde sie ohne den in Christi Auferstehung über sie erfochtenen Sieg noch viel mehr die Macht gehabt haben, sich aufs Neue, und mit gesteigerter Gewalt, der Menschheit zu bemächtigen.

126.

Wenn daher der Glaube an das Leiden und den Tod Christi zwar nothwendig inbegriffen ist in dem das Heil der Einzelnen oder ihre Gerechtigkeit bewirkenden Glauben, um der bedingenden Stellung willen, welche Leiden und Tod zu dem eigentlichen Objecte dieses Glaubens haben: so tritt dagegen das wahre, volle Wesen dieses Glaubens unmittelbar nur insofern an den Tag, als er die Auferstehung des Herrn zu diesem seinem Objecte hat.

127.

In dieser Weise schließt sich der Inhalt des gegenwärtigen Abschnitts zusammen mit dem Ausgangspunkte, welchen wir im Obigen von dem anerkannten Principe des reformatorischen Thuns, von dem Princip der Gerechtigkeit durch den Glauben nahmen (15 ff.). Daß der Glaube es ist, welcher die Gerechtigkeit wirkt, damit hat Luther, im Gegensatze der Genugthuungslehre, für die auch die Gerechtigkeit des Glaubens zuletzt nur auf eine andere Form der Werkheiligkeit hinauskommt, eben dieses sagen wollen, daß der Mensch, um vor Gott gerecht zu werden, durch den Glauben jenes Sieges theilhaftig werden muß, welchen Christus, der Auferstandene, über die Mächte der Finsterniß oder des Bösen errungen hat. [m]

D. Die Vereinigung der göttlichen und der menschlichen Natur in der Person des Erlösers.

128.

Nur auf Grund des Obigen ist eine wissenschaftliche Verständigung über den Standpunkt möglich, welchen Luther in derjenigen Lehre einnahm, die man unter dem Namen der Christologie im engern Sinne zu verstehen pflegt, das heißt in der Auffassung der Art und Weise, wie die ewige Natur des göttlichen Sohnes sich in Christi Person mit der menschlichen Natur vereinigt hat.

129.

Dieser Standpunkt ist nämlich wesentlich bedingt durch die

Vorausſetzung, daß nicht der Tod, ſondern die Auferſtehung Chriſti die eigentliche Erlöſungsthat iſt. Von dieſer Vorausſetzung aber haben wir geſehen, wie eng ſie mit dem erſten Grundgedanken von Luthers Lehre zuſammenhängt, und wie nothwendig ſie von demſelben ausfließt.

130.

Weil die Auferſtehung Chriſti in Luthers Glaubensbewußtſein die Grundthatſache unſeres Heiles iſt: ſo iſt der Begriff dieſer Auferſtehung der Punkt, von dem aus ſich ihm alle näheren Beſtimmungen über die Einigung der göttlichen und der menſchlichen Natur in Chriſtus ergeben haben. Nicht in der ſchulgerechten Weiſe einer Kette von Verſtandesſchlüſſen, ſondern in der unbewußten Weiſe, wie die lebendigen Glieder eines organiſchen Gebildes allmälig aus ihrem Keime ſich hervorentwickeln.

131.

Beim Begriffe der Auferſtehung Chriſti kommt es, wenn derſelbe als das Realprincip einer chriſtologiſchen Theorie benutzt werden ſoll, zunächſt auf die Auffaſſung des Thatſächlichen an. In dieſer Auffaſſung hat Luther überall nur treu und unbefangen ſich an die Ausſagen der Schrift gehalten, und keinerlei fremdartige Vorausſetzungen hinzugebracht, wie durch ſolche zum Theil ſchon damals die Vorſtellung dieſes außerordentlichen Ereigniſſes entſtellt und verunſtaltet war.

132.

Die Schrift, nach ihrem Buchſtaben verſtanden und unbefangen ausgelegt, weiß nichts davon, daß Chriſtus nach ſeinem Kreuzestode noch eine Zeit lang in ſeinem irdiſchen Leibe ſtetig, als ein in dieſem Leibe Lebender, auf der Erde gewandelt ſei, und durch eine künſtliche Verborgenheit den Augen Fremder ſich entziehend, mit ſeinen Jüngern in gleicher Weiſe, wie ſonſt Lebende mit Lebenden verkehrt habe. Sie berichtet nur von einer Reihe von Geſichten, in denen theils einzelne unter dieſen Jüngern, theils der verſammelte Kreis derſelben die Geſtalt des abgeſchiedenen Meiſters erblickt und ſeine Stimme vernommen habe, und ſelbſt wo ſie dieſer Geſtalt greifliche Eigenſchaften beizulegen oder Verrichtungen, wie ſie ſonſt nur Lebenden im irdiſchen Daſein zukommen, von ihr zu erzählen ſcheint, thut ſie Solches doch ſtets in einer Weiſe, wobei die viſionäre Natur dieſer Erſcheinungen unzweideutig genug vorausgeſetzt bleibt.

133.

Bezieht ſich nun auch das bibliſche Wort Auferſtehung oder Erweckung, ſofern es in der Schrift von Chriſtus gebraucht wird, allerdings auf das Eingehen des am Kreuze Verſtorbenen in einen ſolchen Zuſtand, durch welchen, nach der dabei zu Grunde gelegten Vorſtellung, jene Erſcheinungen ermöglicht wurden: ſo kann damit doch nicht der äußere Wiedereintritt des getödteten und begrabenen Körpers in die leiblichen Bedingungen des irdiſchen Lebens gemeint ſein. Auch iſt erweislich nicht dies der Sinn, in welchem die Apoſtel und die übrigen Schriftſteller des Neuen Teſtamentes ſich allerorten dieſes Wortes zu bedienen pflegen.

134.

Auferſtehung Chriſti heißt und iſt der geſammten apoſtoliſchen Kirche durchgängig nichts Anderes, als, die Entrückung der Seele des gekreuzigten Gottesſohnes aus dem Hades, welcher, nach der auch im Neuen Teſtament unbeſtritten gebliebenen Vorausſetzung, die Seelen aller Verſtorbenen aufnimmt, in den Himmel, an die Rechte und in die Herrlichkeit des himmliſchen Vaters. Nur in dieſem Sinne fanden die Jünger Chriſti das große Ereigniß bereits im Alten Teſtament verkündigt, und nur in ihm konnte es für ſie der Grundinhalt eines Glaubens werden, von dem ſie ſelbſt das beſtimmte Bewußtſein hegten, daß er ſeiner Natur nach nur unſichtbare und ewige, nicht ſichtbare und greifliche Thatſachen zu ſeinem Gegenſtande hat.

135.

Dieſer großen Thatſache gegenüber kann ihnen die Entleerung des Grabes, von welcher die Erzählungen unſerer Evangelienſchriften berichten, höchſtens nur als ein begleitender, den Inhalt ihres Glaubens beſtätigender Umſtand gegolten haben, nimmermehr aber als dieſer Inhalt ſelbſt, oder als der weſentliche Grund deſſelben. Durchgehends finden wir dagegen die Verklärung und Verherrlichung Chriſti unmittelbar an ſeine Auferſtehung geknüpft, und auch da, wo ſeine Auffahrt zum Himmel als ein ſichtbar vor den Augen der Jünger vorgegangenes Ereigniß berichtet wird, iſt doch dabei nicht dies die Vorausſetzung, als ob Chriſtus erſt in jenem Augenblicke in den Himmel und an die Rechte des Vaters aufgenommen worden ſei. (mm)

136.

Die Auferstehung in diesem geistigen Sinne, als eine theologische, nicht als eine äußerlich historische Thatsache, als Gegenstand des Glaubens, nicht des sinnlichen Schauens oder der Erinnerung aus eigenem oder fremdem sinnlichen Schauen, ist im Neuen Testament durchgehends Haupt- und Grundthatsache der apostolischen Verkündigung, eigentlicher, ja in gewisser Weise alleiniger Inhalt des Evangeliums im ursprünglichen Wortsinn (119). Die Auferstehung in jenem äußerlichen Sinne dagegen, wie die Neuern sie zu verstehen pflegen (132), tritt nicht etwa nur zurück als untergeordnetes Moment dieser Verkündigung, sondern sie ist gar nicht für sie vorhanden.

137.

Dies alles leidet, in Folge seines in diesem Punkte eben so vorurtheils- als rückhaltslosen Anschlusses an den Schriftinhalt, durchgängige und vollständige Anwendung auch auf Luthers Vorstellung von der Thatsache der Auferstehung Christi. Auch nach Luthers ausdrücklichen und unzweideutigen Erklärungen ist Christus nicht in gleicher Weise, wie Lazarus oder wie andere von ihm Erweckte, in seinem irdischen, grob materiellen Leibe aus dem Grabe hervorgegangen, sondern sein dem Tod und den Mächten der Unterwelt unfaßbarer Geist hat im Aufsteigen zu seiner himmlischen Heimath die Natur der Menschheit als einen verklärten, allgegenwärtigen Leib mit hinübergenommen.

138.

Es ist also nicht als lediglich polemischer Eigensinn, oder als eine zur Unterstützung seiner Abendmahlstheorie ersonnene Hypothese anzusehen, wenn Luther im Streit mit den Schweizern, welche übrigens die verklärte Leiblichkeit des auferstandenen Christus auch ihrerseits nicht in Abrede stellten, darauf drang, daß Christi Leib, auch als er nach seiner Auferstehung seinen Jüngern erschien, einen Raum nur definitive, nicht localiter oder circumscriptive, „wie Stroh im Sacke", eingenommen habe, und wenn er diese Unterscheidung ausdrücklich durch Hinweisung auf Erscheinungen von Engeln und von „Poltergeistern" zu verdeutlichen suchte. [nn]

139.

Noch weniger ist es als eine Verirrung jenes Kampfeseifers anzusehen, wenn er mit eiserner Beharrlichkeit von eben diesem

gottmenschlichen Leibe zu behaupten fortfuhr, daß er an und für sich selbst vom Augenblicke der Auferstehung an alle Räume des Universums repletive erfülle, und also, gleich der Gottheit selbst, als überall gegenwärtig zu denken sei. (oo)

140.

Diese zwei Behauptungen, in Luther völlig unabhängig von seiner Abendmahlslehre entstanden, die aber aus gleichem Stamme mit ihnen erwachsen und wesentlich durch die zweite unter ihnen bedingt ist, sind vielmehr das Siegel jener allein schriftgemäßen Ansicht der Auferstehungsthatsache, nach welcher dieselbe als ein göttliches, nicht als ein menschliches oder im gemeinen Wortsinn historisches Ereigniß aufgefaßt, und dem Glauben, der wirklich Glaube, nicht blos historisches Fürwahrhalten ist (39), einverleibt wird.

141.

Die Auferstehung Christi ist nach Luthers in der Schrift wohlbegründeter Auffassung nicht ein Wunder, wie andere Wunder, durch die göttliche Allmacht zu besondern, vorübergehenden Zwecken der Heilsökonomie inmitten der bestehenden Naturordnung als Ausnahmefall von deren Gesetzen gewirkt. Sie ist vielmehr eine nothwendige Wirkung der göttlichen Natur, die sich in Christi Person mit der menschlichen vereinigt hat. (pp)

142.

Ausdrücklich um der Auferstehung willen, die ohne sie nicht würde in dem Sinne, wie sie es ist, ein Gegenstand des Glaubens sein können, wird von Luther der Glaube an die Vereinigung der göttlichen Natur mit der menschlichen im strengen, unverkürzten Wortsinn gefordert. Ausdrücklich um ihretwillen werden von ihm die Voraussetzungen über das innere Wesen der Gottheit gutgeheißen, an welche die auf dem Wege einer Speculation, der Luther zwar persönlich nicht fremd war, aber in der er doch an sich selbst kein nothwendiges Werkzeug des Glaubens erkannt wissen wollte, entwickelte Kirchenlehre der früheren Jahrhunderte den Begriff der Menschwerdung des Göttlichen geknüpft hatte.

143.

Voraussetzung, unentbehrliche, durch keine andere Bestimmung zu ersetzende Voraussetzung des Begriffs der Menschwerdung Gottes in Christus ist auch nach Luther der von ihm als

schriftmäßig erkannte Begriff der göttlichen Dreieinigkeit. Und zwar ist er dies ausdrücklich in jener nähern Gestalt und Bestimmung, welche unter den drei Gliedern des Trinitätsbegriffs, — für die sich auch Luther, doch nicht ohne ein Bewußtsein über die Uneigentlichkeit dieses Ausdrucks, des Wortes Personen bedient, — dem zweiten von vornherein eine Stellung anweist, die sein Eingehen in die menschliche Natur zwar nicht im Sinne der natürlichen Vernunft als begreiflich, aber doch als verständlich für die lebendige Anschauung des Glaubens erscheinen läßt.

144.

Solche Bestimmung findet Luther, auch nachdem er auf die genaueren speculativen Unterscheidungen früherer Kirchenlehrer, ohne jedoch allen Werth ihnen abzusprechen, verzichtet hat, in den Begriffen des Wortes, in welchem oder durch welches alle Dinge erschaffen sind, und des Ebenbildes, in welchem sich die Charakterzüge des ewigen Vaters ausprägen. Daß dieses Ebenbild und dieses Wort, oder daß, was gleich viel sagt, der göttliche Sohn nicht nur von Ewigkeit her, sondern auch in alle Ewigkeit hin von dem Vater gezeugt wird: auch dies gilt Luthern für eine Vorstellung, unentbehrlich, um in der Unterschiedenheit der Personen zugleich doch die Einheit des Wesens festzuhalten, und mit der ungetrübten Gottheit des Sohnes die Möglichkeit seiner Menschwerdung vereinbar zu finden. [qq]

145.

Die Menschwerdung des Sohnes, in der Gestalt, wie sie in Christus erfolgt ist, gilt auch ihm als bedingt durch die erbliche Sünde des menschlichen Geschlechts, oder durch die Zerstörung des Ebenbildes der Gottheit, welches den Ureltern des menschlichen Geschlechtes anerschaffen war. Daß dieses Ebenbild, das in Adam verlorene und durch Christus mittelst des Glaubens an seine Auferstehung wiederherzustellende, ein anderes ist, als jenes ewige, innergöttliche Ebenbild, welches der Sohn selbst ist (144): dies wird von Luther, wie von andern Lehrern der Kirche als von selbst sich verstehend vorausgesetzt, ohne daß es zu dem Versuche käme, über das Verhältniß dieses doppelten Begriffs von göttlicher Ebenbildlichkeit eine genauere Rechenschaft zu geben. [rr]

146.

Was nun aber die Art und Weise der Menschwerdung in der

Perſon des Sohnes der Maria betrifft: ſo wird zu ihrer Bezeichnung von Luther der ſchon von frühern Kirchenlehrern gebrauchte Ausdruck Communicatio idiomatum gutgeheißen. Es bedient ſich jedoch deſſelben Luther nicht in der ſtreng ſchulmäßigen Weiſe, die unter ſeinen Nachfolgern zu ſo vielen Schwierigkeiten und Mißverſtändniſſen geführt hat, und es ſind daher, was ſeinen perſönlichen Standpunkt betrifft, aus dem Gebrauch dieſes Ausdrucks mit nichten alle die Conſequenzen zu ziehen, welche ſpäter die Schule für ihre Lehre daraus gezogen hat.

147.

So läßt ſich z. B. mit Sicherheit behaupten, daß die Unterſcheidung zwiſchen den Begriffen der Eigenſchaften und der Subſtanz, auf welche die Schule jene ihre Lehre begründet hat, Luthers Sinne nicht nur fremd, ſondern auch im Innerſten und von Grund aus widerſtrebend iſt. Die Verbindung der Eigenſchaften, die er meint, iſt vielmehr eine der chemiſchen Vereinigung differenter Körper analoge, in welcher die Subſtanzen der Körper ſelbſt nicht vermiſcht, wohl aber weſentlich in einander gegenſeitig aufgenommen oder von einander eingeſogen werden. Doch kann ſie der chemiſchen Intusſusception in ſo fern nicht vollſtändig verglichen werden, als dieſes gegenſeitige Einſaugen doch kein vollſtändiges, auch nicht ein in einem einzelnen Momente ſich vollziehendes und dann fertiges, vielmehr, ähnlich jener Vereinigung körperlicher Subſtanzen, die in jedem organiſchen Lebensproceſſe vor ſich geht, ein immer von Neuem ſich vollziehendes iſt.

148.

Den beſtimmteſten Erklärungen Luthers wenigſtens aus ſeiner frühern Zeit würde es widerſprechen, wenn man aus dem Begriffe der Communicatio idiomatum den Beſitz der Allmacht, der Allwiſſenheit oder anderer im engern Sinne des Wortes metaphyſiſcher Eigenſchaften Gottes für den Menſchen Jeſus von Nazareth in der Weiſe folgern wollte, wie es ſpäter ein Theil ſeiner Schule that. Nicht minder aber würde es ihnen widerſprechen, wenn man, mit einigen Neueren, die Behauptung wagen wollte, daß während des irdiſchen Wandels Jeſu der göttliche Sohn oder Logos auch für ſich ſelbſt, nach ſeiner göttlichen Natur, auf den Beſitz jener Eigenſchaften verzichtet habe.

149.

Die göttlichen Eigenschaften, deren Vollbesitz dem Menschen Christus bis zu seinem Tod und seiner Auferstehung zugeschrieben werden können, sind also, im Gegensatze der metaphysischen, im wahren Sinn von Luthers Behauptung wesentlich nur ethische, und zugleich, wenn man uns diesen Ausdruck verstatten will, ästhetische. Nur in einzelnen Momenten dieses Lebens wird ein Durchbruch jener metaphysischen Eigenschaften, zufolge ihres lebendigen organischen Zusammenhangs mit den ästhetischen und den ethischen, und zufolge des unablässig in lebendigem Flusse fortdauernden Einströmens der göttlichen Natur des ewigen Logos in die menschliche des Menschen Jesus von Nazareth, können angenommen werden. (88)

150.

Unbeschadet dieser Beschränkung der göttlichen Eigenschaften, welche nicht sowohl die menschliche Natur in abstracto, als vielmehr nur die Natur des menschlichen Individuums als solchen mit sich bringt, will Luther nichtsdestoweniger auch den historischen Christus unmittelbar Gott genannt und als Gott betrachtet wissen. Er hält es sich verstattet, auch solche Eigenschaften und Thätigkeiten von ihm auszusagen, von denen er selbst eingesteht, daß er nicht in seiner menschlichen Individualität unmittelbar als ihr Träger gedacht werden kann. Alles dies unverkennbar in Kraft jener Identität des Lebens oder des organischen Processes, in welche ihm der historische Christus durch seine Zeugung und Geburt mit dem ewigen Sohne gesetzt ist.

151.

Solcher Eintritt der göttlichen Natur in die menschliche, wie er in der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu von Nazareth stattgefunden hat, würde jedoch, so müssen wir im Zusammenhange von Luthers Lehre schließen, für die Menschheit ohne alle Frucht geblieben sein, hätte er nicht auch umgekehrt eine Aufnahme der menschlichen Natur in die göttliche zur Folge gehabt, nicht, wie jener Eintritt, von zeitlich vorübergehender Dauer, sondern eine ewige und unwiderrufliche.

152.

Diese Einverleibung der menschlichen Natur in die göttliche ist nun eben in der Auferstehung Christi vollzogen worden. Ja wir

drücken den wahren Sinn Luthers vielleicht noch vollständiger aus, wenn wir sagen: die Auferstehung Christi ist eben dies und nichts anderes, als diese umgekehrte Menschwerdung. Sie ist die Einkehr der menschlichen Natur nach der Fülle ihrer realen und positiven Eigenschaften, welche durch die Einwohnung der göttlichen Natur in den historischen Christus von der Sünde gereinigt und in die ursprünglich ihr bestimmt gewesene Herrlichkeit wiederhergestellt worden war, in die Natur der Gottheit, der sie fortan als ein unablösliches Glied oder organisches Moment inwohnt. (u)

153.

Die so der Gottheit einverleibte, so in Gestalt der Allgemeinheit, als allgemeiner Begriff oder Gattungswesen mit der göttlichen Natur vereinigte Menschennatur ist es, was wir bei Luther allenthalben mit dem Namen des verherrlichten Leibes, des verklärten Fleisches und Blutes Christi bezeichnet finden. Zu dieser Ausdrucksweise hat ihm — neben den Aussprüchen des Herrn über das Essen seines Fleisches und das Trinken seines Blutes im Evangelium des Johannes, — insbesondere das Sacrament des Altars den Anlaß gegeben. Aber keineswegs ist nur zum Behufe der Deutung dieses Sacramentes jener Zusammenhang von ihm erfunden worden.

154.

Unwillkürlich ist jedoch diese Ausdrucksweise bezeichnend geworden für einen an sich negativen Zug der Lutherischen Christologie, den er selbst nicht ausdrücklich, nicht mit Bewußtsein ausgesprochen hat, aber den wir uns zum Bewußtsein bringen müssen, um in das eigentliche Wesen seines christologischen Standpunkts eine vollständige Einsicht zu gewinnen. Nämlich dafür, daß in dem auferstandenen und verklärten Christus in keiner Weise ein von dem göttlichen Selbstbewußtsein sei es der Sache, oder dem Begriffe nach unterschiedenes, menschliches Selbstbewußtsein oder Seelenleben angenommen werden kann.

155.

Keineswegs dieselbe Voraussetzung gilt nach Luthers Auffassung von dem historischen Christus im Laufe seines irdischen Lebens. In diesem haben wir, wie aus der obigen Darlegung (148) unwidersprechlich hervorgeht, trotz aller kirchlichen Terminologie von der Einheit der Person in beiden Naturen, welche mit dieser Voraus-

ſetzung nicht wohl verträglich ſcheint, ein von dem Selbſtbewußtſein des göttlichen Logos ſowohl real, als auch ideal unterſchiedenes Selbſtbewußtſein und Seelenleben allerdings vorauszuſetzen.

156.

Hieraus folgt, als unabweisliche, von Luther nirgends verleugnete, obwohl auch von ihm ſo wenig, wie vor ihm oder wie nach ihm von andern Lehrern der rechtgläubigen Kirche klar ausgeſprochene Conſequenz, der Satz, daß wir dieſes in menſchlicher Weiſe und menſchlicher Umgrenzung ſeiner ſelbſt bewußte Seelenleben, dieſe Ichheit im Tode Chriſti als erloſchen, oder in ſeiner Auferſtehung nothwendiger Weiſe als zurückgegangen in das einige Selbſtbewußtſein der Gottheit und von derſelben für immer aufgezehrt zu denken haben.

157.

Die Vorſtellung der verklärten oder vergotteten Leiblichkeit, als Vehikel für den Gedanken eines durch die Auferſtehung Chriſti in das Weſen der Gottheit aufgenommenen Naturprincips der Menſchheit (153), ſagt alſo nichts anderes, als daß, nicht die Menſchheit ſelbſt nach der zeiträumlichen Wirklichkeit ihres geſchichtlichen Daſeins und Lebens, und eben ſo wenig ein einzelner Menſch nach der individuellen Wirklichkeit ſeines Seelendaſeins, ſeiner ſelbſtbewußten Ichheit, wohl aber, daß der an ſich ſeiende Grund, die lebendige Potenz oder Subſtanz der Menſchheit in die Gottheit eingetreten iſt, ſo daß fortan die Erzeugung und Geburt der Individuen nicht mehr blos aus dem nackten, durch die Sünde Gott entfremdeten Gattungsweſen, ſondern auch aus dieſer vergotteten Subſtanz der Menſchheit heraus erfolgen kann.

158.

Auch hier jedoch, ebenſo wie dort bei dem Eintritt der göttlichen Natur in die menſchliche des hiſtoriſchen Chriſtus (146), darf dieſe Vereinigung nicht als ein vollſtändiges, ein für allemal geſchehenes Aufgehen der menſchlichen Natur in die göttliche, oder umgekehrt, verſtanden werden. Es iſt die Aufgabe der Menſchheit, immer vollſtändiger in den Leib Chriſti hineinzuwachſen, und dieſe Aufgabe vollzieht ſich nicht durch menſchliche Willkür, ſondern durch die Nothwendigkeit der göttlichen Natur, mit der jetzt die menſchliche vereinigt iſt. Aber ſie vollzieht ſich allmälig, im Laufe der Zeit und der Geſchichte, indeß dabei die menſchliche Gattungsna-

tur auch als eine von der Natur der Gottheit unterschiedene Potenz der Wesenheit fortbesteht. (uu)

159.

Eben so wenig, als dort beim historischen Christus von einer Zersprengung der menschlichen Natur durch die metaphysischen Eigenschaften der göttlichen (147), eben so wenig kann hier von einer Verunreinigung der göttlichen Natur durch die in sie eingetretenen Eigenschaften der menschlichen die Rede sein. Denn in der Potenz des Gattungswesens findet keine der Umschränkungen als Actus statt, welche das Dasein der menschlichen Einzelwesen bedingen, und die Sünde, an der allerdings nicht blos diese Einzelwesen, sondern auch die Potenz der Gattung erkrankt ist, ist von derselben, in so fern sie durch Christi Auferstehung mit der Gottheit geeinigt worden, schon zuvor durch seinen Tod von ihr hinweggenommen.

160.

Eben diese Potenz der Menschennatur ist nun aber in der Gottheit nicht eine ruhende, müssige, sondern eine unablässig thätige, wirkende. Sie ist thätig, sie wirkt unter der Theilnahme und Leitung Gottes des heiligen Geistes, in entsprechender Weise, wie schon für sich die bloße Naturpotenz der Menschheit, durch Ausgebärung von Individuen, in denen das mit dem Menschlichen vereinigte Princip des Göttlichen lebendig ist, durch fortschreitende Ausstattung dieser Individuen mit der Fülle des Göttlichen, und durch ihre Vereinigung in eine Gemeinschaft höherer Art, als jene, die schon in der gemeinen Menschennatur enthalten ist.

161.

In diesem Werke der Neugebärung des menschlichen Geschlechts und der Begründung und Umgestaltung eines göttlichen Reiches innerhalb dieses Geschlechts vertritt also der verklärte Leib Christi die Stelle der Naturpotenz, welche wir auch in Luthers ächtem, wenn auch nicht ausdrücklich mit diesem Worte ausgesprochenen Sinne, so hier, wie bei jedem schöpferischen Proceß als wirksam zu denken haben. Der Geist aber, der heilige, ist die ethische Macht, welcher die Herrschaft nicht blos über die creatürliche, sondern auch über die göttliche oder vergottete Natur gehört.

162.

Das Reich, die Gemeinde der Heiligen, welche durch diesen Proceß begründet und erhalten wird, ist in der heiligen Schrift,

besonders in den Schriften des Apostels Paulus, ihrerseits mit dem Namen des Leibes Christi bezeichnet. Auch diesen Wortgebrauch hat sich Luther angeeignet; doch tritt er nur in seinen frühern Schriften stärker hervor, während er nach vollendeter Ausprägung eines Lehrtypus sich dem von uns bezeichneten Gebrauche unterordnet. (vv)

163.

In diesem Zusammenhange nun, in dieser Anschauung von dem verklärten Christusleibe wurzelt die Ansicht Luthers von der Bedeutung der Sacramente, und sie kann ihren Gründen und Motiven nach nur aus ihr begriffen werden. Denn obwohl nicht alle die Sätze, die er im Laufe des Streites, der sich über diese Lehre entspann, aufgestellt und mit eiserner Hartnäckigkeit behauptet hat, auch uns als nothwendige Folgerungen aus dem Grundprincip gelten können, so ist doch Luther seinerseits nur durch das Princip auf sie geführt worden, und er hat sie als unabtrennlich damit verknüpft erachtet.

164.

In Luthers frühern Schriften zwar finden wir das Wesen des Sacramentes allein in das Wort der Verheißung gesetzt, welches durch den historischen Christus an äußere Handlungen als Zeichen geknüpft ist, Zeichen der Gemeinschaft seines Leibes, welche eben dort vielfach selbst als der Leib des Herrn bezeichnet wird. Nur die Verheißung als solche wirkt durch den Glauben das Heil, welches durch das Sacrament gewährt werden soll, während das Zeichen ohne Gefahr der Verkürzung dieses Heiles auch wegbleiben kann, dafern nur der Glaube, der die Verheißung ergreift, vorhanden ist.

165.

Solchergestalt ist Luthern in dieser frühern Zeit die Taufe das Sacrament nicht der Sündenvergebung als eines actus forensis, wie sie von der damals herrschenden Kirche gefaßt worden war, sondern der Wiedergeburt des ganzen Menschen durch den Glauben; daher sie auch den wirklichen lebendigen Glauben sogar in den Kindern, denen sie ertheilt wird, nothwendiger Weise voraussetzt. Das Abendmahl aber ist ihm das Sacrament, welches durch den sinnbildlichen Genuß des Brotes und des Weines, doch gleichfalls wesentlich nur im Glauben an das begleitende Wort, den ausdrücklichen Genuß jener Gemeinschaft, welche der Leib des Herrn selbst ist, gewährt. (ww)

166.

Damit indeß nicht befriedigt, weil so der Bedeutung des Naturprincips, welches im Begriffe des verklärten Christusleibes liegt (160), noch nicht vollständig ihr Recht zuerkannt schien, lehrte Luther bekanntlich später eine gegenständliche, durch das an die Zeichen geknüpfte Wort der göttlichen Allmacht bewirkte Mittheilung der Substanz dieses Leibes durch das Mittel der Zeichen auch ohne den Glauben. Immer jedoch blieb es ihm dabei, daß die heilbringende Wirksamkeit des Mitgetheilten in jedem Empfangenden durch seinen persönlichen Glauben bedingt wird.

167.

In die Vorstellung des hinter dem Brote des Abendmahls verborgenen Fleisches, so wie des hinter dem Kelche verborgenen Blutes Christi hat Luther nicht ohne eine Gewaltsamkeit, die er vor seinem theologischen Bewußtsein durch Berufung auf die Macht des einfachen, ein buchstäbliches Verständniß in Anspruch nehmenden Bibelwortes zu rechtfertigen suchte, den Begriff einer von dem Bewußtsein und dem sittlichen Seelenzustande der einzelnen Menschen unabhängigen, ein für allemal ihnen zu gegenständlichem Genusse dargebotenen Substantialität der mit dem Wesen der Gottheit vereinigten Menschennatur hineingelegt. (xx)

168.

Ganz die entsprechende Bedeutung hat für ihn die Vorstellung des Göttlichen, welches sich, von der durch Christus selbst empfangenen Taufe her, in welcher Luther das Urbild der sacramentlichen Taufhandlung erkennt, hinter das Wasser der Taufe verborgen hat. Auch hier ist es das Naturelement des in das Wesen der Gottheit aufgenommenen Gattungsbegriffs der Menschheit, was in gegenständlicher Weise an die Einzelnen herangebracht werden muß, damit es sich dieselben durch das Organ des Glaubens aneignen und zur realen Grundlage des subjectiven Heiles und Heilbewußtseins machen können.(yy)

169.

Mit dieser Annahme von dem Bedingtsein des heilbringenden Glaubens durch die sacramentliche Gegenständlichkeit des verklärten Christusleibes steht freilich in unlösbarem oder nur durch neue Gewaltsamkeiten lösbarem Widerspruch die unerschütterlich in Luther feststehende Annahme, daß den Heiligen des Alten Testa-

ments schon der einfache Glaube an die Verheißungen das Heil erworben habe; was er folgerechter Weise auch auf Christen erstreckt, denen ohne ihre Schuld der äußerliche Empfang der Sacramente versagt ist. (**)

170.

Und doch beruht diese Annahme zuletzt auf derselben Grundlage, wie die Sacramentslehre und ihre christologischen Voraussetzungen, nämlich auf der festen Ueberzeugung, daß Christus selbst es ist, der im Glauben an die Verheißungen, sei es an die Verheißungen auf ihn oder an seine eigenen, von uns ergriffen, durch diesen Glauben Dasein und Gestalt in uns gewinnt, und unser Wesen und Selbst dem seinigen einverleibt.

171.

Der Begriff dieser Einverleibung bleibt Luthern nicht eine bildliche Ausdrucksweise, sondern er hat ihm die vollständigste und eigentlichste Realität, für die sich in seiner gesammten Denkweise nur irgend ein Platz findet. Der im Glauben wiedergeborene Mensch lebt nicht mehr als er selbst, nicht mehr als dasselbe natürliche Subject, das er vor seiner Wiedergeburt war, sondern Christus lebt in ihm als das alleinige Subject, dessen Glied jeder Gläubige eben durch seinen Glauben ist.

172.

Christus, insofern er in dieser Weise den Gläubigen, den Gläubigen sowohl vor als nach seiner Menschwerdung, thatsächlich inwohnt, wird von Luther als der in realer Weise auferstandene oder erhöhte bezeichnet, im ausdrücklichen Unterschiede der historischen Auferstehung, die er zum Behufe dieser Unterscheidung personalis exaltatio nennt, und es werden diesem Christus auf das Bestimmteste und Ausdrücklichste alle die wesentlichen Prädicate beigelegt, welche dem historischen Christus zukommen.

173.

Auf eben diesen „realen" Christus, — wir würden ihn nach dem in die neuere Wissenschaft eingeführten Sprachgebrauch vielmehr den „idealen" nennen, — auf den Christus, den jeder Gläubige im eigentlichen, nicht im figürlichen Sinne den seinigen nennen darf, fordert der klar vorliegende Zusammenhang vieler Stellen in Luthers Schriften, jene Uebernahme der eigenen, persönlichen Schuld eines Jeden auf Sein Haupt zu beziehen, wodurch

Christus die Erlösung der Gläubigen bewirkt hat (80). Ist es meine Sünde, mein Tod, mein Teufel, welche Christus nicht im einmaligen Kampfe bezwungen hat, sondern immer aufs Neue in mir zu bekämpfen und zu überwinden findet (80): nun so ist ganz in demselben Sinne, wie jene Sünde, jener Tod und jener Teufel auch dieser Christus der meinige. Das heißt, er ist in mir eben so real und lebendig, wie es vor dem von ihm errungenen Siege jene seine Feinde waren. (aaa)

174.

So also ist es zu deuten, wenn gar nicht selten von einem fortgehenden Leiden, von einem fortgehenden oder stets wiederholten Tode oder einer eben solchen Auferstehung Christi die Rede ist, oder wenn der Tod Christi geradezu dem Tode, den in jedem Einzelnen die Sünde stirbt, seine Auferstehung der Wiedergeburt und Rechtfertigung des einzelnen Gläubigen gleichgesetzt wird. Auch diese durchaus schriftmäßigen und zum Theil unmittelbar der Schrift entnommenen Ausdrucksformen sind nicht als bildliche, sondern ganz in derselben Weise, wie die bereits erwähnten, als streng und eigentlich gemeinte zu verstehen.

175.

Sogar die Redewendung kommt hin und wieder vor, daß Christus vom Anfange der Welt an gestorben und auferstanden ist. Ganz unverkennbar kann sie nur von jenem idealen Christus gesagt sein, der in jedem Gläubigen stirbt und aufersteht, und sie setzt in diesem idealen Christus schon vor der Geburt des historischen ein Inwohnen solcher Eigenschaften der menschlichen Natur voraus, wie es nach dem sonstigen Zusammenhange von Luthers Lehre allerdings nur in dem durch die Erzeugung und Geburt des historischen Christus Mensch gewordenen Gottessohne stattfinden zu können scheint. (bbb)

176.

Aus dem allen erhellt, wie sehr diejenigen Luthern mißverstanden haben, welche von dem Standpunkte seiner Lehre aus die Lehre bekämpfen zu müssen meinten, daß Christus unsere wesentliche Gerechtigkeit ist, und daß wir nur durch sein lebendiges Einwohnen in uns den rechtfertigenden heilbringenden Glauben erlangen können. Kaum dürfte unter den Sätzen Osiander's, an denen die Nachfolger Luthers Anstoß nahmen, auch nur einer

sein, für den nicht gleichgeltende Aeußerungen in Menge bei Luther selbst aufzufinden wären.

177.

Allerdings auch nach Luther ist noch ein wesentlicher Unterschied zwischen der Rechtfertigung des Menschen durch den Glauben, und seiner Heiligung. Nur die erstere wird unmittelbar durch seine Wiedergeburt, das heißt, wie wir es nach dem eben Gesagten werden fassen dürfen, durch die Geburt des idealen Christus in ihm gewirkt, während die Heiligung und mittelst ihrer die vollendete mystische Einigung mit Gott nur allmälig durch die fortschreitende schöpferische Thätigkeit dieses Christus gewonnen wird, und im Laufe dieses irdischen Lebens nie vollständig gewonnen werden kann. In dieser gesammten Zeitperiode, da die Rechtfertigung erfolgt, die Heiligung aber noch nicht vollendet ist, ist auch die natürliche Selbstheit noch nicht ganz erstorben und der Mensch noch nicht vollständig in den idealen Christus aufgegangen.

178.

Wer jedoch hieraus schließen wollte, daß die im Heilsbewußtsein des rechtfertigenden Glaubens dem Menschen zugesprochene Gerechtigkeit nicht wirklich die wesentliche Gerechtigkeit des verklärten Gottmenschen sein könne: der würde ganz eben so auch leugnen müssen: daß der Christus, welcher sich der menschlichen Natur durch die That der Menschwerdung einverleibt hat, in Wahrheit der Göttliche, der ewige Gottessohn sein könne. Denn die Menschheit als Ganzes wird eben so wenig durch die Einwohnung dieses Gottessohnes mit einem Male und ohne fortdauernden Kampf mit den, wenn auch durch die Auferstehung des Gottesmenschen niedergeworfenen, Mächten der Finsterniß geheiligt, wie der einzelne Mensch durch seine Wiedergeburt.

179.

Die gläubige Menschheit, die unsichtbare Kirche, welcher Christus in diesem Sinne einwohnt, über die er als König herrscht und die er als ewiger Hoherpriester bei seinem Vater vertritt, während er sich innerhalb ihrer selbst fort und fort als der Prophet einer Zukunft ungetrübter Herrlichkeit erweist, wird von Luther ausdrücklich eingeschlossen in die Bezeichnung des Himmels, des göttlichen oder Himmelreiches. Sie ist ihm, eben durch die Herrschaft dieses Christus, ein ungetheiltes Ganze

mit dem Jenſeits, ſowohl mit demjenigen, in welches der einzelne Menſch unmittelbar nach ſeinem Tode eintritt, als auch mit jenem, welches für die geſammte Menſchheit durch die Zukunft ihres Herrn — nicht zu einem „tauſendjährigen Reiche", ſondern zu einem letzten Gericht und zur Schöpfung eines neuen Himmels und einer neuen Erde eintreten wird. (ccc)

180.

Beſiegelt nämlich wird das Ganze dieſer Lehre durch Luthers, mit der in der abendländiſchen Kirche überhaupt vorwaltenden Anſicht im Weſentlichen übereinſtimmenden Deutung der apokalyptiſchen Weiſſagungen. Denn wenn er in den Kämpfen der Geiſterwelt, welche dort beſchrieben werden, nur den großen innern Kampf mit den Mächten der Finſterniß verſtanden wiſſen will, welchen die chriſtliche Kirche bis ans Ende der Tage durchzukämpfen hat: ſo beweiſt er damit, daß ihm als der Menſchenſohn, deſſen nahe Wiederkunft zur Begründung eines annoch in die irdiſche Weltordnung ſich einreihenden Reiches von den Apoſteln des Herrn erhofft und verkündigt, im Buche der Apokalypſe mit dichteriſchem Prophetenwort ausgemalt iſt, eben jener ideale Chriſtus gilt, deſſen Königsherrſchaft im weltgeſchichtlichen Leben des menſchlichen Geſchlechts bereits durch anderthalb Jahrtauſende gedauert hat. (ddd)

II. Der Gegenſatz der Lutheriſchen Chriſtologie zur Reformirten.

181.

Die im Obigen dargelegte chriſtologiſche Lehre iſt von Luther ſo wenig, wie bekanntlich auch ſeine übrigen theologiſchen Lehren, in einen ſtreng ſyſtematiſchen Zuſammenhang verarbeitet worden. Auch lag in ihr ſelbſt, weil ſie ſich ganz nur auf den Glauben, nicht auf das Wiſſen geſtellt hatte, gar nicht, wenigſtens nicht unmittelbar, die Forderung ſolchen Zuſammenhangs.

182.

Es iſt vielmehr in ihr ſelbſt auf das Beſtimmteſte das Bewußtſein eines Gegenſatzes ausgeſprochen, in welchem ſie ſich durch ihre Auffaſſung des Glaubensprincips zum Erkenntnißprincip der menſchlichen Vernunft geſtellt hat. Iſt auch dieſer Gegenſatz nicht an ſich ſelbſt ein unüberwindlicher: ſo war er es doch für Luther,

und nicht für Luther nur persönlich, sondern für sein ganzes Zeitalter und die zunächst darauf folgenden Jahrhunderte.

183.

Aus der relativen Unüberwindlichkeit dieses Gegensatzes erklärt sich die Schwierigkeit gegenseitiger Verständigung zwischen Luther und Solchen, welche unabhängig von ihm denselben Weg des Glaubens und der Glaubenserkenntniß betreten hatten, ohne zu einer wissenschaftlichen Ausführung des Inhaltes dieser Erkenntniß mehr als er selbst befähigt zu sein.

184.

In diesem Falle befand sich vor allen andern Zeitgenossen der treffliche, von Luther so ungerecht verkannte und so hart zurückgestoßene Caspar Schwenkfeld von Ossingk. Wenn einer ähnlichen Ungerechtigkeit und Härte Luthers nächste Genossen und Nachfolger sich auch gegen Andreas Osiander schuldig machten: so muß es dahingestellt bleiben, in wie weit Luther persönlich solches Mißverständniß getheilt haben würde. (ooo)

185.

Eben daraus erklärt sich ferner der Umstand, daß, wenn es dennoch, und wenn es schon von den nächsten Nachfolgern Luthers zum Theil noch unter seinen Augen unternommen wurde, den Inhalt seiner Lehre von dem Standpunkte aus, welchen der damalige Zustand philosophischer und theologischer Speculation allein zuließ, in ein wissenschaftliches System zu verarbeiten, dies nicht ohne wesentliche und tief eingreifende, wenn auch den Urhebern dieser Arbeit unbemerkt bleibende Entstellung ihres Sinnes geschehen konnte.

186.

Solche Entstellung giebt sich vor Allem kund in der unvermerkt erfolgten, von Luther selbst in ihren Anfängen ungerügt gebliebenen Wiedereinführung der Anselmischen Genugthuungslehre. Durch die seltsamste, aber in ihren Gründen und Anlässen keineswegs unerklärbare Verkehrung der Begriffe ist es geschehen, daß dieser Grundpfeiler des Gebäudes der päpstlichen Kirche (58 f.) als ein Grundpfeiler des Lutherthums hat betrachtet werden können.

187.

Wie mancherlei persönliche Zufälligkeiten auch bei dieser Wiedereinführung mögen obgewaltet haben: der eigentliche Grund, welcher

der Lehre von der ſtellvertretenden Genugthuung eine ſo allgemeine, bis auf die neueſte Zeit unbeſtritten gebliebene Geltung in dem öffentlich anerkannten Lehrgebäude der Lutheriſchen Particularkirche verſchafft hat, iſt einzig in dem Bedürfniſſe des damaligen Standpunkts dogmatiſcher Syſtematik oder Wiſſenſchaftlichkeit zu ſuchen, den Inhalt des Glaubens in eine widerſpruchloſe Verkettung von Begriffen des endlichen Verſtandes zu faſſen, von Begriffen jener „Vernunft", welche Luther, in Folge der Einſicht in ihr Mißverhältniß zum Glaubensinhalte, zum Stillſchweigen in der Kirche verurtheilt hatte.

188.

Wie ſchon ehemals, in der mittelalterlichen Entwickelung des kirchlichen Lehrſyſtems, ganz eben ſo hat damals aufs Neue dieſe Vernunft der überſchwenglichen Idee göttlicher Gerechtigkeit, wie die heilige Schrift ſie lehrt und wie Luther ihr allein gehuldigt hat (21 f.), den gemeinen Verſtandsbegriff jener Gerechtigkeit untergeſchoben, wie er den Verhältniſſen des Staats und der bürgerlichen Geſellſchaft in der Menſchenwelt, aber nicht den Verhältniſſen des Reichs Gottes entſpricht.

189.

Zugleich mit dieſem Begriffe wurde, durch die unklar gebliebenen Vorausſetzungen der Lehre Luthers (29) allerdings begünſtigt, obwohl im entſchiedenen Widerſpruch eben ſo zu dem innerſten Geiſt, wie zu dem ausgeſprochenen Buchſtaben dieſer Lehre, dem natürlichen, unwiedergeborenen Menſchengeiſte, um ihn als zurechnungsfähig in dem Sinne, wie dieſer Begriff es fordert, erſcheinen zu laſſen, ein Theil jener Freiheit zurückgegeben, welche Luther, der ihn vor Gott überall nur als Materie einer neuen und höhern Schöpfung betrachtet wiſſen will, ihm ganz und ungetheilt abgeſprochen hatte. Auch dies in durchgängiger Analogie zu der Art und Weiſe, wie in der Kirche des Mittelalters, trotz dem Auguſtinus, der in ihr ein nicht geringeres Anſehen genoß, als Luther in der Lutheriſchen, der Semipelagianismus Platz ergriffen hatte.

190.

Bei dieſen Aenderungen konnte auch der Begriff des Glaubens und der Gerechtigkeit aus dem Glauben, trotz aller emſigen Bemühung, Luthers reine Lehre darüber beizubehalten und trotz aller Entſchiedenheit des Bewußtſeins, wie daran der weſentliche Cha-

rakter des evangelisch-protestantischen Christenthums hängt, keineswegs unberührt bleiben. Es konnte nicht verhindert werden, daß der Begriff des Glaubens aufs Neue den vorwiegenden Charakter des äußerlichen, historischen Fürwahrhaltens erhielt, daß der innere, organisch-nothwendige Zusammenhang desselben mit den Eigenschaften der Gottheit, aus denen sich seine Forderung ableitet (35 f.), aufgelockert ward, und daß die im Glauben erfolgende Rechtfertigung nur als die willkürlich ertheilte Zurechnung, nicht als die sachliche Mittheilung eines fremden Verdienstes erschien.

191.

Die Lehre von den Werken des Menschgewordenen Gottessohnes betreffend, so mußte durch dieses alles das in der Schriftlehre begründete, von der ältern Kirche und von Luther in seiner Wahrheit erkannte Verhältniß zwischen seinem Tod und seiner Auferstehung (118 f.) aufs Neue verkehrt werden. Der Zweck seiner Menschwerdung ward wiederum in seinen Tod gesetzt, und die Auferstehung hauptsächlich nur aus dem Gesichtspunkte eines äußerlichen Mirakels, eines übernatürlichen Zeugnisses für die Göttlichkeit seiner Person und die Wahrheit seiner Lehre gefaßt.

192.

Wenn nun demungeachtet die Vorstellung von der gegenseitigen Durchdringung der menschlichen und der göttlichen Natur in der Person Christi in allen den näheren Bestimmungen beibehalten wurde, wie sie bei Luther aus der Bedeutung, welche für ihn der Glaube an Christi Auferstehung hat, von selbst sich ergeben (128 f.): so erhellt, daß diese Vorstellung in dem als rechtgläubig geltenden Systeme des Lutherthums ihres wahren Glaubensgrundes entbehrt, und in die Reihe jener leeren und frostigen Speculationen zu stehen kommt, welche von dem lebendigen Kirchenglauben fern zu halten die Reformation sich von vorn herein mit so vielem Eifer hatte angelegen sein lassen. (mm)

193.

Das Mißverhältniß, in welchem sich nach dem allen das öffentlich in der Lutherischen Particularkirche anerkannte dogmatische System zu dem Sinn und Inhalt von Luthers ächter Lehre befindet, ist jedoch dem Glaubensbewußtsein innerhalb des Kreises dieser Kirche keineswegs ganz fremd geblieben. Es ist zu allen Zeiten ihres Bestehens immer aufs Neue wieder von den verschie-

denſten Seiten her bemerkt und gerügt worden und hat jenen vielgeſtaltigen, keineswegs unkirchlichen oder widerchriſtlichen Gegenſatz gegen die vermeintliche Rechtgläubigkeit jenes Syſtems hervorgerufen, deſſen ſtetes Vorhandenſein und unabläſſig lebendige Regſamkeit für die geſchichtliche Stellung der Lutheriſchen Kirchenparthei im Unterſchied von allen übrigen ſo bezeichnend iſt.

194.

Das Princip dieſes Gegenſatzes, inſofern er, in dem allgemeinen Glaubensprincip der Reformation überhaupt und in der perſönlichen Denkweiſe Luthers insbeſondere wurzelnd, in dieſem durchaus poſitiven Sinne eben nur gegen die Verkehrungen, welche die wiſſenſchaftliche Form des Lehrbegriffs mit ſich brachte, nicht gegen den Gehalt der Lehre ſelbſt gerichtet war, können wir mit dem Namen der Myſtik bezeichnen. Obgleich nicht erſt im Kreiſe der Lutheriſchen Kirche entſtanden, hat doch anerkannter Weiſe die Myſtik ſeit der Reformation, die ihr einen neuen Aufſchwung gab, hauptſächlich in dieſem Kreiſe ihren Sitz genommen.

195.

Innerhalb der Myſtik ſelbſt dürfen wir zwei Richtungen unterſcheiden, beide gleich ſehr in dem Princip von Luthers Lehre begründet und dem Geiſte ſeines Thuns verwandt, obgleich nicht in gleichem Maaße auch bei ihrer Entfaltung im Beſondern mit dieſem ſeinem Thun Schritt haltend, auch nicht gleich weit von den Lehren der Schule ab, oder über ſie hinausgehend: die pietiſtiſche und die theoſophiſche.

196.

Der Pietismus, — unter deſſen Begriff wir im weitern Sinne auch ſchon manche geſchichtlich ältere Erſcheinung inbegreifen können, vor jener, welche zuerſt ausdrücklich ſo genannt wurde, — führte, durchaus auf praktiſche Frömmigkeit und Gemüthsreligion gerichtet, einen ausdrücklichen Kampf nicht ſowohl gegen die beſondern, von dem ächten Glaubensgrund abgelöſten Beſtimmungen des kirchlichen Syſtems, in denen er vielmehr ſelbſt zum Theil befangen blieb, als vielmehr gegen deſſen Geſammtwirkung, gegen das Vorwalten der Verſtandesſpeculation und des hiſtoriſchen Glaubens, ſo wie daſſelbe durch die Herrſchaft der Schule vor der wahren Innerlichkeit des Glaubens und vor den aus dieſer Innerlichkeit hervorgehenden Aufgaben des Handelns begünſtigt ward.

197.

Die Theosophie dagegen oder theosophische Mystik, vollständig eingehend in den ganzen Umfang auch des theoretischen Glaubensbewußtseins, so wie sich dasselbe in Luthers Geiste entfaltet und in seinen Schriften ausgesprochen hat, machte es sich zur Aufgabe, die darin zurückgebliebenen Lücken auf dem Wege nicht der Verstandesspeculation, sondern derselben Glaubensanschauung auszufüllen, welche Luther unter Abweisung aller damit streitenden Ansprüche der menschlichen Vernunft einzig hatte gelten lassen. Dieser Weg mußte in vielen und wesentlichen Punkten einen ausdrücklichen Gegensatz auch zu den besondern Bestimmungen der Kirchenlehre zu Tage bringen.

198.

Nur in der Mystik, und zwar zunächst nur in ihrer theosophischen Richtung ist daher ein wirklicher Fortschritt innerhalb der durch Luther selbst vorgezeichneten Bahn theoretischer Glaubensentwickelung anzuerkennen. Doch war dieser Fortschritt weder ungetrübt durch mancherlei dem ursprünglichen Geiste der Lehre Luthers fremdartige Beimischungen, noch frei von dem Nachtheil einer sehr entschiedenen Abwendung von der äußern Praxis des kirchlichen Lebens, welches sich innerhalb des Kreises der Lutherischen Particularkirche ein für allemal an die Gestalt des öffentlich anerkannten Lehrsystems gebunden hatte. (sss)

199.

Dies selbst nun aber, daß jene Kirche sich solchergestalt an eine bestimmte Gestalt kirchlicher Wissenschaft gebunden hatte, ist nicht als ein zufälliger Umstand anzusehen. Es bethätigt sich darin die allgemeine Wahrheit, daß die Wissenschaft für die christliche Kirche ein Bedürfniß ist, daß die Kirche nicht ohne Wissenschaft bestehen kann. Wo die Bedingungen zu einer vollkommnen, den Glaubensinhalt auf eine seinem wahren Inhalt entsprechende Weise darstellenden Wissenschaft noch nicht gegeben sind: da wird sie sich eher mit einer unvollständigen und mangelhaften begnügen, als daß sie auf alle Wissenschaft verzichten sollte.

200.

Hiermit ist freilich nicht gesagt, daß die Geltung jenes eigenthümlichen dogmatischen Systems, wie es aus der Verarbeitung des von Luther ausgesprochenen Glaubensinhalts durch Verstandesspeculation hervorgegangen ist, für die Kirche, die christliche, die

evangeliſche Kirche überhaupt ein Bedürfniß war, wenn jener Inhalt in ſeiner Reinheit und in der Fülle ſeines Reichthums für ſie bewahrt werden ſollte. Sie war ein Bedürfniß eben nur für die Lutheriſche Kirche, wenn dieſe ſich als eine beſondere Kirchengeſellſchaft oder Particularkirche von der unmittelbaren Gemeinſchaft mit der übrigen evangeliſchen Kirche ausſondern, und in abgeſchloſſener Selbſtſtändigkeit für ſich beſtehen wollte.[hhh]

201.

Der Wille der Bekenner Lutheriſcher Glaubensanſchauung, als beſondere Kirche zu beſtehen und ſich von der weitern Gemeinſchaft der evangeliſchen Kirche auszuſondern, kann, nach der Lehre des Chriſtenthums über das Weſen der Kirche als ſolche, und nach dem Begriff, den auch Luther über dieſes Weſen hegte, auf rechtmäßige Weiſe nur begründet ſein in der Ueberzeugung, daß die Erforderniſſe zum geſammten unverkürzten Beſtehen der Kirche überhaupt, der allgemeinen chriſtlichen Kirche, vollſtändig nur da erfüllt ſind, wo der Inhalt dieſer Glaubensanſchauung in ſeinem ganzen Umfange zu öffentlicher Anerkennung und Geltung kommt.

202.

Solche Ueberzeugung war in Luther perſönlich ohne Zweifel vorhanden, und die Trennung der kirchlichen Gemeinſchaft zwiſchen ihm und ſeinen Schweizeriſchen Genoſſen iſt ſeine That, nicht die That der Gegner. Es hat aber der Entſchluß dieſer Trennung, obgleich er zunächſt durch die Abweichung nur in einem einzelnen Punkte veranlaßt war, doch ausgeſprochener Weiſe ſeinen Grund in der Einſicht, daß die Abweichung in einem einzigen Punkte des weſentlichen Inhalts der Glaubensanſchauung nothwendig eine Ausdehnung über das Ganze dieſer Anſchauung zur Folge haben, oder vielmehr, daß er durch eine ſchon vorhandene Differenz dieſer Art, wenn auch unbewußt, verſchuldet ſein muß.[iii]

203.

Die wirklich beſtehende Meinungsverſchiedenheit zwiſchen Luther und den Schweizern hat ihren Sitz in der Lehre von der Perſon Chriſti, und ſie erſtreckt ſich, theils in leiſeren, theils in ſtärker ausgeprägten Momenten der Unterſcheidung, über die Geſammtheit der Lehren, welche nach unſerer obigen Darſtellung mit der Lehre von der Perſon Chriſti und von der Vereinigung der göttlichen und der menſchlichen Natur in ihr im Zuſammen-

hang stehen, oder in irgend einer Weise ihr als Voraussetzung dienen.

204.

Daß aber der Streit in dem Punkte der Sacramentslehre zum Ausbruch kam, und der Bruch nur durch sie herbeigeführt ward: davon ist der eigentliche Grund wesentlich in dem Umstande zu suchen, daß eben das Sacrament, und zwar vorzugsweise das Sacrament des Altars, der Mittelpunkt der praktischen Gemeinschaft des kirchlichen Lebens ist, der Punkt, an welchem die Summe der theologischen, und näher, der christologischen Lehren sich in eine einfache Glaubensanschauung zusammenfaßt, die sich unmittelbar in einer kirchlichen Handlung bethätigen soll.

205.

Bei Luther war die Gestalt, in welche sich für ihn diese Glaubensanschauung hineingefügt hatte, wie oben bemerkt (167), nicht frei von Gewaltsamkeit. Sie ist in dieser bestimmten Gestalt nicht ein organisch nothwendiges Ergebniß seiner gesammten Christologie, sondern ein mit den Spuren subjectiver Zufälligkeit behaftetes Erzeugniß der Anstrengung, die er, ihm selbst unbewußt, anwandte, um eine seinem Gefühl, obwohl nicht seinem Verstand bemerkbar gewordene Lücke seiner Glaubensanschauung nicht sowohl auszufüllen, als vielmehr nur zu verdecken.

206.

Es ist nämlich in der Heftigkeit, womit sich bei Luther der Gedanke einer von der sittlichen Wirkung unterschiedenen Naturwirkung des Göttlichen (161) auf den Sacramentsbegriff warf, der durch seine praktische Stellung und Thätigkeit gehemmte Trieb einer theosophischen Productivität nicht zu verkennen. Bei freierer Regung dieses Triebes würde aus ihm eine Theorie von der Natur in Gott und von dem Hineinwachsen dieser innergöttlichen Natur mittelst des Erlösungswerkes in die creatürliche Welt etwa in der Weise hervorgegangen sein, wie wir sie bei Luther vermissen, aber bald nach ihm bei jenen theosophischen Mystikern antreffen, die sich vorzugsweise an seine Glaubensanschauung anzuschließen liebten (197). [kkk]

207.

Aber nicht allein die Willkür, mit der Luther, wie es ihnen so erschien, die dem menschlichen Genusse sich darbietende Gegenwart des nach ihm allgegenwärtigen Leibes Christi an das Brot

und den Wein des Abendmahls hatte festknüpfen wollen, war für seine Gegner der Gegenstand der Bestreitung. Sie bekämpften zugleich damit die Voraussetzung dieser Allgegenwart selbst, und in ihr die Gesammtheit der Modalitäten, unter denen Luther, in Anknüpfung an seinen Begriff von der Bedeutung der Auferstehungsthatsache, die Vereinigung der göttlichen mit der menschlichen Natur in dem verklärten, mittelbar aber auch in dem historischen Christus gedacht hatte. (lll)

208.

Zu diesem Kampfe lag das eigentliche, obgleich nicht klar ausgesprochene, nicht von ihnen selbst zu vollkommen deutlichem Bewußtsein erhobene Motiv in dem Gefühl, daß man auf dem Wege Luthers, so lange nicht noch andere, seiner Glaubensanschauung fremd gebliebene Elemente speculativer und geschichtlicher Natur hinzugenommen sind, nicht fortschreiten kann, ohne, was freilich nicht in Luthers Absicht lag, aber mit unabweislicher Nothwendigkeit aus seinen Voraussetzungen sich ergiebt, auf die Wahrheit und Wirklichkeit der menschlichen Persönlichkeit des historischen Christus zu verzichten.

209.

Solche Verzichtleistung lag allerdings, aller Protestationen gegen Doketismus, Apollinarismus, Eutychianismus ungeachtet, in dem Sinne eines großen Theiles der bisherigen Kirchenlehre, und sogar in dem Buchstaben der öffentlich geltenden. Denn obgleich der Ausdruck Unpersönlichkeit (ἀνυποστασία), von der menschlichen Natur Christi, hauptsächlich zur Abwehr der Nestorianischen Spaltung des historischen Christus in eine doppelte Persönlichkeit gebraucht, an sich selbst auch eine andere Deutung zuläßt, und stets von Vielen, die Urheber und Bekenner des reformirten Lehrbegriffs mit eingerechnet, in anderem Sinne gedeutet worden ist: so scheint er doch unmittelbar nichts anderes, als eben dies zu sagen, daß Christus, der historische, nicht als Geschöpf, nicht in gleichem Sinne, wie andere vernünftige und geistige Creaturen, eine selbstständige unsterbliche Persönlichkeit, der Gottheit gegenüber, obwohl in innigster Einigung mit ihrer Natur und auf keine Weise ohne sie behauptet. (mmm)

210.

Nicht Alle zwar, welche sich zum Begriff der Unpersönlichkeit der menschlichen Natur Christi in diesem Sinne bekannten, mögen sich die Unmöglichkeit zu deutlichem Bewußtsein gebracht haben,

unter dieser Voraussetzung eine Fortdauer des menschlichen Seelenlebens, welches sie doch dem historischen Christus bis zum Augenblick seines irdischen Todes zugestehen, auch nach diesem Tode und seit seiner Auferstehung anzunehmen. War ja doch auch die Vorstellung der verklärten Leiblichkeit seines Auferstehungskörpers noch in mehrfache Unklarheit verwickelt für Viele, vielleicht für die Meisten derer, welche mit Luther oder vor ihm diesem Körper eine gleiche Unendlichkeit und Allgegenwart mit der eignen Natur Gottes zuzuschreiben sich nicht entbrechen konnten.

211.

Mit dieser Unklarheit in Bezug auf Leib sowohl als Seele des auferstandenen Christus ist auch Luthers Lehre behaftet, und manche Aeußerung seiner Schriften, insbesondere aber sein Streit mit Schwenkfeld läßt vermuthen, daß er die volle Klarheit über diese Punkte nicht einmal ertragen haben würde. Aber es ist außer Zweifel, daß das Dogma von der Allgegenwart des verherrlichten Leibes nur ausgesprochen werden kann von einem Standpunkte, der als die Seele dieses Leibes keine andere, als das eigene Ich der Gottheit kennt, so nämlich, wie dasselbe, als ewiger Sohn oder Logos, in zeit- und anfangsloser Selbstgebärung sich selbst auswirkt.

212.

Es kann nicht behauptet werden, daß in den innern Zusammenhang und in die unvermeidlichen Consequenzen von Luthers Anschauung seine Schweizerischen Gegner eine deutlichere Einsicht besessen hätten, als er selbst. Wohl aber läßt sich als erweislich dies ansehen, daß die unsterbliche Fortdauer der Seele Christi in menschlicher Weise als einer selbstbewußten, von Gottes Selbstbewußtsein unterschiedenen Persönlichkeit ihnen, so wenig sie dieselbe besonders hervorzuheben Veranlassung fanden, als eine von selbst sich verstehende Voraussetzung feststand, und daß eben in dieser Voraussetzung der Grund für sie lag, weshalb ihnen die Annahme einer Allgegenwart des verklärten Christusleibes, wie Luthers Abendmahlslehre sie fordert, als undenkbar erschien. [nnn]

213.

Solche Voraussetzung hatte sich ihnen zwar nicht mit gleicher Unmittelbarkeit und gleich innerer Nothwendigkeit aus dem eigenthümlichen Glaubensprincip der Reformation (15 ff.) ergeben, wie Luthern die Mehrzahl der oben dargelegten Lehrsätze, mit Ein-

schluß jener christologischen, welche für die Gegner ein ausdrücklicher Gegenstand der Verwerfung geworden sind, nach der Seite ihres positiven theologischen Gehalts. Aber sie trägt in sich selbst und in ihrem Zusammenhange mit dem gegenständlichen Inhalte des christlichen Glaubens, dem historischen sowohl als auch dem dogmatischen, eine Berechtigung, deren Vollgefühl dem über sie ausgebrochenen Streite auch von Seiten ihrer Vertreter den Charakter eines Principienstreites geben mußte.

214.

Daß die Möglichkeit des durch die Gerechtigkeit des Glaubens zu erwerbenden Heiles für die Menschheit an der Wirklichkeit der Menschwerdung des göttlichen Sohnes hängt, ist die auch von Luther unangetastet gebliebene Lehre des Christenthums überhaupt. Hatte nun Luther, hierin mit dem ursprünglichen Sinne des Christenthums noch keineswegs im Widerspruch, diese Menschwerdung, insofern sie in Gestalt der historischen Persönlichkeit Christi erfolgt ist, wesentlich nur als Durchgang zu der in Christi Auferstehung erfolgten Verklärung oder Vergottung der Menschennatur gefaßt (151 f.): so verweilten dagegen jene seine anfänglichen Genossen und nachmaligen Gegner auf jenem ersten Stadium, und sie brachten sich die Bedingungen zu deutlichem Bewußtsein, ohne deren Eintritt der Begriff der geschichtlichen Menschwerdung keine innere Wahrheit würde haben können.

215.

Die geschichtliche That der Menschwerdung des göttlichen Sohnes kann — diese Voraussetzung lag von vorn herein im christlichen Religionsbewußtsein, und ist von der Kirche in jahrhundertlangem Kampfe gegen eine Reihe abweichender Lehrmeinungen nach den verschiedensten Seiten durchgefochten und bekräftigt worden, — als wirklich erfolgt nur dann gelten, wenn ein einzelner wirklicher Mensch, ein geschichtliches Individuum, mit allen natürlichen und geistigen Eigenschaften, welche das Wesen der Menschheit ausmachen, so vollständig mit der Natur des Göttlichen durchdrungen auftritt, daß er für sich selbst sich als Eins mit der Gottheit weiß, und daß, wer ihn erblickt, in ihm nicht blos als in einem creatürlichen Abbilde, sondern gleich wie im Urbilde selbst, die Gottheit anschaut.

216.

Solche Durchgottung eines menschlichen Individuums nun,

mit welchem Recht könnte von ihr behauptet werden, daß sie nur für dieses irdische Leben stattfinden, daß sie dem Individuum die Bestimmung, die es kraft seiner Menschheit hat, als Individuum fortzubestehen und mit einem Leibe der Herrlichkeit, der ihm als Individuum eigen, und also nicht, wie der göttliche, allgegenwärtig und dem Genusse Aller preisgegeben ist, überkleidet zu werden, entziehen, und nicht vielmehr in noch viel höherem Maaße sie ihm ertheilen sollte, als sie jedem andern, im Geiste, dem heiligen, wiedergeborenen Individuum, eben durch seine Wiedergeburt ertheilt wird?

217.

Es ist natürlich, daß diese Frage nicht ausdrücklich in dieser Gestalt von den Urhebern der reformirten Kirchenpartei aufgeworfen ward. Denn bei der Unklarheit, worin über den Inhalt derselben mit der gesammten bisherigen Kirchenlehre auch Luther zurückgeblieben war (210), stand der Annahme kein Hinderniß entgegen, daß auch er ihre Beantwortung, und zwar in dem nämlichen Sinne, wie sie selbst, als selbstverständlich voraussetzen würde. So groß war durchgehends noch die Scheu jenes Zeitalters, über diesen Punkt zur letzten Klarheit zu gelangen, daß Luthers Gegner an jener Voraussetzung selbst den Faden ihrer gegen ihn gerichteten Beweisführung anspinnen konnten, ohne doch dadurch ein unmittelbares Aussprechen des Gegensatzes, der in Bezug auf die Voraussetzung obwaltete, herbeizuführen.

218.

Demungeachtet wird bei aufmerksamer Durchforschung der beiderseitigen Sinnesweise kaum darüber ein Zweifel bleiben, daß der innerste Grund des Mißverständnisses, wodurch die evangelische Kirche in zwei Hauptparteien gespalten worden ist, allein an diesem Punkte, allein in der entgegengesetzten, obgleich nicht unmittelbar mit Worten ausgesprochenen Beantwortung jener in den Zusammenhang der Christologie und durch sie der theologischen Erkenntniß überhaupt so tief eingreifenden Frage gesucht werden muß. Luther hatte, von seinem Glaubensstandpunkt aus, der ihm, während er ihm einen Theil der Gegenständlichkeit des Glaubens mit dem hellsten Lichte beleuchtet erscheinen ließ, einen andern in das Dunkel zurückstellte, sie, ohne es sich selbst einzugestehen, im entgegengesetzten Sinne beantwortet von jenem, welcher den Schweizern, und mit ihnen uns selbst nebst dem größern Theil unserer Zeitgenossen, als der allein annehmliche erscheinen will. (000)

219.

Die Schweizerischen Reformatoren, wenn ihnen die volle menschliche Wirklichkeit des historischen Christus nicht blos im irdischen, sondern auch im nachirdischen Leben vor Allem feststand, waren und blieben jedoch weit davon entfernt, auf den Glaubenssatz, daß dieser Christus der menschgewordene Gottessohn sei, zu verzichten. Auch ihnen blieb, wie Luthern (142), der trinitarische Hintergrund unangetastet, auf welchen die Lehre der rechtgläubigen Kirche den Begriff dieser Menschwerdung aufgetragen hatte, und höchstens in leisen Abschattungen ihrer Ansicht von jenem Hintergrunde werden die Spuren der Richtung, die sie in der Auffassung dieses Begriffs eingeschlagen hatten, dem Kundigen bemerklich.

220.

Zu diesen Abschattungen rechne ich insbesondere die mehr bei ihnen, als bei Luther, in Ehren gehaltenen und öfters erneuten Versuche, in der Weise der ältern Kirchenlehrer, besonders des Augustinus, den Unterschied der drei Glieder des Trinitätsbegriffs speculativ zu begründen und zu verdeutlichen; so wie auch, damit in unstreitigem Zusammenhange, die vorwaltende Neigung, diesen Unterschied, nach Zurückdrängung des schrofferen hypostatischen Gegensatzes, in der milderen Weise zu fassen, welche man mit dem Namen des Modalismus zu bezeichnen pflegt.

221.

Weil nämlich nach diesem Lehrtypus die Persönlichkeit des Gottmenschen bereits durch die historische Auffassung seiner menschlichen Erscheinung gesichert war: so war das Interesse der hypostatischen Auffassung der mit ihm als vereinigt zu denkenden Persönlichkeit des Logos ein geringeres. Ja, der Begriff dieser Vereinigung selbst konnte durch eine solche Auffassung nur als erschwert erscheinen, während er dagegen durch die erneuerten trinitarischen Philosopheme der patristischen und der scholastischen Zeit, welche den Begriff des göttlichen Sohnes von vorn herein in eine ausdrückliche Beziehung zur Schöpfung setzen, nicht wenig erleichtert ward. (ppp)

222.

Aber, wenn auch in dem Glauben an eine thatsächliche Menschwerdung des göttlichen Sohnes überhaupt in Christi Person mit Luther und mit der gesammten Kirche einig, theilten die Urheber des reformirten Bekenntnisses doch nicht die eigenthümliche An-

schauung des Ersteren von der gegenseitigen Durchdringung beider Naturen, der göttlichen und der menschlichen, in der Persönlichkeit des historischen Christus durch die wechselseitige Mittheilung ihrer Eigenschaften (146 f.), und insbesondere nicht von der Art und Weise, wie nach Luther durch die Auferstehung Christi das allgemeine Wesen der menschlichen Gattungsnatur dem Wesen der Gottheit einverleibt worden ist. (151 f.) (qqq)

223.

Konnte es nach dem Bishergesagten so scheinen, als ob in dem Gegensatze, der in Bezug auf diese christologischen Fragen zwischen den Bekenntnissen der evangelischen Kirche hervortrat, das positive Interesse ganz nur auf der reformirten Seite zu suchen sei, insofern nämlich diese die Vollständigkeit des menschlich realen Daseins Christi gegen Luther zu vertreten hatte: so findet sich bei genauerer Betrachtung, daß das Verhältniß ein anderes ist. Denn auch in jenen Anschauungen, deren einseitiges Ergreifen und Verfolgen den oben bezeichneten Mangel bei Luther verschuldet hatte, lag ein positiver Gehalt, der den Reformirten bei der Vertretung des dort Mangelnden in ganz entsprechender Weise verloren ging oder verkümmert ward, wie Luthern die vollständige Realität des historischen Christus.

224.

Daß die Reformirten die Allgegenwart des verklärten Leibes Christi, des Auferstandenen, in Abrede stellten: dies hat einerseits zwar den positiven Grund, daß solcher Leib unmöglich als der Leib einer, obgleich von der Erde abgeschiedenen, doch auch nach diesem Abscheiden noch in menschlicher Weise lebendigen und realen Persönlichkeit gedacht werden kann (212). Aber es liegt darin zugleich die Verneinung eines positiven Glaubensinhaltes; wenn anders für den Begriff der Verklärung oder Vergottung der menschlichen Gattungsnatur, welchen Luther in die Vorstellung des allgegenwärtigen Leibes Christi hineingelegt hatte, mit Recht die Bedeutung solches Glaubensinhaltes darf in Anspruch genommen werden.

225.

Das Bewußtsein dieses Positiven ist es, was sich in dem Streite über die Bedeutung des Sacramentes auf Luthers Seite in der Weise kund gab, daß er seinen Gegnern, aber nicht umgekehrt diese ihm, den Besitz einer zur Integrität des Glaubensinhalts

wesentlich gehörigen Inhaltsbestimmung abzusprechen sich veranlaßt finden konnte. Denn in die Vorstellung des sacramentlichen Genusses hatte sich für ihn die ganze Fülle der Beseligung hineingelegt, welche dem Gläubigen die mystische Versenkung in die Idee der in das Wesen der Gottheit aufgenommenen und mit ihr geeinigten Menschennatur zu gewähren vermag (166).

226.

Für die Reformirten ihrerseits hatte sich zwar das positive Interesse, welches sie gegen Luther zu vertreten hatten, nicht mit gleicher Unmittelbarkeit in den Sacramentsstreit hineingelegt; daher dieser Streit auch von ihrer Seite mit minderer Leidenschaft geführt, und nicht schlechthin von seiner Schlichtung die Dauer der kirchlichen Gemeinschaft abhängig gemacht ward. Wohl aber knüpfte sich auch für sie dasselbe mittelbar daran. Denn der eigentliche Beweggrund ihres Widerspruchs war eben kein anderer, als die Ueberzeugung, daß mit Luthers Ansicht von der Allgegenwart des verklärten Christusleibes die persönliche Fortdauer des historischen Christus im Jenseits des himmlischen Reiches unvereinbar ist.

227.

Allerdings also stand in dem Streite, welcher die Trennung der evangelischen Kirchenpartheien und ihrer Bekenntnisse veranlaßt hat, ein positiver Glaubensinhalt einem positiven Glaubensinhalt gegenüber. Auf reformirter Seite der Begriff des historischen Christus in seiner vollen, menschlich lebendigen Wirklichkeit, deren Bedingungen, zwar nicht absichtlich und ausdrücklich, aber unwillkürlich und der Sache nach, durch Luther verläugnet wurden. Auf Lutherischer Seite der Begriff einer durch Christi Auferstehung in Gestalt der Allgemeinheit und Unendlichkeit hergestellten, den Individuen des menschlichen Geschlechts zur Anneignung durch Glauben und Taufe und zu lebendigem, sacramentlichem Genusse unabläßig dargebotenen gottmenschlichen Natur oder Leiblichkeit.

228.

Auch der Begriff dieser Leiblichkeit war jedoch von den Urhebern des reformirten Bekenntnisses eben nur als Begriff verläugnet worden, weil es ihnen nicht hatte gelingen wollen, ihn mit der Integrität der menschlichen Natur des Heilands für ihr Bewußtsein in Uebereinstimmung zu bringen. Die gläubige Durchdringung mit dem wesentlichen Gehalt jener verklärten Natur fehlte

ihnen persönlich eben so wenig, wie Luthern seinerseits der lebendige Glaube an die Wirklichkeit des historischen Christus. Der Streit, wenn er auch nicht seinem ursprünglichen Charakter nach ein wissenschaftlicher war, wurzelte doch von beiden Seiten an der Stelle des gläubigen Gemüths, wo das Glaubensbewußtsein in das wissenschaftlich speculative Bewußtsein übergeht.

229.

Es war demzufolge natürlich, daß aus der ausgesprochenen Differenz ein wissenschaftlicher Proceß sich entspinnen mußte, in welchem die Gegensätze des Glaubensstandpunktes zu einem Gegensatze dogmatischer Systeme sich entfalteten. Doch konnte es bei dem Standpunkte der wissenschaftlichen Zeitbildung nicht beiden Glaubensrichtungen gelingen, sich in diesem Systeme auf gleich reine und gleich vollständige Weise auszuprägen.

230.

Zur damaligen Gestalt dieser Bildung stand nämlich von vorn herein der reformirte Glaube in einer ungleich näheren Wesens- und Charakterverwandtschaft, als der Lutherische. Und zwar ist diese Verwandtschaft nicht blos durch zufällige Umstände und Verhältnisse der Persönlichkeiten bedingt, sondern sie liegt unmittelbar in der Grundbeschaffenheit und Grundrichtung dieses Glaubens selbst.

231.

Der Begriff des historischen Christus, in der Weise ausdrücklich unterschieden, wie es in der Ansicht der Reformirten geschehen ist, von den rein idealen Elementen des Gottesbegriffs, mit denen er bei Luther in unklarer Vermischung blieb, läßt nämlich einer wissenschaftlichen Darlegung und Entwickelung dieser Elemente freiern Raum auch in der mehr verstandesmäßigen, als speculativ vernunftmäßigen Weise, wie sie den dogmatischen Gedankenformen jener Zeit die allein gemäße war; während für die gleichmäßige Ausbildung des Lutherischen Systems eben die Unklarheit jener Vermischung eine nur schwer zu überwindende Hemmung war.

232.

So erklärt es sich, wie nur die reformirte Lehre, nicht die Lutherische, in ganz ungehinderter Weise Besitz ergreifen konnte von dem Begriffe, der auf jener Bildungsstufe allein sich eignete zum wissenschaftlichen Princip für einen vollständig ausgeführten und mit systematischer Folgerichtigkeit durchgeführten Lehrbegriff, und

wie ſie von dieſem Princip gleich bei ihrem erſten Hervortreten in den Perſonen ihrer Urheber einen Gebrauch machen konnte, in Folge deſſen die Glaubenslehre von vorn herein einen mehr wiſſenſchaftlichen Charakter erhielt, als Luther ſeinerſeits wenigſtens für ſeine Perſon ihr zu geben vermochte.

233.

Der hier gemeinte Begriff iſt kein anderer, als der Begriff der unbedingten Allmacht Gottes, und, damit in unzertrennlicher Wechſelbeziehung, der eben ſo unbedingten Abhängigkeit alles creatürlichen Daſeins von dem Willen der Gottheit. Mit Recht iſt dieſer Begriff für das ſachliche Princip wiſſenſchaftlicher Lehrentwickelung innerhalb der reformirten Confeſſion erkannt worden, inſofern nämlich dieſe Entwickelung des Weges fortging, welcher ihr durch ihre Anfänge vorgezeichnet war. (rrr)

234.

Obwohl ſeiner allgemein theoretiſchen, beſtimmt ausgeſprochenen Ueberzeugung nach mit dieſem Begriffe einverſtanden (93), war Luther jedoch durch den Geiſt und eigenthümlichen Charakter ſeines Glaubens gehindert worden, ihn auf gleiche Weiſe zum Princip eines Lehrgebäudes zu erheben, und in dieſer Eigenſchaft ihn mit ſtrenger Folgerichtigkeit durchzuführen. Ihm blieb vielmehr das Realprincip ſeines Glaubens (15), welchem dieſe Stellung und Bedeutung auch von den Reformirten, die es von ihm überkommen hatten, nicht beſtritten ward, im Weſentlichen zugleich das Princip der Lehrentwickelung, freilich ohne daß er zum wirklichen wiſſenſchaftlichen Aufbau eines darauf zu begründenden Lehrgebäudes mit gleichem Eifer, wie zur praktiſchen Verkündigung des Lehrgehalts, geſchritten wäre.

235.

Es iſt von uns bereits in der Darlegung von Luthers Glaubensanſchauungen darauf hingedeutet worden, wie in denſelben, ſo entſchieden auch durch ſie jede pelagianiſche Vorſtellung von creatürlicher Wahlfreiheit abgewieſen wird, doch ein Princip transſcendentaler Freiheit, das heißt mit andern Worten ein Begriff von Selbſtſtändigkeit der creatürlichen Entwickelung verborgen liegt, welcher mit der Annahme einer unbedingten Vorausbeſtimmung alles creatürlichen Daſeins und Geſchehens durch Gott, ſo wie ſie als nothwendige Conſequenz aus dem Begriff göttlicher Allmacht zu folgen ſcheint, nicht wohl verträglich iſt. (29)

236.

Mußte nun auch von dieſer Schwierigkeit die Lehre der Reformirten, inſofern ſie ſich mit Luthers Glaubensprincip durchdrungen hatte, nicht minder, wie Luthers eigene, betroffen werden, ſo ward doch eine durchgängig verſchiedene Haltung beider Lehren in dieſem Punkte durch denſelben Umſtand verurſacht, der für die kirchliche Abtrennung beider Partheien der entſcheidende geworden iſt. Es lag, wie wir bemerkten (84 f.), tief begründet in Luthers Glaubensanſchauung, die verklärte Menſchheit Chriſti ſowohl an ſich ſelbſt, wie auch in den einzelnen Gläubigen, als das Ergebniß eines Kampfes auf Leben und Tod mit den Mächten der Sünde und des Todes anzuſehen. Dies mußte ihn verhindern, in dem Zuſammenhange ſeiner Lehre dem Prädeſtinationsbegriff die principielle Stellung einzuräumen, die er im Syſtem der reformirten Lehre eingenommen hat, und dies eben hat in dem dogmatiſchen Syſtem der Lutheriſchen Schule die Wiedereinführung einer Freiheitsvorſtellung zur Folge gehabt, welche mit den ausdrücklichen Vorausſetzungen Luthers ſo wenig, wie mit den eigenen theologiſchen Vorausſetzungen des Syſtems, im Einklange ſteht (189).

237.

Im reformirten Syſtem dagegen mußte, ſowohl durch die principielle Stellung dieſes Begriffs, als auch durch die abweichende Faſſung der Heilsthatſache in Chriſti Perſönlichkeit, der Zuſammenhang wo nicht geſprengt, doch aufgelockert werden, den Luther, nicht in wiſſenſchaftlicher Weiſe, ſondern in der Weiſe unmittelbarer Glaubensanſchauung aus dem großen Princip der Gerechtigkeit des Glaubens herausgeſponnen hatte. Mit der Bedeutung des Begriffs von Chriſti Auferſtehung, in welchen bei Luther die Lehre von der Perſon und dem Werke Chriſti ausgemündet hatte (122 f.), mußten Sinn und Gehalt dieſer Lehre in weſentlichen Punkten andere werden.

238.

Es iſt nämlich klar, daß die Auferſtehung, — hier nicht, wie bei Luther, als Einverleibung der menſchlichen Gattungsnatur nach vollbrachtem Siege über die Mächte der Sünde und des Todes in die ewige Perſönlichkeit des göttlichen Sohnes, ſondern als Ueberkleidung der menſchlichen Seele Chriſti mit einer, obwohl verherrlichten, doch immer nur menſchlich begrenzten Leiblichkeit verſtanden, — nicht in gleicher Weiſe, wie dort, als Gipfel des Erlöſungs-

werkes erſcheinen konnte, wenn nicht mehr die reale Theilhaftigkeit an ihr oder an dem aus ihr hervorgegangenen allgegenwärtigen Auferſtehungsleibe, ſondern der ewige Rathſchluß der Gnadenwahl als der eigentliche Grund des Heils der Gläubigen betrachtet ward.

239.

Wird, in Gemäßheit dieſes Rathſchluſſes, Chriſtus als Werkzeug vielmehr, denn als eigentlicher Realgrund des Heiles der Gläubigen angeſehen: ſo iſt es natürlich, daß die Bedeutung ſeines werkzeuglichen Thuns und Seins dann vorzugsweiſe in dem geſucht wird, was er als hiſtoriſche Perſönlichkeit während ſeines irdiſchen Lebens gethan und gelitten hat. Die Geſtalt des erhöhten Chriſtus tritt in der reformirten Lehre zurück gegen die des erniedrigten, in welcher er den Gläubigen zugleich das von Gott verordnete Gnadenmittel und Vorbild iſt. Die Erhöhung gilt nur als ſelbſtverſtändliche Folge der Erniedrigung, und die Königswürde des erhöhten Chriſtus bleibt ſcharf unterſchieden von der alleinigen Herrſchermacht des dreieinigen Gottes. (***)

240.

So iſt denn auch gegen den Anſelmiſchen Begriff der ſtellvertretenden, durch Chriſti Leiden und Tod der göttlichen Gerechtigkeit geleiſteten Genugthuung der Gegenſatz in der reformirten Lehre mit nichten derſelbe, wie in der ächten Lehre Luthers (63 f.). Zwar konnte auch ſie dieſen Begriff nicht ganz in derſelben Geſtalt ſich aneignen, worin er den Grundpfeiler des mittelalterlichen Kirchengebäudes gebildet hatte (59 f.). Hätte ſie daran der von Luther überkommene Begriff der Gerechtigkeit des Glaubens nicht verhindern können: ſo würde ſelbſt der ſtrenge Prädeſtinationsbegriff ein Hinderniß geweſen ſein, indem derſelbe weder eine Vorſtellung von der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes zuläßt, welche auf der Vorausſetzung menſchlicher Wahl- und Willensfreiheit beruht, noch einer Veränderung in dem von Ewigkeit her feſtgeſtellten Willensbeſchluſſe Gottes durch Dazwiſchentreten eines Mittlers irgend einen Raum geſtattet. Demungeachtet finden wir, daß die Urheber und die Vertreter des reformirten Lehrbegriffs ſowohl im Ausdruck als im Gedankeninhalt der ſtrengen Satisfactionstheorie ungleich näher ſtehen, als Luther für ſeine Perſon ihr geſtanden hatte.

241.

Der Grund dieſer Annäherung iſt leicht zu entdecken. Dieſelbe

Unbedingtheit des Begriffs göttlicher Allmacht, die freilich einer pelagianiſirenden Auffaſſung des Begriffs göttlicher Gerechtigkeit nicht günſtig war, mußte andererſeits doch das Leiden und den Tod Chriſti, ſtatt deren, wenn ſie ihr nur als Mittel dienen ſollten, dieſe Allmacht ſo leicht ein anderes Mittel hätte finden können, im Lichte eines Selbſtzweckes zu betrachten nöthigen. Für dieſe Betrachtungsweiſe aber wird ſich ſtets die Theorie des Anſelmus als nächſtliegende Faſſung darbieten.

242.

Am wenigſten konnte in dem Zuſammenhange der reformirten Lehre Luthers Anſchauung von dem Kampfe, welchen Chriſtus mit der feindſeligen Macht des Geſetzes zu beſtehen hatte (103 ff.) eine Stelle finden. Denn das Moſaiſche Geſetz konnte ſammt der Geſtaltung des religiöſen Bewußtſeins, die von ihm ausgegangen iſt, nach den Principien dieſer Lehre nicht wohl anders, denn als unmittelbarer Ausdruck des Willens der Gottheit angeſehen werden, für Chriſtus als menſchliche, hiſtoriſche Perſönlichkeit von eben ſo moraliſch bindender Gewalt, wie für alle andern Menſchen, und von ihm doch immer nur in der Weiſe zu beſeitigen, daß unmittelbar damit ein anderes Geſetz an ſeine Stelle trat. (111)

243.

Das ſtärkere Hervortreten ſowohl einerſeits des Momentes der Geſetzlichkeit, als andrerſeits des hiſtoriſchen Momentes in der reformirten Lehre mußte ferner eine ſtrengere Buchſtäblichkeit im Anſchluß an das geſchriebene Wort der Offenbarungsurkunden zur Folge haben, während Luther, obgleich die göttliche Eingebung dieſer Urkunden und die unbedingte Geltung ihres Inhalts als Richtſchnur für den Glauben grundſätzlich anerkennend, doch, des idealen Gehaltes ſicher, aus dem heraus ſich ihm ſeine Glaubensanſchauung geſtaltete, im Einzelnen eine freiere kritiſche Stellung zu ihnen behauptet hatte.

244.

Es iſt daher nicht als unrichtig anzuſehen, wenn Einige den grundweſentlichen Unterſchied der reformirten Lehre von der Lutheriſchen nicht beſſer als dadurch bezeichnen zu können glauben, daß ſie von der letzteren ſagen, ſie habe ſich unmittelbar aus dem ſachlichen Principe der Reformation (15), aus dem Begriffe der Gerechtigkeit des Glaubens, von der erſteren dagegen, ſie habe ſich viel-

mehr aus ihrem Formprincip, der alleinigen Geltung der Schrift als Richtschnur für den Glauben entwickelt. Doch ist diese Anschließung an das Formprincip ihrerseits, wie wir gesehen haben, nicht unmotivirt durch Charakterzüge, welche richtiger wohl als ihr eigentlicher Grund, als umgekehrt, sie selbst als Grund von jener angesehen werden. (uuu)

245.

Wenn endlich die reformirte Kirchenparthei zu allen Zeiten mehr, als die Lutherische, Neigung und Fähigkeit gezeigt hat, in das öffentliche Leben der Staaten, der Völker und der bürgerlichen Gesellschaft lebhaft und thätig einzugreifen: so steht auch dieser Charakterzug mit der Eigenthümlichkeit ihrer christologischen Lehre in engerem Zusammenhange, als es beim ersten Anblick scheinen mag. Unwillkürlich giebt sich darin der Trieb kund, einen Ersatz zu finden für das lebendige Gefühl der unmittelbar wirklichen Gemeinschaft des himmlischen Reiches, welches dem Lutheraner aus dem Bewußtsein der wirklich erfolgten Einverleibung in den verklärten Körper Christi und der stets zum fühlbaren Genusse dargebotenen Gegenwart dieser Leiblichkeit zu schöpfen vergönnt war.

246.

Daß nämlich die wahre Wesenheit des Heils, welches Christus den Seinigen gebracht hat, in der Gründung einer Lebensgemeinschaft besteht, welcher der Gläubige durch seine geistige Wiedergeburt als lebendiges Glied einverleibt wird: von dieser großen Grundwahrheit des Christenthums überhaupt waren die Häupter der reformirten Parthei ganz eben so innig durchdrungen, wie Luther seinerseits (77 f.). Durch die leichtere Verständlichkeit des Ausdrucks, den sie auf ihrem Standpunkt dieser Wahrheit geben konnten, so wie auch durch die eben gedachte energische Bethätigung derselben in der geschichtlichen Aeußerlichkeit des Menschenlebens ist es ihnen gelungen, sie bei ihrer gesammten Parthei im lebendigern Andenken zu erhalten, und mehr zu einem Gegenstande des allgemeinen kirchlichen Bewußtseins zu machen, als Luthern dies bei der seinigen hat gelingen können. (vvv)

247.

Im Allgemeinen finden wir, daß das kirchliche Leben und die kirchliche Lehre der reformirten Parthei durch alle Zeiträume ihres Bestehens eine in ziemlich gleichmäßiger Haltung behauptete Mitte

einhält zwischen den Gegensätzen, zwischen denen wir das Leben und die Lehre der Lutherischen fortwährend einherschwanken sehen (185 f.) Blieb ihr einerseits die das äußere Band der Kirche mehr oder weniger gefährdende Innerlichkeit einer tieferen Mystik fremd, der pietistischen sowohl, als auch der theosophischen: so hat andrerseits die Autorität äußerer Satzungen und die Geltung eines die ausschließliche Rechtgläubigkeit für sich in Anspruch nehmenden Systems der Schuldogmatik nie in gleichem Grade unter ihr Platz ergreifen können, wie Beides im spätern Lutherthum der Fall gewesen ist.

248.

Obgleich dem persönlichen Urquell des reformatorischen Grundgedankens (13) ferner stehend, sind nach diesem allem dennoch Lehre und kirchliches Gemeinleben der reformirten Confession mehr, als die der Lutherischen, als die Kerngestalt des Werkes zu betrachten, welches aus der That der Reformation unmittelbar hervorgehen sollte: also (4) der evangelischen Kirche in der geschichtlichen Besonderheit, welche allein ihr ein wirkliches Bestehen im Laufe der ersten Jahrhunderte nach jener That verbürgen konnte. Der Charakter der Lutherischen Confession dagegen, unbefriedigend, wie er es für die Gegenwart war und stets geblieben ist, aber voll eines noch nicht zu angemessener Form verarbeiteten Gehaltes, deutet auf eine Zukunft, in welcher für die Gesammtheit der evangelischen Kirche noch eine reichere Lebens- und Erkenntnißfülle verborgen liegt.

249.

Die christologische Grundanschauung des reformirten Bekenntnisses, die Vorstellung der creatürlichen, von Gottes Persönlichkeit bleibend unterschiedenen, wenn gleich mit dem Wesen der Gottheit vereinigten Persönlichkeit des historischen Christus im Zustande der Erhöhung nicht minder, wie im Zustande der Erniedrigung, ward unverkürzt auch von den Partheien festgehalten, welche, in diesem Bekenntniß geschichtlich wurzelnd, sich dagegen im wissenschaftlichen Realprincip (233) nicht mit ihm einverstehen konnten und einen abweichenden Weg dogmatischer Entwickelung einschlugen: von der Socinianischen und der Arminianischen. ***)

250.

Wie der Hauptstamm der reformirten Kirchenparthei selbst, so bildeten auch diese Nebenäste, und andere, die im Laufe der Zeit

von ihm ausgingen, jederzeit feſt in ſich geſchloſſene kirchliche Vereine mit ſcharf ausgeprägtem, im kirchlichen Leben der Parthei ſelbſt unangetaſtet gebliebenem Lehrbegriff. Jede dieſer Abzweigungen hat, gleich dem Hauptſtamme, eine klare geſchichtliche Stellung. Sie gehören ganz nur der Zeit an, in der ſie auftreten und ſich äußerlich behaupten, aber die Keime kirchlicher Zukunft ſind nicht in ihnen zu bemerken.

251.

Der Lutheriſchen Parthei hatte zwar eine Zeit lang die, gerade in Folge jenes ihr unüberwindlich gebliebenen Mißverhältniſſes zu den beſeelenden Grundgedanken und Grundanſchauungen ihres Stifters (185) beſonders kunſtreich ausgebildete und ſorgſam gepflegte Dogmatik der confeſſionellen Schule eine der Haltung jener entgegenſtehenden Partheien wenigſtens ſcheinbar ähnliche Haltung geben können. Aber nach Ablauf dieſer Zeit trat für ſie ein Proceß der Auflöſung ein. Wenn in Folge dieſes Proceſſes das Fortbeſtehen jener Parthei in Geſtalt einer durch ihr dogmatiſches Bekenntniß in feſte Grenzen eingeſchloſſenen Sonderkirche jetzt nur noch als eine Unwahrheit und Gewaltſamkeit erſcheinen kann: ſo giebt dagegen dieſer Proceß ſelbſt für ihren Beruf, der evangeliſchen, der chriſtlichen Kirche überhaupt eine neue Zukunft herbeizuführen (248), das entſchiedenſte Zeugniß ab.

252.

Zwar hatte auch auf dem Boden der andern kirchlichen Partheien, der altkatholiſchen ſowohl, als auch der reformirten, die weltliche, auf Weltkenntniß und Naturwiſſenſchaft einerſeits, auf das wiedererwachte Studium des claſſiſchen Alterthums andrerſeits begründete Bildung, welche die Völker des europäiſchen Culturſyſtems ſeit dem Zeitalter der Reformation ſich allmälig zu eigen machten, einen Bruch des Bewußtſeins, welches die Aufklärung zu ſeinem Inhalte hat, mit der Lehre der Kirche und dem Inhalte des chriſtlichen Glaubens herbeiführen müſſen. Dort indeß war dieſer Bruch in ganz äußerlicher Weiſe erfolgt. Die Mächte dieſes doppelten Bewußtſeins, des kirchlichen und des außerkirchlichen, ſtehen ſich einander bald äußerlich befreundet ohne innere Gemeinſchaft, bald mehr oder minder feindlich gegenüber. Nur auf dem Boden der Lutheriſchen Confeſſion iſt der Kampf zwiſchen beiden zu einem innern Kampfe der Kirche, der kirchlichen Theologie geworden. Er hat, ohne das kirchliche Band zu löſen, die

herrschende Dogmatik gestürzt, und einen wissenschaftlich-religiösen Gährungsproceß erzeugt, dessen Ergebnisse eben noch von der Zukunft zu erwarten sind.

253.

Allerdings scheint dieser Gährungsproceß in manchen seiner Stadien, ohne daß von diesen selbst auf den kirchlich theologischen Charakter Verzicht geleistet worden wäre, weit über die geschichtliche Grundlage des Christenthums hinausführen zu wollen. Um die Möglichkeit dieser befremdlichen Erscheinung erklärt zu sehen, dazu ist der Umstand nicht außer Acht zu lassen, daß schon Luther bei der idealen Auffassung seiner zu völliger Gleichheit und Einheit mit Gott erhobenen Christusgestalt eine Verkürzung der menschlichen Wirklichkeit des historischen Christus, so wenig auch eine solche in seiner Absicht lag, nicht hatte vermeiden können.

254.

Es ist in der That nur als ein Fortwuchern jener mit Luthers Theologie so eng verbundenen Keime einer rein idealen, aber ganz ungeschichtlichen Christologie anzusehen, aus denen schon im früheren Verlauf Lutherischer Kirchenentwickelung manches kühne theosophische System entsprossen war (197), wenn jetzt in der Mitte Lutherischer Theologie in vielfältiger Gestalt der Versuch unternommen ward, aus dem rein geistigen Kerne der Glaubensanschauung heraus, den nicht Wenige geradezu mit der menschlichen Vernunft verwechselten, eine derartige Gotteserkenntniß zu begründen, welche des historischen Christus und aller geschichtlichen Voraussetzungen des Christenthums nöthigenfalls ganz würde entbehren können.

255.

Aus dieser vollendeten Entfremdung wird jedoch im Fortgange der wissenschaftlichen Arbeit, die das hauptsächliche Ferment jenes Gährungsprocesses ausmacht, eine vollständige Wiedergewinnung der geschichtlichen Elemente des Christenthums, ja eine völlig neue Geburt derselben im gläubigen Bewußtsein hervorgehen. Eine solche nämlich sind wir berechtigt, als das eigentliche Endziel jener umfassenden Arbeit kritischer Bibelforschung anzusehen, die, in Folge jenes in der Lutherischen Parthei ausgebrochenen Gährungsprocesses von den Theologen dieser Parthei begonnen, sehr bald sich als diejenige Richtung kirchlicher Thätigkeit geltend gemacht hat, deren Errungenschaften am sichersten eine dereinstige, mehr als blos

vorübergehende oder künſtlich hier und da bewerkſtelligte Vereinigung der evangeliſchen Kirchenpartheien zu erwarten ſteht.

256.

Aber auch die ſpeculativ theologiſche Forſchung, in jener großartigen, von allem dogmatiſchen Zwang völlig freien Weiſe fortgeſetzt und zu ihrem Ziel geführt, in welcher ſie durch den innern Drang organiſcher Entwickelung hauptſächlich innerhalb der Kreiſe des Lutheriſchen Kirchenlebens ihren jüngſten Aufſchwung genommen hat, wird ſich in ihren Ergebniſſen, wie man ſchon jetzt aus dem Gange, den ſie genommen, mit Sicherheit ſchließen kann, mit dem Ergebniſſe der geſchichtlichen Forſchung begegnen. Auch durch ſie wird eine chriſtologiſche Glaubensanſchauung von eben ſo geſchichtlichem, als idealem Gehalt ermöglicht werden, in welcher der Gegenſatz, der bisher die evangeliſchen Bekenntniſſe getrennt gehalten hat, auf principielle Weiſe überwunden ſein wird. (xxx)

III. Das chriſtologiſche Princip der evangeliſchen Union als Aufgabe der evangeliſchen Theologie.

257.

Wie aus der Entwickelung des reformatoriſchen Grundgedankens, der zuerſt in Geiſte Luthers aufgeſtiegen war, die weltgeſchichtliche That der Reformation und ihr Werk, die evangeliſche Kirche, hervorgegangen iſt (13 f.): auf entſprechende Weiſe erwarten wir, daß aus dem gegenwärtigen Auflöſungs- und Gährungsproceſſe der Lutheriſchen Theologie (251 f.) ein wiſſenſchaftlich theologiſches Bewußtſein hervorgehen werde, in welchem die ſtreitenden Principien der verſchiedenen evangeliſchen Bekenntniſſe zu Einer Glaubensanſchauung geeinigt ſind.

258.

Zu dieſer Erwartung berechtigt uns im Allgemeinen zwar der Charakter dieſes Gährungsproceſſes ſelbſt, die Univerſalität der Anſchauungen und Erkenntnißelemente, die in ihn eingegangen ſind und noch immer eingehen, und die Art und Weiſe, wie in ihm der Geiſt eines lebendigen, von chriſtlichem Inhalt erfüllten Glaubens und Wiſſens, ſo oft er auch den Mächten der Verneinung zu unterliegen ſchien, doch immer neu wiederaufgetaucht iſt, und allmälig ſich auch der widerſtrebenden Elemente bemächtigt und ſie

zu seinem Dienste verwendet hat. Wenn aus einem solchen Processe, wie von vorn herein Alles darauf angelegt zu sein schien und immer mehr Alles sich dazu anschickt, zuletzt ein Ergebniß von sicherm Gehalt und eben so religiöser als wissenschaftlicher Beschaffenheit hervorgeht: so kann man sich zum voraus versichert halten, daß dasselbe nicht wieder in gleicher Weise, wie zuvor, ein in Besonderheit und einseitiger Richtung befangenes sein oder bleiben wird.

259.

Die allgemeine, hiermit sich uns eröffnende Aussicht befestigt und erweitert sich aber ferner noch dadurch, daß einem wissenschaftlichen Bewußtsein, welches inmitten der durch jenen Gährungsproceß bereits gewonnenen Anschauungen und Einsichten seinen Standpunkt nimmt, der Gegensatz selbst, um den es sich handelt, sich in gegenständlicher Ferne und von einem ungleich helleren Lichte beleuchtet darstellt, als worin die confessionellen Systeme, welche in ihm befangen waren, ihn erblicken konnten, und daß, so angeschaut, der Gegensatz fast unmittelbar durch sich selbst seine Lösung mit sich führt.

260.

Wir können dem Gegensatze der christologischen Principien des Lutherischen und des reformirten Systems, so wie wir ihn jetzt näher im Einzelnen kennen gelernt haben, im Allgemeinen folgenden Ausdruck geben. Dem Lutherischen System ist der eigentliche Gegenstand seines Glaubens, seiner Anbetung wesentlich der ideale Christus, der ewige Sohn oder Logos als innergöttliche Persönlichkeit mit der ausdrücklichen Bestimmung jedoch, durch die That seiner Menschwerdung das allgemeine Wesen der menschlichen Natur sich einverleibt zu haben und in der historischen Persönlichkeit Jesu von Nazareth zu einer seinem Wesen vollständig entsprechenden Erscheinung oder Offenbarung für das Glaubensbewußtsein der Menschen gelangt zu sein. Das reformirte System hat dagegen zu seinem wesentlichen Gegenstande den realen, historischen Christus; in der Bevorzugung zwar, welche ihm durch die Verbindung der Natur des göttlichen Sohnes mit seiner Person vor allen andern Gliedern des menschlichen Geschlechts zu Theil geworden ist, aber doch eben als creatürliche, auch in ihrer Verklärung und Verherrlichung von Gott unterschiedene Persönlichkeit. (777)

261.

Das Verhältniß eines jeden der beiden Systeme zu dem, was wir hier als seinen Gegenstand bezeichnet haben, ist in so fern ein ausschließliches, als jedes derselben in dem Begriffe dieses seines Gegenstandes den Inhalt, den das gegenüberstehende in den seinigen hineinlegt, ohne Rücksicht auf die Auffassungsweise des anderen, ja ohne ein Bewußtsein ihrer Möglichkeit, vollständig verschlungen oder aufgezehrt hat. Jedes der beiden Systeme erkennt, an die überlieferte Lehre der Kirche sich anschließend, die Aufgabe an, Christus zugleich als wahrhaftigen Gott und als wirklichen leibhaftigen Menschen zu fassen; es erkennt sie an, und sucht in seiner Weise sie zu lösen. Aber jedes bewerkstelligt die Lösung nur auf einseitige Weise; das eine, indem es die wesentlichen Attribute der Menschheit auf ein göttliches, das andere, indem es die wesentlichen Attribute der Gottheit auf ein menschliches Subject überträgt.

262.

Diesem exclusiven Charakter beider Lehren hat sich unsere Darstellung, mehr durch ihre gesammte Haltung, als durch ausdrückliche Worte, mit der Anerkenntniß gegenübergestellt, daß in jeder von beiden ein Moment der allgemein christlichen, oder, was uns als gleichviel gilt (4 f.), der specifisch evangelischen Glaubenswahrheit ergriffen ist, welches von der andern zwar nicht nothwendig aus der unmittelbaren Glaubensanschauung, wohl aber aus dem wissenschaftlichen Bewußtsein verdrängt wird.

263.

In Ansehung des Lutherischen Lehrbegriffs, dessen reine und unverkürzte Darstellung wir nach Obigem nur in Luthers eigenen Schriften, nicht in dem Systeme Lutherischer Schuldogmatik zu suchen haben, erkennen wir als solches Moment die Vorstellung der allgegenwärtigen, verklärten Leiblichkeit des idealen Christus. Darunter nämlich ist, wie wir gesehen haben (153), zu verstehen der Begriff der mit dem Wesen der Gottheit vereinigten und in die Persönlichkeit des ewigen Logos aufgenommenen, eben dadurch aber den Individuen des menschlichen Geschlechts als Princip ihrer geistigen Wiedergeburt und Speisung mit unsterblicher Leiblichkeit allezeit und allerorten gegenwärtigen Menschennatur. (zzz)

264.

Diese Anschauung und die in ihr enthaltene eigenthümliche

Ausgestaltung des altkirchlichen Begriffs der Communicatio idiomatum ist, nicht zwar in der vereinzelten, jeder wahrhaften Begründung entbehrenden Weise, wie sie im dogmatischen Lutherthum, wohl aber in dem gediegenen soteriologischen Zusammenhange, wie sie bei Luther selbst, und neben ihm am einfachsten und klarsten bei Schwenkfeld auftritt, als das Hauptergebniß des großen Fortschritts anzusehen, welchen der schöpferische Genius Luthers im Gebiete der Christologie und der christlichen Theologie überhaupt errungen hat. Sie steht im wesentlichen Einklange mit den klar ausgesprochenen, aber nicht zur Reife gediehenen Tendenzen der urchristlichen und der patristischen Theologie, und sie enthält den entschiedenen Bruch mit dem Charakter dualistischer Aeußerlichkeit, welchen die hierarchische Scholastik der mittelalterlichen Kirchenlehre dem Begriffe der Vereinigung göttlicher und menschlicher Natur in der Persönlichkeit des Menschgewordenen Gottessohnes gegeben hatte.

265.

Desgleichen enthält diese klare Anschauung den einzigen im kirchlichen Lehrbegriff auffindbaren Anknüpfungspunkt für einen Inbegriff wichtiger und inhaltvoller Erkenntnisse, in deren alleinigem Besitze sowohl vor Luther, als auch noch geraume Zeit nach ihm die theosophische Mystik geblieben ist, welche sich seit Luther eben deshalb vorzugsweise an die von ihm ausgegangene Richtung des christlichen Glaubens anzuschließen liebte (197); deren Aneignung aber auch für die wissenschaftliche Glaubenslehre eine nothwendige Bedingung ihrer Fortbildung und Vollendung ist.

266.

Es hat nämlich der Begriff des verklärten und vergotteten Christusleibes in Luthers Sinne erstens den Begriff einer innergöttlichen Natur, das heißt einer Gott inwohnenden, raumzeitlichen Gestaltenwelt und Herrlichkeit, in der Ausprägung, wie er sich in alter und neuer christlicher Zeit eben nur bei den Theosophen findet, zur nothwendigen Voraussetzung; obgleich bei Luther selbst diese Voraussetzung nicht zum klaren Bewußtsein erhoben ist. Er schließt aber auch zweitens als einzig mögliche Form seiner wissenschaftlichen Bewährung und Ausführung die Forderung in sich, daß der Zusammenhang dieser innergöttlichen Natur mit der Schöpfung der Welt und insbesondere des menschlichen Geschlechts in einer Weise erkannt werde, welche uns, unter den Voraussetzungen und

Bedingungen, die uns der christliche Lehrbegriff erkennen lehrt, die Einverleibung der Gattungsnatur dieses Geschlechts in sie als eine von vorn herein in den Weltplan als Möglichkeit aufgenommene, und dann eben durch die Erlösungsthat des historischen Christus verwirklichte Eventualität erscheinen läßt. Auch diese Erkenntniß ist zuerst und bisher noch allein von der theosophischen Mystik, und auch von dieser nur auf Grund der Lutherischen Kirchenlehre gewonnen worden.

267.

Der Begriff dieser innergöttlichen, der Weltschöpfung durch den freien Willen der Gottheit vorangehenden, und, als materiales Princip dieser Schöpfung, sie bedingenden, dann aber sich durch den Kern ihres Gehaltes, wiefern dieser dem Schöpferwillen der Gottheit entspricht, in sich selbst bereichernden Natur bildet ferner für die pantheistische Gedankenrichtung, welche in der neuern, philosophischen und großentheils auch theologischen Speculation ein so bedeutendes Moment und einen ihrer hervortretendsten Charakterzüge ausmacht, den alleinigen Hintergrund von ächtem Wahrheitsgehalt. Auch für diese Richtung, in so fern in ihr eine theologische Wahrheit enthalten ist, welche von der evangelischen Theologie unserer Zeit nicht ungestraft übersehen oder vernachlässigt werden darf, bietet eben nur die Lutherische Glaubensanschauung von dem verklärten Christusleibe den geeigneten Anknüpfungspunkt, welchen man sonst allenthalben im kirchlichen Lehrbegriff vergebens suchen würde. (nnnn)

268.

Eine Theologie, welche dieser Anschauung entbehrt oder sie beharrlich ablehnt, wird also zugleich auf das Organ verzichten müssen, durch das allein es ihr gelingen kann, sich in den Vollbesitz der Erkenntnisse zu setzen, von deren Aneignung vor allen andern der philosophische, aber durch seine Philosophie dem überschwenglichen Gehalte des Christenthums nicht entfremdete Geist unserer Zeit eine wissenschaftliche Wiedergeburt der evangelischen Theologie erwartet. In dieſem, aber auch nur in diesem Sinne darf mit Recht von einer aus diesem Geiste zu erneuernden Theologie gesagt werden, daß sie ihrem innern Wesen nach eine Lutherische sein wird, und nur als Lutherische die Bestimmung, welche in dem Gange weltgeschichtlicher Entwickelung des Christenthums ihr zugetheilt ist, erfüllen kann.

269.

Wie entschiedener Gegenstand der Anerkennung aber auch jenes große Unterscheidungsmoment Lutherischer Christologie seinem positiv theologischen Gehalte nach für uns sein möge: so würden wir es doch nicht vor dem wissenschaftlichen Gewissen unserer Zeit verantworten können, ja nicht einmal vor dem klaren Sinne der urchristlichen Glaubensanschauung, welcher auf die Länge die Unklarheit nicht verträgt, worin er bei Luther in diesem Punkte befangen blieb, wenn wir uns durch den idealen Inhalt dieses Momentes die Voraussetzung menschlicher Wahrheit und Wirklichkeit des historischen Christus in der Weise verkürzen lassen wollten, wie solches bei Luther allerdings geschehen ist.

270.

In diesem Sinne also werden wir ganz die entsprechende Anerkennung, wie dem Lutherischen, auch dem eigenthümlichen christologischen Princip der reformirten Lehre zollen. Die Ueberzeugung, daß Christus nicht nur als wirklicher Mensch, als die ihrer geschichtlichen Existenz nach vollkommen beglaubigte Person Jesus von Nazareth auf dieser Erde gelebt, sondern daß er auch, unbeschadet der historischen Wahrheit der außerordentlichen Ereignisse, welche alsbald nach seinem Tode in seinen Jüngern die Ueberzeugung von seiner Auferstehung und von seiner Aufnahme an die Rechte Gottes geweckt haben, doch auf entsprechende Weise, wie andere menschliche Individuen, in selbstständiger Persönlichkeit gemäß den allgemeinen Gesetzen des creatürlichen Daseins im Jenseits fortlebt, — diese Ueberzeugung ist eben so eng verwachsen mit allen Glaubenswahrheiten des Christenthums, und sie bildet ein eben so nothwendiges und unaufgebbares Moment derselben, wie jene Lutherische.

271.

Auch von dieser Grundvoraussetzung der reformirten Lehre läßt sich, ähnlich wie von jener Grundanschauung des Lutherthums (264) sagen, daß sie mit den von jeher ausgesprochenen und nach den verschiedensten Seiten durchgefochtenen Ansichten der Kirchenlehre in voller Uebereinstimmung steht. Denn wo hätte es je die Kirche an der entschiedenen Behauptung der wahren und wirklichen Menschheit Christi, und an der eben so laut ausgesprochenen Verwerfung jeder an das Doketische anstreifenden Meinungsnuance fehlen lassen? Und wenn man auch bei genauerer Prüfung finden

mag, daß ſie ſelbſt in gar mancher Beziehung unbewußt in ſolchen Meinungen befangen war: ſo hat ſie ſich dies doch nie eingeſtanden und würde ſicherlich ihren Irrthum, wenn ſie ihn hätte einſehen können, verbeſſert haben.

272.

Eine Hinneigung zu doketiſchen Irrungen wird man namentlich am mittelalterlichen Katholicismus in ſo fern zu rügen finden, als derſelbe die Perſon des hiſtoriſchen Chriſtus eben ſo, wie die bibliſche Geſchichte überhaupt, der geſchichtlichen Betrachtung und Kritik völlig entrückt und in ein Gewebe von Legenden und Dogmen eingehüllt hatte, welches den Zuſammenhang zwiſchen ihr und der natürlichen Welt und Weltordnung kaum mehr gewahr werden ließ. Durch ihr Beſtreben, dieſen Schleier zu zerreißen oder durch ihn hindurchzudringen, ſtellte ſich die Schweizeriſche Reformation gegen den abſtruſen Dualismus der mittelalterlichen Kirche in einen ganz entſprechenden Gegenſatz, wie die Lutheriſche durch ihre tiefſinnigere Auffaſſung des Dogma von der Vereinigung der beiden Naturen.

273.

Durch die Richtung der reformirten Lehre auf das *Hiſtoriſche* ward nicht nur äußerlich die Befreundung mit den Studien weltlicher, humaniſtiſcher Bildung und Wiſſenſchaft begünſtigt, welche vorzugsweiſe innerhalb dieſer kirchlichen Kreiſe Aufnahme fanden und zur Blüthe und Reife gediehen. Wir finden vielmehr, daß dieſe Richtung unentbehrlich iſt, um auch innerlich im Geiſte jene Einigung und Verſöhnung des Gottesbewußtſeins mit dem Weltbewußtſein herbeizuführen, ohne welche bei geſteigerter Durchbildung des letzteren das Chriſtenthum ſtets nur ein unſicheres und precäres Daſein in den Gemüthern der Menſchen würde behaupten können.

274.

In dieſem Sinne iſt von der reformirten Chriſtologie zu ſagen, daß ſie auf entſprechende Weiſe den Anknüpfungspunkt enthält zur Ergänzung des kirchlichen Syſtems durch Weltkenntniß und hiſtoriſche Wiſſenſchaft, wie die Lutheriſche zu ſeiner Erzänzung durch theoſophiſche Speculation und Myſtik (265 f.). Würde dem Chriſtenthum der hiſtoriſche Chriſtus je in der Weiſe verdunkelt werden, wie dazu, ſo lange eine entſchiedene Gegenwirkung fehlt, ſowohl im römiſchen Katholicismus, als auch im rechtgläubigen Lutherthum die Gefahr vorhanden iſt: ſo wäre ihm damit die

Waffe entzogen, wodurch allein es sich auf die Länge gegen die eindringenden Mächte des außerreligiösen Weltbewußtseins siegreich zu behaupten vermag. Innerhalb seiner selbst aber wäre einem mythologischen Paganismus Thor und Thüre geöffnet, gegen welchen von vorn herein die reformirte Lehre in ihrer Christologie eine eben so kräftige Schutzwehr entgegengestellt hat, wie die Lutherische in der ihrigen gegen den Judaismus, der die göttliche Natur und die menschliche so schroff aus einander hält. (bbbb)

275.

So wenig indeß das Lutherthum in seiner kirchlichen Dogmatik schon unmittelbar von den Schätzen jener tieferen Erkenntniß Besitz ergriffen hat, welche auf dem von ihm bereiteten Boden erst allmälig durch theosophische Mystik und Speculation gewonnen werden sollten: eben so wenig hat auch die reformirte Lehre für sich selbst schon die Früchte der Welterkenntniß und historischen Wissenschaft gepflückt, für welche durch sie eben auch nur im Allgemeinen der Boden bereitet war. Obgleich äußerlich befreundet mit dem Weltbewußtsein in höherm Grade, als irgend eine andere unter den bisherigen Gestaltungen der christlichen Kirchenlehre, ist dennoch eben auch sie demselben äußerlich geblieben und hat sich nicht wirklich damit zu verschmelzen und zu durchdringen vermocht.

276.

Soll in der Lutherischen Richtung die speculativ theologische Erkenntniß des idealen, und soll in der reformirten die historisch theologische Erkenntniß des historischen Christus sich vollenden: so müssen beide Systeme zuvor durch jenen Auflösungs- und Umschmelzungsproceß hindurchgegangen sein, der zuerst in den geschichtlichen Kreisen des Lutherischen Kirchenlebens begonnen und die des reformirten nur allmälig ergriffen hat. (251 f.)

277.

In eben diesem Processe aber, der die einer jeden der beiden Richtungen eigenthümlichen Glaubensanschauungen erst zur wissenschaftlichen Vollendung hindurchbilden kann, geben die Systeme zugleich ihre Sprödigkeit gegen einander auf. Sie gelangen zum Bewußtsein, daß eine jede der beiderseitigen Grundanschauungen zu ihrer Ergänzung der andern bedarf, und nur, wenn sie der andern den ihr zugehörigen Theil des gemeinsamen Glaubensinhaltes über-

läßt, den ſie bisher aus ſich allein hervortreiben wollte, aus ſich ſelbſt die Fülle desjenigen Inhalts ungehemmt zu entwickeln vermag, welcher durch ſeine Natur ihr zugehört. Nur auf dieſem Wege wird die Aufgabe gelöſt, welche der evangeliſchen Theologie geſtellt iſt, aus beiden Syſtemen Ein Syſtem zu bilden.

278.

Dieſe Aufgabe läßt ſich, in Bezug auf das chriſtologiſche Princip beider Syſteme, an welchem alle ihre übrigen Eigenthümlichkeiten hängen, nach Obigem folgendergeſtalt bezeichnen. Die Einheit des idealen und des hiſtoriſchen Chriſtus, zufolge der Grundanſchauung des chriſtlichen Glaubens von der in der Perſon Jeſu von Nazareth erfolgten Menſchwerdung des göttlichen Sohnes als eine unmittelbare vorausgeſetzt, ward bisher in aller kirchlichen Theologie dieſer Vorausſetzung gemäß behandelt, und es fehlte die wiſſenſchaftliche Vermittelung, die, von dem Unterſchiede der beiden Seiten ausgehend, ihre Einheit erſt durch dialektiſche Entwickelung des ſolchergeſtalt Unterſchiedenen zu gewinnen ſucht.

279.

Das Bedürfniß ſolcher Vermittelung iſt der evangeliſchen Theologie durch die Spannung zum Bewußtſein gebracht, welche zwiſchen ihren beiden Hauptconfeſſionen eben dadurch eingetreten iſt, daß ſie beide bei der ihnen unter ſich und mit der frühern Kirchenlehre gemeinſamen Vorausſetzung unmittelbarer Einheit der beiden entgegengeſetzten Seiten des Begriffs von Chriſtus, doch, mit klarer Entſchiedenheit, wie keine frühere Geſtalt der chriſtlichen Theologie, die entgegengeſetzten Standpunkte einnehmen, welche durch den Gegenſatz jener Seiten bedingt und ermöglicht ſind.

280.

Der Vermittelung ſelbſt, die ſich hiernach als die durch den Gang ihrer geſchichtlichen Entwickelung der evangeliſchen Theologie geſtellte Aufgabe erweiſt, iſt eben damit ein zwiefacher Standpunkt angewieſen. Sie hat ſich auf den einen ſowohl, als auch auf den andern dieſer Standpunkte zu ſtellen, und auf jedem durch ein von dem andern völlig unabhängiges Verfahren dem Ziele nachzuſtreben, von dem wir erwarten dürfen, daß es, wenn es auf beiden Seiten erreicht ſein wird, eine organiſche Vereinigung der auf beiden Seiten gewonnenen Ergebniſſe dann von ſelbſt zur Folge haben wird. (cccc)

281.

Der Vermittlungsproceß auf der idealen Seite wird beginnen müssen von einer erneuten Prüfung und Durcharbeitung des kirchlichen Begriffs der göttlichen Dreieinigkeit. Sie wird diesen, an sich selbst durchaus speculativen, aus der tiefsten, von reichster religiöser Erfahrung durchdrungenen Speculation der christlichen Urzeit stammenden Begriff von den Beimischungen befreien müssen, welche, stammend aus der bereits gerügten Voraussetzung einer unmittelbaren Einheit des einen seiner drei Glieder mit der Person des historischen Christus, ihm gegen jene seine ursprüngliche Natur einen Charakter von Unklarheit, ja von einer fast an das Monströse streifenden Unnatur gegeben haben.

282.

Diese Beschaffenheit des kirchlichen Trinitätsbegriffs ist hauptsächlich verschuldet durch das Mißverständniß, welches sich, wesentlich in Folge jener Voraussetzung, an das Wort Person geknüpft hat, das von Alters her, und ursprünglich in ganz unanstößiger Bedeutung, zur Bezeichnung der drei Glieder des Dreieinigkeitsbegriffs gebraucht worden ist. Wird nämlich diesem Worte in diesem Zusammenhange ein im Wesentlichen gleichbedeutender Sinn mit demjenigen beigelegt, worin wir uns seiner im gemeinen Leben und in der außertheologischen Wissenschaft zu bedienen gewohnt sind, wie dazu eben die Verwechslung der zweiten trinitarischen Persönlichkeit mit der Person des historischen Christus zu verleiten pflegt: so ist dann das unvermeidliche Ergebniß entweder offenbare Dreigötterei, oder, wenn dem durch den kirchlichen Ausdruck: „drei Personen in einer ungetheilten Wesenheit", begegnet werden soll, der Gebrauch einer Formel, die sich zwar mit Worten aussprechen, aber bei der sich etwas Vernünftiges nicht denken läßt.

283.

Die evangelische Theologie wird es für ihre Pflicht erachten müssen, entweder auf den Ausdruck „Person" und auf jeden, der ein ähnliches Mißverständniß mit sich führen könnte, zu verzichten, oder, wenn sie, aus Achtung vor der Stelle, die er geschichtlich in der Kirchenlehre einnimmt, ihn beibehalten will, dann vor Allem dem Sinne nachzuforschen, den geschichtlich die Kirche in den trinitarischen Gebrauch dieses Wortes hat hineinlegen wollen. Es knüpft sich aber dieser Sinn zunächst an den Begriff,

welchen bereits die jüdiſche alexandriniſche Schule ſich von der Weſenheit des göttlichen Logos gebildet hatte, und deſſen weſentliche Merkmale, in der Hauptſache unverändert, von der älteſten chriſtlichen Lehre auf den Begriff des Logos übertragen worden ſind, der nach eben dieſer Lehre in der Perſon des hiſtoriſchen Chriſtus Menſch geworden iſt.

284.

Der Begriff des göttlichen Logos, durch altteſtamentliche Anſchauungen, wie die der „Weisheit", der „Herrlichkeit des Jehova", auch des „Engels vom Angeſicht" vorbereitet, durch die Hülfe helleniſcher, namentlich Platoniſcher Philoſophie weiter ausgebildet und entwickelt, bezeichnet in jener älteſten Theologie nichts anderes, als den zu ſtrenger, idealer Einheit zuſammengefaßten Inbegriff derjenigen Eigenſchaften der Gottheit, in deren Natur es liegt, daß ſie unter einander zu dem lebendigen Bilde eines Charakters zuſammenfließen, einer geiſtigen oder ſittlichen Perſönlichkeit im prägnanten Wortſinn, mit beſtimmt ausgeprägter, gleichſam phyſiognomiſcher Eigenthümlichkeit, und daß ſie, obgleich ihrem urſprünglichen Daſein nach an dem ewigen Weſen oder Selbſt der Gottheit haftend, doch in gewiſſer Weiſe zugleich, wie jede derartige Bildlichkeit, als ablösbar von dieſem Selbſt und zum Behuf der Weltſchöpfung und Weltvollendung wirklich davon abgelöſt gedacht werden können.

285.

Auf die Vorſtellung dieſes Logos konnte der Ausdruck Perſon, πρόσωπον, ganz in demſelben Sinne übertragen werden, in welchem die heilige Schrift ſo vielfach von dem Antlitz Gottes ſpricht, da ja in der That dieſer Logos nichts anderes, als das der Welt, dem creatürlichen Univerſum, zugekehrte Antlitz Gottes iſt. Es konnte ferner von dem Logos in dem entſprechenden Sinne geſagt werden, daß er in der „Perſon", das heißt in dem Antlitz Jeſu Chriſti leuchtet, wie der Apoſtel Paulus dies von der Herrlichkeit Gottes geſagt hat.

286.

Wenn in der dogmatiſchen Sprache der griechiſchen Kirche, ungeachtet des Vorgangs von Sabellius, oder vielleicht auch gerade um dieſen Vorgangs willen, der trinitariſche Gebrauch des Wortes πρόσωπον nicht hat Wurzel faſſen wollen: ſo iſt anzunehmen, daß an der Ablehnung dieſes Wortgebrauchs das Gefühl ſeinen Antheil hat, daß jenes Wort in ſeiner bibliſchen Bedeutung nur auf

das zweite Glied der göttlichen Dreieinigkeit, aber nicht auch auf die andern paßt; eben so, wie ja auch nur von diesem zweiten Glied gesagt werden sollte, daß es sich auf die Person des historischen Christus niedergelassen hat, und so in menschlicher Gestalt den Menschen erschienen ist.

287.

Daß aber dieses zweite Glied, und daß auf entsprechende Weise auch das dritte, über dessen eigenthümliche Bedeutung im Unterschied von dem zweiten die griechische Kirchenlehre nie zu einem deutlichen Bewußtsein gelangt ist, eine von der Idealität des ersten nicht getrennte, aber doch unterschiedene, beziehungsweise selbstständige Realität behauptet, eine Realität ungefähr in demselben Sinne, wie wir sie auch in Bezug auf die Dinge dieser Welt der von ihrem Wesen zwar nicht getrennten, aber doch unterschiedenen Erscheinung zuschreiben: dies wollte eben diese Kirchenlehre durch das Wort Hypostasis sagen, ein Wort, dessen Gebrauch eben so weit davon entfernt blieb, wie der Gebrauch des Wortes *πρόσωπον*, ein getrenntes oder getheiltes Selbstbewußtsein, eine Mehrheit von Ichheiten oder Subjecten des Bewußtseins in Gott aussagen zu sollen.

288.

Im Wesentlichen gilt das Entsprechende nun auch von dem Worte persona, welches die lateinische Kirchenlehre zum trinitarischen Gebrauch, nicht dem griechischen *πρόσωπον*, sondern dem Worte *ὑπόστασις* gleichgeltend, ausersehen hat. So unbequem dieser Gebrauch, um der Zweideutigkeit des Wortes willen, geworden ist: so deutlich läßt sich doch der Sinn nachweisen, der ihr dabei, keineswegs nur dunkel und verworren, vorgeschwebt hat. Es ist aber dieser Sinn der ächt speculative, auf den die wissenschaftliche, mit dem lebendigen Mark des Christenthums aufgenährte und zugleich philosophisch durchgebildete Gotteslehre immer von Neuem zurückkommen muß.

289.

Auf das erste Glied der göttlichen Dreieinigkeit, auf den Vater, nicht in dem Sinne, wie dieses Wort in den Reden des Heilands und anderwärts im Neuen Testamente für den ganzen Gott gebraucht wird im Gegensatze des „Menschensohnes" und im Gegensatze der Kinder, welche der Menschensohn dem himmlischen Vater aus der Menschheit wirbt, sondern so, wie damit das

reine, von ſeinen Zeugungen wie von ſeinen Schöpfungen begrifflich unterſchiedene Weſen Gottes bezeichnet werden ſoll, — auf dieſes erſte Glied wird das Wort Perſon angewandt in dem Bewußtſein, daß dieſes Weſen — das Abſolute der reinen Vernunft, wie wir es auf dem Standpunkte der neuern Speculation bezeichnen dürfen, — nichts anderes iſt, als das unendliche, einfache Anſich der Perſönlichkeit, das heißt der ſelbſtbewußten Ichheit und Geiſtigkeit; die ewig ruhende, ewig ſich gleichbleibende, aber in der Unendlichkeit der ihr von Ewigkeit her inwohnenden Formenwelt die überſchwengliche Fülle möglichen Inhalts in ſich tragende Potenz des perſönlichen Geiſtesdaſeins.

290.

Auf das dritte Glied der Dreieinigkeit iſt eben dieſes Wort in dem nicht minder klaren und klar ausgeſprochenen Bewußtſein übertragen worden, daß dieſes Glied der göttliche Wille iſt, der ſelbſtbewußte, auf ſelbſtbewußter Vorausſetzung einer doppelten Unendlichkeit, ſowohl der Formen, welche ein mögliches Daſein umſchließen, als auch des Inhalts, der in einem von Ewigkeit zu Ewigkeit währenden Proceſſe geiſtiger Selbſtzeugung dieſe Formen mit göttlicher Wirklichkeit erfüllt, beruhende, von dieſer doppelten Vorausſetzung im eigentlichen Wortſinn „ausgehende" Wille oder Willensgeiſt der göttlichen Liebe. Der Wille iſt auch im creatürlichen Geiſte das ſpecifiſche Moment der wirklichen, ebenſo wie die Vernunft das ſpecifiſche Moment der möglichen Perſönlichkeit. Dieſe Bedeutung beider Begriffe hat die Kirchenlehre im Auge gehabt, wenn ſie die derſelben entſprechenden Momente des perſönlichen Daſeins der Gottheit mit dem Namen von Perſonen zu bezeichnen für gut fand.

291.

Zwiſchen dieſen beiden Gliedern ſteht nun auch in der ausgebildeten Trinitätslehre das zweite Glied, das Wort oder der Sohn, das ewige Erzeugniß des göttlichen Selbſtgebärungsproceſſes, das Glied, auf deſſen Daſein zwar nicht der Begriff oder das Anſich (289), wohl aber die Wirklichkeit des perſönlichen Daſeins der Gottheit beruht, in der Mitte. Es ſteht zwiſchen ihnen mit ganz entſprechender Bedeutung mitten inne, wie jene war, in der bereits die ältere Theologie den Begriff des göttlichen Logos gefaßt hatte (283). Auch in dieſer ausgebildeten Lehre wird der Sohn fort-

während als εἰκών, als Species oder Imago des „unsichtbaren" Vaters bezeichnet, das heißt nicht eigentlich als sein Ab- oder Ebenbild, — denn wie könnte es von dem Unsichtbaren ein Ebenbild geben? — sondern vielmehr als das Moment geistiger Bildlichkeit, geistiger Gestaltung überhaupt, welches im Verhältnisse zur Welt deren ewiges Urbild oder Vorbild ist, kurz, im ächt biblischen Sinne, als das „Antlitz" der Gottheit, welches, ihrer Herrlichkeit und ihrer Weisheit voll, auf den Namen der göttlichen Persönlichkeit, πρόσωπον, zufolge eben dieses biblischen Sprachgebrauchs noch vor jenen andern Momenten ihres Begriffs ein bevorzugtes Anrecht hat. (285.) (dddd)

292.

An den Begriff der göttlichen Persönlichkeit des Logos in diesem urchristlichen Sinne muß, mit Beseitigung der falschen und unklaren Vorstellungen, zu denen die trinitarischen Formeln der Kirchenlehre verleitet haben, die speculative Christologie wieder anknüpfen, wenn sie das Ziel erreichen will, welches wir als das durch die Gesammtaufgabe evangelischer Theologie ihr gestellte bezeichneten (268). In den Zusammenhang der Anschauungen, die unter ihm enthalten sind, wird dann sowohl der Inhalt der theosophischen Mystik, als auch der Inhalt des speculativen Idealismus nach seinen theologischen Bestandtheilen den Zugang finden, der ihm durch den Dogmatismus der Kirchenlehre, so lange sie in den Schranken der bisherigen confessionellen Systeme eingeschlossen blieb, versperrt worden ist.

293.

Der göttliche Logos, im Sinne der alexandrinischen Theologie, der von den Lehrern der christlichen Kirche nie verläugnet worden ist, schließt jene Welt der Herrlichkeit und der Weisheit in sich, welche man mit der platonischen Ideenwelt vergleichen kann; vorausgesetzt, daß unter dieser nicht blos ein Inbegriff „ewiger und nothwendiger Wahrheiten," solcher, die nur Formen des Seins, aber nicht selbst ein Seiendes, und noch weniger ein lebendig Werdendes oder sich selbst Gebärendes sind, verstanden werde. Eben diese Welt aber ist es, welche von den theosophischen Mystikern, in so fern dieselben aus den ächten Quellen christlicher Anschauung einen ächt religiösen Gehalt entwickelt haben, unter der Vorstellung einer innergöttlichen Natur verstanden wird. (265 f.)

294.

Natura nämlich, von nasci abgeleitet, bezeichnet in dieſem Zuſammenhange nicht, wie dieſes Wort wohl ſonſt dafür gebraucht wird, die logiſche Allgemeinheit der göttlichen Weſensbeſtimmungen. Es iſt dieſes Wort vielmehr gewählt, um die ewige Geburt in Gott zu bezeichnen, den Proceß einer unendlichen Gedankenzeugung, aus welchem, weil in Gott der Gedanke zugleich That, das Gedachte unmittelbar als ſolches ein Seiendes iſt, von Ewigkeit her ein Univerſum wirklicher, lebendiger Geſtalten hervorgeht, die ſtets bewegten, in unabläſſig ſchwankender Erſcheinung ſchwebenden Ur- und Vorbilder der Dinge, welche dann durch den göttlichen Willen in der creatürlichen Welt noch eine intenſivere Realität und vollere Selbſtſtändigkeit erlangen.

295.

Es bildet aber dieſes geiſtige, in ſeiner Identität wahrhaft reale, und in ſeiner Realität durchaus ideale Univerſum der innergöttlichen Natur, obwohl in unendlicher Mannichfaltigkeit der Geſtaltenbildung ſich ausbreitend, doch zugleich, eingefügt wie es iſt in den ſelbſtbewußten, mit ſeinem Selbſtbewußtſein die Unendlichkeit umfaſſenden Geiſt Gottes, eine ſtreng in ſich geſchloſſene, organiſche Einheit. Dies hat die ältere Theoſophie zu keiner Zeit verkannt, obgleich ſie ſtets mehr jener Mannichfaltigkeit zugewandt und mit ihrer Betrachtung beſchäftigt war. Wenn es jedoch galt, dieſe Einheit in einen feſten, klar abgegrenzten Begriff zu faſſen: ſo hat auch ſie ſtatt deſſen, ähnlich wie die kirchliche Lehre zur Bezeichnng des Gehaltes ihres Logosbegriffs überhaupt ſogleich auf den hiſtoriſchen Chriſtus hingewieſen, oder vielmehr auf das phantaſtiſche Erinnerungsbild, welches ſich ihr, aus Mangel an einer ausreichenden ſpeculativen und geſchichtlichen Vermittelung, an die Stelle des hiſtoriſchen Chriſtus untergeſchoben hatte.

296.

Der Begriff dieſer Einheit, den wir hier ſuchen, den in wiſſenſchaftlicher Weiſe, in Geſtalt der Allgemeinheit, durch welche ſich die beſondere hiſtoriſche Geſtalt, in der er uns erſcheint, erſt für das wiſſenſchaftliche Denken vermitteln ſoll, ſich zur Klarheit zu bringen die theoſophiſche Myſtik unvermögend war, während die ältere Kirchenlehre und auch noch die Lehre Luthers (144) ihn zwar beſaß, aber ohne ſich ſeines Beſitzes recht ſicher zu wiſſen, und ohne den in ihm liegenden Inhaltsreichthum ſo vollſtändig,

wie es erst der Mystik gelungen ist, gewahr zu werden, — dieser Begriff ist kein anderer, als der Begriff des persönlichen Charakters. Er ist es in dem Sinne, von dem wir schon bemerkt haben, daß nur in ihm die wahre, ursprüngliche Bedeutung des Logosbegriffs zu suchen ist. (284.)

297.

Die Unsicherheit des Besitzes, aus der in Bezug auf den Begriff des inwohnenden Charakters der Gottheit alle bisherige kirchliche Theologie nicht herausgekommen ist, beruht auf der Mangelhaftigkeit der Speculation, aus der sie ihren Begriff des Absoluten oder des reinen Wesens der Gottheit entnommen hat. Wie dieser Begriff in seiner leeren, aller Bestimmung, insbesondere der raumzeitlichen, feindlichen Unendlichkeit einen charakterlosen Gott zu fordern schien: so setzte sie dadurch sich mit sich selbst oder mit ihrem eigenen bessern, aus dem ächten Quell göttlicher Offenbarung geschöpften Einsicht in einen Widerspruch, aus welchem nur eine weiter gereifte Speculation sie befreien kann.

298.

Solche Befreiung ist nun eben das Werk, welches wir von der philosophisch-theologischen Speculation unserer Zeit (267) erwarten dürfen. Auf Grund ihrer idealistischen Grundanschauung, nach welcher es in letzter Instanz kein anderes Sein, als selbstbewußte, denkende und wollende Ichheit giebt, wird uns dieselbe einen Begriff von dem reinen Wesen, von dem absoluten Ich der Gottheit gewinnen helfen, worin der Widerspruch getilgt ist zwischen der in der Gottheit vorausgesetzten Unendlichkeit, und der nothwendigen Selbstbegränzung, ohne die keine Ichheit, kein Selbstbewußtsein zu denken ist, und worin zugleich Platz wird für eine Reihe eigenschaftlicher Begriffe ethischen und ästhetischen Inhalts, aus deren Mischung der Begriff eines freien, göttlichen Charakterbildes, des höchsten, ja des einzigen Gegenstandes aller wahrhaften Religionsanschauung, auch mit wissenschaftlicher Folgerichtigkeit hervorgeht.

299.

In diesem Charakterbilde also, in der Persönlichkeit des göttlichen Sohnes oder Logos, — denn eine andere Persönlichkeit hat der Sohn eben nicht, und nur in dieser Weise, als Summe und organische Einheit der Charaktereigenschaften, steht er als Person der

Perſon, das heißt dem reinen, für ſich eigenſchaftsloſen Ich des Vaters gegenüber, — iſt, ſchon vor Schöpfung der Welt, eine Welt umſchloſſen. Eine Welt, das heißt der Inbegriff jener ideal-realen Weſenheiten, die in dem unendlichen Proceſſe göttlicher Selbſtgebärung aus dem Schooße des ewigen Vaters aufſteigen und eben ſo unabläſſig in ihn zurückverſenkt werden. In eben dieſem Charakterbilde wird auch das inwohnende Princip der Selbſtgebärung beſtimmter Sphären der creatürlichen Welt enthalten ſein, vorausgeſetzt nämlich, daß ſolches Princip ſich in der freien Weiſe, welche ſein Begriff mit ſich bringt, dem göttlichen Charakterbilde geeinigt und einverleibt hat. (eeee)

300.

So ſind denn hiermit, und erſt hiermit vollſtändig, die unentbehrlichen ſpeculativen Vorausſetzungen dargelegt für die große, ihrem weſentlichen Inhalt nach durchaus ideale Glaubensanſchauung Luthers vor dem Erlöſungsproceſſe des menſchlichen Geſchlechts. Durch die Sünde ſeines Ahnherrn des Antheils an dem göttlichen Charakterbilde verluſtig gegangen, der ihm von vorn herein durch den ſchöpferiſchen Liebewillen der Gottheit beſchieden war, ſollte dieſes Geſchlecht nach dem Rathſchluſſe deſſelben Liebewillens von Neuem damit ausgeſtattet, und eben dadurch des ewigen Heiles, das heißt, der Gemeinſchaft des Göttlichen, welche eben nur in dem Umkreiſe des göttlichen Charakters ſtattfindet, theilhaftig werden. Um dieſes Ziel zu erreichen, mußte das Charakterbild der Gottheit ſich einſenken in die Gattungsſubſtanz der Menſchheit, es mußte die feindſeligen Mächte, die ſich dieſer Subſtanz bemächtigt hatten, überwinden, und ſie eben dadurch, daß es ſich in ihre Gewalt, in die Gewalt des Todes und der Sünde gab, ertödten.

301.

Wie in dem Momente dieſer Einſenkung ſelbſt, dieſes Todes, welchen das göttliche Charakterbild ſtirbt, indem es ſich der ſterblichen Subſtanz der Gattung vermählt, das Charakterbild gleichzeitig nichtsdeſtoweniger in der vollen unverkürzten Herrlichkeit ſtrahlt, die es von Ewigkeit zu Ewigkeit bei dem Vater hat: dies kann nach dieſer Auffaſſung eben ſo wenig als dunkel oder widerſprechend erſcheinen, als, wie der menſchliche Auferſtehungsleib, mit welchem ſich dieſes Bild in ſeiner Rückkehr aus dieſer Einſenkung überkleidet, ein allgegenwärtiger und alldurchdringender iſt, gleich der Gottheit

selbst, und gleich jenem ihrem Charakterbilde, dem er sich von jetzt an für alle Ewigkeit einverleibt hat.

302.

Es ist nämlich dieser Auferstehungsleib, der verklärte und verherrlichte Leib des idealen Christus, nach dieser Auffassung nichts anderes, als, wie wir ihn auch schon oben in der geschichtlichen Darstellung der Lehre Luthers bezeichnet haben (153), der von der Substanz der Sünde und des geistigen Todes geläuterte, mit dem Charakterbilde der Gottheit aufs Neue geeinigte Gattungsbegriff der Menschheit. Er ist es, wiefern in ihn, nach den Lehren des ächten Traducianismus (75), jene Kraft der Selbsterzeugung und Selbstgebärung hineingelegt ist, ohne die ein creatürliches Leben in relativer Selbstständigkeit, gegenüber seinem Schöpfer auf keine Weise denkbar wäre.

303.

Daß ohne irgend welche Theilhaftigkeit an diesem Leibe Heil für die einzelnen Menschen undenkbar ist, folgt unmittelbar aus allem Obigen. Man wird daher in diesem Zusammenhange auch die Beharrlichkeit gerechtfertigt finden, womit Luther auf dem Begriff dieser Theilhaftigkeit bestand, obwohl die Art und Weise, wie er diesen Begriff an die Handlungen der christlichen Sacramente zu knüpfen suchte, noch wesentlich durch die Unklarheit getrübt ist, in der er, durch Schuld des kirchlichen Standpunktes seiner Zeit, der auf der Voraussetzung einer unmittelbaren Einheit dieses Elementes mit dem idealen beruht (278), über das gesammte historische Element des Christenthums befangen blieb. (mm)

304.

Und so muß denn der Vermittlungsproceß der idealen Christologie, dessen wesentliche Momente wir im Vorstehenden (281—303) bezeichnet haben, sich, wenn er vollständig zu seinem Ziele gelangen soll, ergänzen durch einen entsprechenden, auf der realen Seite der Christologie erfolgenden Proceß. Das Gelingen dieses zweiten Processes ist wesentlich bedingt durch die Ergebnisse des ersten, aus dem Grunde, weil nur aus diesen Ergebnissen die richtige Stellung des Problems hervorgehen kann. In diesem Umstand vornehmlich haben wir den Grund der Erscheinung zu suchen, daß auch die historische Vermittlungsarbeit, obgleich zu ihr schon im reformirten Kirchenleben, besonders der Arminianischen Parthei, einige Anfänge gemacht worden sind, doch erst in dem großen

Gährungsproceſſe des Lutherthums zu höherer Bedeutung und gründlicherer Durchführung hat gelangen können (251 f.).

305.

Das Problem nämlich, welches der hiſtoriſchen Chriſtologie durch die ideale geſtellt werden muß, wenn es zu einer wiſſenſchaftlichen Entwickelung der erſteren kommen ſoll, iſt: die Erkenntniß der Art und Weiſe, wie, gemäß der Grundanſchauung des chriſtlichen Glaubens, das lebendige Charakterbild der Gottheit ſich in der Perſon des hiſtoriſchen Chriſtus verwirklicht hat, und, damit in nothwendiger Verbindung, die Erkenntniß der geſchichtlichen Bedingungen, an welche dieſe Verwirklichung geknüpft iſt.

306.

Es iſt klar, daß nur dieſer Begriff des göttlichen Charakterbildes, in der Beſtimmtheit, wie wir ihn hier bezeichnet haben, als das Weſen der ewigen Perſönlichkeit des göttlichen Sohnes erkannt, eine durchgeführte Unterſcheidung des hiſtoriſchen Chriſtus von dem idealen, und, unbeſchadet ſeiner wahren Einheit mit dem letzteren, eine ächt hiſtoriſche Erkenntniß des erſteren möglich macht. Denn eine ſolche Erkenntniß iſt im wiſſenſchaftlichen Sinne nur möglich von einem Gegenſtande, der ganz innerhalb der Gränzen des hiſtoriſchen, das heißt, des den Geſetzen der menſchlichen Natur entſprechenden Geſchehens ſteht, indem dieſe Gränzen des hiſtoriſchen Geſchehens zugleich die Gränzen des hiſtoriſchen Erkennens ſind. Nun aber läßt ſich von dem Begriffe des göttlichen Charakterbildes gar wohl annehmen, was ſich von dem Begriffe einer göttlichen Perſönlichkeit in jenem unklaren, ſich ſelbſt widerſprechenden Sinne der confeſſionellen Dogmatik (282) mit nichten würde annehmen laſſen. Es läßt ſich, ſagen wir, von ihm annehmen, daß ſeiner übermenſchlichen Wirklichkeit im Weſen des dreieinigen Gottes unbeſchadet, welche gar nicht dadurch berührt wird, die innermenſchliche Verwirklichung dieſes Bildes ganz innerhalb jener Gränzen hat erfolgen können, ohne irgend eine der Möglichkeit eines hiſtoriſchen Urtheils ſich entziehende Durchbrechung oder Ueberſchreitung derſelben.

307.

Hieraus folgt, daß die evangeliſche Theologie im Punkte der hiſtoriſchen Chriſtologie ſich nicht allein berechtigt, ſondern auch verpflichtet achten wird, von den Werkzeugen und Mitteln kritiſch-

historischer Forschung, welche durch die Auflösung des Lutherthums in ihre Hände gekommen sind, einen völlig freien, durch keine der Voraussetzungen, welche sämmtlich an der einen Voraussetzung der unmittelbaren Identität (277) des historischen mit dem idealen Christus hängen, irgendwie gebundenen Gebrauch zu machen. Denn sie weiß ja zum Voraus, nicht nur, daß jedes lebendige Charakterbild, dessen Züge einer ächten, urkundlichen Ueberlieferung eingepflanzt sind, auch der strengsten wissenschaftlichen Kritik Stand halten wird, sondern auch, daß nur aus einer solchen Kritik die wahrhafte, lebendige Erkenntniß dieses Charakterbildes hervorgehen kann.(eeee)

308.

Die Anschauung des historischen Christus, welche aus diesem kritischen Processe hervorgeht, wird für die evangelische Theologie nicht blos, auf äußerliche Weise, die Ergänzung, sondern wesentlicher noch, auf innerliche, die Erfüllung jenes idealen Christusbegriffs ausmachen, welchen sie auf speculativem Wege gewonnen hat. Denn der Begriff des göttlichen Charakters, was wäre er für uns und welchen Werth könnte er für die Religion in Anspruch nehmen, die nicht in begrifflicher Speculation, sondern in Erfahrung und Erlebniß eines thatsächlichen Gehaltes besteht, wenn er nicht aus der Wirklichkeit eines menschlich lebendigen, in treuer urkundlicher Ueberlieferung geschichtlich aufbewahrten Charakterbildes unserm geistigen Auge entgegenleuchtete?

309.

Solchergestalt ist also, zwar nicht der Begriff, wohl aber die Anschauung des Charakterbildes der Gottheit für die Menschheit durch den historischen Christus vermittelt. Ist es aber diese Anschauung, so ist es auch die Wirklichkeit des idealen Christus, das heißt, des göttlichen Charakterbildes, nicht zwar, wie es an sich selbst, im Selbstbewußtsein und in der Selbstanschauung Gottes, oder wie es in Bezug auf andere creatürliche Geister außer den Menschen, wohl aber, wie es in Bezug auf die Menschen ist; also des gottmenschlichen Charakterbildes, des mit der menschlichen Natur im prägnanten Sinne (294) vereinigten Logos oder Gottessohnes.

310.

Obgleich aber durch den historischen Christus vermittelt, so fällt dagegen die Wirklichkeit des idealen Christus zu keiner Zeit

mit der persönlichen Wirklichkeit des historischen Christus unmittelbar zusammen. Sie geht ihr in gewissem Sinne zeitlich noch voran, denn das Wesen jener göttlichen Eigenschaften, welche sich zur vollen Realität des göttlichen Charakterbildes in dem historischen Christus sammeln sollen, muß schon vor dessen Auftreten in die menschliche Gattungsnatur eingesenkt sein; wie solches auch die ältere Kirchenlehre in ihren Aussagen von dem λόγος σπερματικός anerkannt hat.

311.

Insbesondere aber für die Zeit während des irdischen Wandels Jesu von Nazareth und nach derselben ist jede Vorstellung zu entfernen, welche, dort die Wirklichkeit des idealen Christus in dem historischen, hier die Wirklichkeit des historischen in dem idealen Christus auf irgend eine Weise oder in irgend einem Sinne zu verschlingen droht. — Es kann diese Unterscheidung vollzogen werden, ohne daß darum die kirchliche Formel von der Vereinigung der zwei Naturen in Einer Person aufgegeben zu werden braucht. Denn der Sinn dieser Formel ist nachweislich ein solcher, der sich schon in dem Begriffe des idealen Christus erschöpft, von der specifischen Anerkennung aber, die wir hier für den historischen Christus verlangen, gar nicht berührt wird. (hhhh)

312.

Ist nun auf diese Weise der Begriff der Persönlichkeit des historischen Christus in seinem Unterschiede von dem Begriffe des idealen Christus wissenschaftlich festgestellt, mit dem er jedoch eben durch die Idee, welche das Wesen des letztern ausmacht, unabtrennbar vereinigt bleibt: so bleibt noch die Frage zu beantworten, in welcher Weise wir, dem hier dargelegten Zusammenhange gemäß, das Werk dieses Christus werden zu verstehen haben. Denn daß die Auffassung dieses Werkes, wie wir sie eben bei Luther fanden und nachwiesen, zunächst nur auf das Werk des idealen Christus paßt, — wenn anders dort Werk und Person noch unterschieden werden kann, — aber nicht unmittelbar auf das des historischen: dies wird man uns um so weniger bestreiten wollen, als eben hierin ohne Zweifel der Grund liegt, weshalb die Lehre Luthers über die Bedeutung dieses Werkes so wenig Eingang nicht nur bei den Reformirten, sondern auch bei seiner eignen Parthei gefunden hat.

313.

Den Kreuzestod des historischen Christus und seine Auferstehung, mit Luther, als Acte seines Kampfes mit dem Teufel fassen und mit den Mächten, welche im Gefolge des Teufels vorgestellt werden (102), dies heißt offenbar nichts anderes, als, diese geschichtlichen Ereignisse nur als Sinnbilder der ewigen Thaten des idealen Christus ansehen. Noch deutlicher ist dies der Gehalt jener Auffassung, welche Christus in jedem Gläubigen geboren werden, leiden, sterben und auferstehen, und in diesen seinen Lebens- und Leidensthaten die Sünde und sündhafte Leiblichkeit des Gläubigen aufzehren oder vertilgen, so wie auch durch Mittheilung seines unsterblichen Leibes einen sündlosen, verklärten Leib in ihm erzeugen läßt.

314.

Wenn, wie es die Natur der Sache in aller kirchlichen Entwickelung so mit sich bringt, — auch innerhalb der Richtung, die von Haus aus mehr dem idealen Christus zugewandt ist, — die Aufgabe in den Vordergrund tritt, für Grund und Zweck des Kreuzestodes Jesu von Nazareth einen dogmatischen Ausdruck zu finden: so ist, so lange über das Verhältniß des historischen zum idealen Christusbegriff das vollkommen klare Bewußtsein mangelt, der Rückfall in eine Auffassungsweise unvermeidlich, die, im Gegensatz jener Anschauungen Luthers, mehr oder weniger den Charakter der Aeußerlichkeit tragen wird. Daher die Hartnäckigkeit, mit welcher, trotz ihres nachweislichen Widerspruchs gegen das Grundprincip der Reformation (62), die Anselmische Lehre von der stellvertretenden Genugthuung bis jetzt noch in allen Gestaltungen der bekenntnißmäßigen Kirchenlehre sich behauptet hat.

315.

Für die evangelische Theologie dagegen, sofern sie sich zu dem dort noch fehlenden Bewußtsein erhoben hat, wird jener Kreuzestod zum Gegenstand einer geschichtlichen Betrachtung, von deren Inhalt jene dogmatischen, wesentlich auf die ideale Christologie bezüglichen Begriffe, die allein ihn als Erlösungsthat im strengen Wortsinn der ächten Lutherslehre (74) erscheinen lassen, so lange noch fern zu halten sind, bis für sie auf diesem Wege auch die geschichtliche Vermittelung gefunden ist. Er ist, als geschichtliches Ereigniß, eine menschlich freie That des historischen Christus, die That der

Unterwerfung unter eine weltgeschichtliche Nothwendigkeit, welche diesen Tod zur unerläßlichen Bedingung machte für die Offenbarung des göttlichen Charakterbildes in einer menschlichen Persönlichkeit.

316.

Weil diese Nothwendigkeit durchaus an der sündhaften Natur des menschlichen Geschlechtes hängt und wesentlich durch sie bedingt ist, über die Sünde aber eben Christus, der historische, durch seinen sittlichen, die Reinheit und Fülle des göttlichen Charakters in sich ausprägenden Charakter den entscheidenden Sieg errungen hat: so kann allerdings der Tod auch dieses Christus als eine stellvertretende That, ja, wenn man es so ausdrücken will, als eine That der Sühne oder stellvertretenden Genugthuung bezeichnet werden. Nur ist als das Subject, dem die Genugthuun geleistet wird, nicht die Gerechtigkeit Gottes im Sinne der Anselmischen Theorie zu fassen, sondern vielmehr eben jene welthistorische Nothwendigkeit, oder auch, mit Luther, der mit dieser Wendung einer ächt geschichtlichen Auffassung so nahe trat (104 f.), der Begriff des Gesetzes, dessen Macht über das Menschengeschlecht eben dadurch, daß ihm genug geschah, gebrochen ward.

317.

So aufgefaßt, gestaltet sich der geschichtliche Kreuzestod des Menschen Jesus von Nazareth zugleich zum unwillkürlichen Symbol, oder besser, zum organischen Ausdruck, zu einer durch die Natur der Sache, durch die innere Nothwendigkeit geschichtlicher Entfaltung des Rathschlusses der Gottheit in Bezug auf die Geschichte des menschlichen Geschlechtes herbeigeführten Darstellung der übergeschichtlichen Erlösungsthat des idealen Christus. Unter dieser nämlich verstehen wir jene Einsenkung des lebendigen Charakterbildes der Gottheit in die Gattungsnatur der Menschheit (307), welche im Sinne der idealen Christologie als die nicht blos einmalige, sondern in Folge der Menschwerdung immer wiederholte Leidensthat des göttlichen Sohnes bezeichnet werden kann.

318.

Desgleichen sind auch die Gesichte, in denen, nach der weiteren Auswickelung jenes göttlichen Rathschlusses, den Jüngern des Gekreuzigten die Gewißheit seines todtüberwindenden Fortlebens und seines Eingangs zur himmlischen Herrlichkeit, und eben damit

der Muth und die Freudigkeit zur Fortsetzung des welthistorischen, von dem Meister begonnenen Werkes gewährt ward, durch ihre im höchsten Sinne wunderbare und doch ächt geschichtliche (306) Natur zum prägnantesten Sinnbild geworden für die geistige, im Gesammtleben des menschlichen Geschlechts, wie in der Seele jedes Gläubigen erfolgende Auferstehung des idealen Christus.[iiii]

319.

In dieser Weise also, wie hier gezeigt (304—318), durch wissenschaftliche Entwickelung der Christologie nach ihrer historischen Seite wird die evangelische Theologie das große Recht des reformirten Bekenntnisses zur verdienten Anerkennung bringen, in so fern darin die menschliche Persönlichkeit des historischen Christus vor Allem festgehalten ist. Sie wird es, ohne irgend welche Beeinträchtigung des eigenthümlichen Wahrheitsgehalts der Lutherischen, vorzugsweise dem idealen Christus zugewandten Lehre. Aus diesem doppelseitigen, auf dem Wege wissenschaftlicher Entwickelung des gemeinsamen Glaubensinhaltes erzielten Anerkennungsacte geht dann von selbst das Princip der bis jetzt vergeblich angestrebten, und so lange, als die kirchliche Theologie bei der Voraussetzung einer unmittelbaren Einheit des idealen und des historischen Christus beharrt, vergeblich anzustrebenden Einigung des Lehrbegriffs der beiden Confessionen hervor.[kkkk]

320.

Dieses Einigungsprincip hat, wie aus unserer Darlegung sich ergiebt, seinen wesentlichen Sitz in der Christologie, eben so, wie ja auch die Gegensätze, deren Ausgleichung wir von ihm erwarten, dort ihren Sitz hatten. Da indeß der Streit der Confessionen nicht zunächst im Gebiete der Christologie, sondern in der Sacramentslehre zum Ausbruch gekommen ist: so haben wir jetzt noch zu zeigen, in welcher Weise sich dort auf Grund des christologischen Princips die Einigung vollziehen wird.

321.

Wenn sich auf christologischem Gebiet ergeben hat, daß es von beiden Seiten ein eigenthümliches, eigenthümlich berechtigtes Interesse von positivem Gehalt war, welches jede der beiden Partheien der andern gegenüber zu vertreten hatte, indem solcher Gehalt bei dieser nicht zu seinem Rechte kam: so gilt nicht ganz ein Gleiches von dem Streite um die Bedeutung des Sacramentes.

Hier vertrat nur Luther, die Natur des Sacramentes selbst betreffend, eine Anschauung von eigenthümlich positivem Gehalt. Die Reformirten bekämpften seine Lehre, nicht, weil sie ihr eine abweichende gleichgehaltige Anschauung gegenüberzustellen hatten, sondern weil ihnen durch sie der positive Gehalt ihrer christologischen Anschauung gefährdet schien.

322.

Wie nämlich oben gezeigt (166 f.), so besteht das Charakteristische von Luthers Sacramentslehre nicht allein in der Voraussetzung jener himmlischen, allgegenwärtigen Leiblichkeit des idealen, nicht des historischen Christus, deren Natur und Beschaffenheit es gestattet, sie als Gegenstand thatsächlichen Genusses oder leibhaftiger Seelennahrung für die Gläubigen zu denken, sondern zugleich in der Zuversicht, daß dieser Genuß, diese Speisung der gläubigen Seele im Sacrament des Altars wirklich auf eine eigenthümliche, mit keiner andern Art des Empfangens geistiger Segnungen vergleichbare Weise zu Theil wird.

323.

Die Reformirten bekämpften diese Lehre hauptsächlich zwar aus dem Grunde, weil sie von dem Unterschiede dieses in solcher Weise genießbaren Christusleibes von der verklärten, aber individuellen Leiblichkeit des historischen Christus eben so wenig, wie Luther seinerseits, ein Bewußtsein hatten, und mit Recht urtheilten, daß diese letztere, das wesentliche Object ihrer christologischen Anschauung, auf keine Weise Gegenstand eines derartigen Genusses sein könne. Doch würden sie dieselbe, wie Schwenkfeld es that, auch dann selbst haben bekämpfen können, wenn sie Luthers Ansicht von dem gegenwärtigen Leibe seines idealen Christus getheilt hätten, auf Grund einfach nur des Umstandes, daß ihnen von einem derartig specifischen, durch die Gestalt des Brotes und des Weines im Abendmahl bewirkten Genusse das Bewußtsein fehlte.

324.

Dieser Umstand ist es, der es auch uns verbietet, die Einigung dieses Gegensatzes in der Weise zu vollziehen, wie sie sich zunächst darzubieten scheint. Es könnte nämlich hier auf dem von uns eingenommenen Standpunkte christologischer Verständigung am nächsten zu liegen scheinen, den positiven Gehalt des Lutherischen Sacramentglaubens uns einfach anzueignen. Denn jener an

sich berechtigte Einwand der Reformirten wird eben durch die von uns vollzogene Unterscheidung des idealen und historischen Christus gehoben, und so das Mißverständniß entfernt, als werde für das Sacrament in irgend einem Sinne ein realer Genuß der Leiblichkeit des historischen Christus in Anspruch genommen.

325.

Aber bereits oben durften wir die Gewaltsamkeit nicht ungerügt lassen, womit Luther, hier auf einer Buchstäblichkeit der Schriftauslegung fußend, welche seiner sonst so geistesfreien Glaubensanschauung fremd ist, dem Brote und dem Weine des Abendmahls, und ähnlich auch dem Wasser der Taufe eine specifische Inwohnung der himmlischen Leiblichkeit seines idealen Christus zuschreibt, deren Begriff um so mehr im Unklaren bleibt, je größeres Gewicht er zugleich auf die Allgegenwart dieses Leibes, auf seine Inwohnung in allen und jeden creatürlichen Substanzen legt.

326.

In dem Widerstande, den sie, und nicht sie allein, sondern mit ihnen auch aufrichtige Bekenner der Lutherischen Anschauung von der Vergottung des idealen Christusleibes, dieser Gewaltsamkeit entgegenstellten, liegt also, neben jenem allgemeinen Rechte ihrer christologischen Voraussetzung (323), noch ein besonderes Recht der Schweizerischen Reformatoren in Bezug auf den Inhalt des Sacramentstreits. Die Ausgleichung dieses Rechts mit dem Rechte, welches der positive Gehalt der Lutherischen Sacramentlehre für sich in Anspruch nimmt, ist auch ihrerseits noch unter die Aufgaben der evangelischen Theologie zu zählen.

327.

So übereilt es gewesen wäre, solche Ausgleichungen auf dem vorhin bezeichneten Wege erzielen zu wollen, welcher eine bevorzugende Begünstigung des Lutherthums in sich schließt (324): eben so übereilt würde es jetzt sein, wenn wir, jedes eigenthümliche Verhältniß der sacramentlichen Handlungen zu dem Genusse der Leiblichkeit des idealen Christus in Abrede stellend, das Recht der Lutherischen Anschauung nur in die Anerkennung dieser Leiblichkeit als solcher setzen, den sacramentlichen Handlungen aber, mit den Bekenntnissen der Reformirten, entweder eine nur bildliche, oder eine in der abstracten Weise des nur theoretischen Bewußseins den geistigen Genuß vermittelnde Bedeutung zuschreiben wollten.

328.

Die volle Wahrheit des Sacramentbegriffs, aus welcher zugleich die Ausgleichung jener entgegengesetzten Rechtsansprüche sich ergeben wird, ist vielmehr nur in dem Rückgange auf den Grundbegriff der ächt apostolischen Lehre zu finden, deren Weg in diesem Artikel von Lutheranern und Reformirten gleichmäßig, so wie ohnehin schon von der mittelalterlichen Kirche, verlassen worden ist. Es versteht nämlich diese Lehre, wie schon oben erwähnt, unter dem Leibe Christi allenthalben die Gemeinschaft der Gläubigen als solche, die unsichtbare Kirche, deren Haupt Christus ist, oder das Reich Gottes, sofern es in der Menschenwelt eine Stätte findet. Das Sacrament des Altars ist ihr mithin nichts anderes, als der wechselseitige Selbstgenuß dieser Gemeinschaft in dem gemeinsamen Mahle der Erinnerung an das Haupt, durch welches die Glieder zur organischen Einheit unter einander verbunden sind.

329.

Mit Unrecht würde man diesen Begriff der Leiblichkeit des verklärten Christus, den allein ächt biblischen, für einen andern halten wollen, als, seinem wesentlichen Gehalte nach, den Begriff, welcher, so tief und mit innerer Nothwendigkeit in Luthers Christologie begründet, von Luther seiner Abendmahlslehre zu Grunde gelegt worden ist. Er verhält sich zu ihm eben nur, wie die Wirklichkeit und ausdrückliche Bethätigung eines Dinges zu dessen allgemeiner Potenz oder Möglichkeit. Denn wie könnte, bei richtigen Voraussetzungen über die ethische Natur des Göttlichen, von einer durch die Menschwerdung des Göttlichen erzielten Inwohnung der wiedergeborenen Gattungsnatur des Menschengeschlechts im Wesen der Gottheit (302) die Rede sein, wenn diese Inwohnung sich nicht durch eine lebendige organische Gemeinschaft der wiedergeborenen Glieder dieses Geschlechtes unter sich und mit der Gottheit bethätigte?

330.

Sind aber diese zwei nur im Ausdruck unterschiedenen Begriffe von dem in den Himmel der göttlichen Dreieinigkeit eingetretenen, in der Menschheit allgegenwärtigen Christusleibe der Sache nach einer und derselbe: so bedarf es, um die specifische Beschaffenheit des Genusses zu erklären, welcher im Sacramente des Abendmahls stattfindet, nicht jener, seinen reformatorischen Genossen mit Recht anstößigen Gewaltsamkeit Luthers. Nicht das Brot und

der Wein in ihrer grobſinnlichen Materialität und Genießbarkeit, ſondern die Lebensgemeinſchaft, die nirgends ſo, wie in der Gemeinſamkeit des die Herzen öffnenden und die Geiſter beflügelnden Feſtmahls in das unmittelbare lebendige Gefühl und Bewußtſein der Glieder dieſer Gemeinſchaft eintritt, iſt das Vehikel jener geiſtleiblichen Speiſung, deren Begriff, wenn er in dieſer Weiſe an ſie gebracht wird, auch die Bekenner des reformirten Glaubens nicht werden zurückweiſen wollen. (111)

Anmerkungen.

a. (zu §. 12.)

Ich wage es, dieſe zwölf einleitenden Sätze ohne weitere Erläuterung hinzuſtellen. So paradox ſie hin und wieder im Ausdruck ſcheinen mögen, ſo enthalten ſie doch im Grunde keine Behauptung, welche den im Allgemeinen geltenden Anſichten fremd oder zuwider wäre. Daß es eine evangeliſche Theologie als freie, das heißt als nicht an äußere kirchliche Satzungen gebundene Wiſſenſchaft geben ſoll und wirklich ſchon giebt, und daß dieſe Theologie einen zugleich ſpeculativen und hiſtoriſchen Charakter trägt: wer, der ſich nicht als einen hinter der Entwickelung der Zeit nach einer oder nach der andern Seite ganz Zurückgebliebenen bekennen will, dürfte es heut zu Tage zu läugnen wagen? Eine poſitive Wiſſenſchaft iſt dieſe Theologie wohl zwar in dem weiteren und freieren Sinne, im welchem man das Poſitive dem rein Rationalen entgegenzuſtellen pflegt und neuerdings auch von einer „poſitiven Philoſophie" geſprochen hat, aber nicht in dem engeren, in welchem „poſitiv", im Rechte und in der Religion, eben nur die Satzung und das Satzungsmäßige bezeichnet. Eine hiſtoriſche dürfte ſie nicht genau in dem Sinne zu nennen ſein, in welchem Schleiermacher die Dogmatik als eine Disciplin der hiſtoriſchen Theologie hat bezeichnen wollen, wohl aber in einem Sinne, demjenigen analog, von welchem die „hiſtoriſche" Schule im Gebiete der Rechts- und Staatswiſſenſchaft den Namen trägt. Der Begriff des Hiſtoriſchen ſchließt, in dieſem Sinne gefaßt, den des Speculativen keineswegs von ſich aus, und den Charakter der Speculation wird jederzeit die evangeliſche Theologie, wie alle Theologie, vorwiegend dann annehmen müſſen, wenn ſie ſich zu einem Syſteme der Glaubenslehre, zu einer Dogmatik abzurunden oder eine ſolche aus ſich zu erzeugen trachtet. Ob auch einen „philoſophiſchen"? — dies hängt von der Gränzbeſtimmung ab, welche man der Bedeutung dieſes Wortes ſetzt. Keinesfalls dann, wenn man unter philoſophiſcher Erkenntniß eine ſolche verſteht, welche nur aus reiner Vernunft zu ſchöpfen hat. Denn die eigentliche Quelle des theologiſchen Erkennens iſt allenthalben die religiöſe Erfahrung, unter welcher alles, was man im wahren Wortſinn göttliche Offenbarung nennt, als inbegriffen zu denken iſt. — Die nachfolgenden Sätze, welche nicht unmittelbar die Beſtimmung haben, ſich in ein dogmatiſches Syſtem einzureihen, wohl aber dem Aufbau einer evangeliſchen Theologie überhaupt zu dienen, werden in ihren zwei erſten Abſchnitten einen vorwiegend hiſtoriſchen, im dritten einen vorwiegend ſpeculativen Charakter tragen.

b. (zu §. 14.)

Daß das sogenannte Materialprincip der Reformation erst von Luther auf die Reformirten übergegangen war, ist von Oekolampadius ausdrücklich eingestanden worden, s. u. A. Schweizer, „Glaubenslehre der reformirten Kirche", I, S. 32. — Zwingli, obgleich auch er sich von diesem Princip in seinem Innern durchdrungen hatte, ist doch nie in seinem Thun eigentlich von demselben geleitet worden. Anders verhält es sich mit dem später aufgetretenen Calvin. Dieser hat ungleich mehr, als sein Vorgänger, sein gesammtes Denken jenem Princip assimilirt, ungeachtet man es ihm noch anfühlt, daß es nicht mit gleicher Ursprünglichkeit, wie bei Luther, aus seiner Seele emporgestiegen ist.

c. (zu §. 23.)

Jedem Kenner des Sprachgebrauchs der heiligen Schrift muß das Mißverhältniß auffallen, in welches sich die Dogmatik der theologischen Schule zu demselben gesetzt hat durch ihre Behandlung des Begriffs der göttlichen Gerechtigkeit. Was nämlich diese Schule so nennt, was sie in ihrer Lehre von den göttlichen Eigenschaften unter diesem Namen als eine der ethischen Eigenschaften Gottes behandelt: das ist, wie Niemand in Abrede stellt, der Begriff jener Eigenschaft, welche wir unter dem Namen der Gerechtigkeit von menschlichen Richtern und Herrschern zu fordern, und, wo wir sie bei ihnen antreffen, an ihnen zu rühmen pflegen. Es ist wesentlich und vornehmlich der Begriff vergeltender Gerechtigkeit (justitia retributiva. Denn in die Vorstellung des Vergeltens, des Vergeltens guter Thaten durch Lohn, böser durch Strafe, faßt sich in der Hauptsache der Inbegriff dessen zusammen, was nach den über das Wesen und die Eigenschaften der Gottheit herrschenden Vorstellungen von dem Inhalt jenes Begriffs auf die Gottheit übertragbar ist; da, was man unter justitia commutativa zu verstehen pflegt, auch nach diesen Vorstellungen kaum eine solche Uebertragung zuzulassen scheint. Die Voraussetzung dieses Begriffs hat dann die Folge, daß zwischen der Eigenschaft der Gerechtigkeit und der neben ihr in Gott angenommenen Eigenschaft der Liebe oder Güte ein Gegensatz hervortritt, welcher sich in der Lehre von der göttlichen Weltregierung zum Widerspruch steigert, und für den die Glaubenslehre in einer gegenseitigen Beschränkung dieser Eigenschaften durch einander die Lösung suchen muß. — Hier kann nun, ich wiederhole es, für den Kenner kein Zweifel sein, daß, wie es sich auch sachlich mit dem Inhalte der Bibellehre in Bezug auf jene göttlichen Eigenschaften verhalten mag, jedenfalls der Wortgebrauch ein abweichender ist. Weder die alttestamentlichen aus der Wurzel צדק sich ableitenden Worte, noch die neutestamentlichen δίκαιος, δικαιοσύνη, δικαιοῦν, bezeichnen in der unverhältnißmäßigen Mehrzahl der Stellen, wo ihre Bedeutung klar vorliegt, in Gott oder in den Menschen eine Gerechtigkeit, unmittelbar gleich oder ähnlich jener, die wir in menschlichen Verhältnissen so zu nennen pflegen. Eine einzige Stelle ausgenommen, deren Absicht und Bedeutung in dem Zusammenhange, in welchem sie vorkommt, ziemlich unklar bleibt (Röm. 5, 7), weiß die Schrift nichts von einem Gegensatze der Begriffe von Güte und Gerechtigkeit. Im Gegentheil, die Worte, von denen man annimmt, daß sie den letztern Begriff ausdrücken sollen, bezeichnen an unzähligen Stellen gerade jene gütige und gnadenvolle Gesinnung der Gottheit, welche die verdiente Strafe erläßt oder hinwegnimmt, und Gutes gewährt ohne alle Rücksicht auf vor-

gängiges Verdienſt der Geſchöpfe. — Dieſer Wortgebrauch iſt geraume Zeit hindurch auch von der Kirchenlehre nicht verläugnet worden; dieſelbe hat ſich ihm vielmehr bis auf eine verhältnißmäßig ziemlich neue Zeit herab ſtets ausdrücklich angeſchloſſen. Zwar hatte ſchon frühzeitig der gnoſtiſche Dualismus des Marcion den „gerechten" Gott des Alten Teſtamentes von dem „guten" des Neuen abtrennen wollen. Aber mit dem Inhalt dieſer Lehre wurde auch ihr ganz unbibliſcher Wortgebrauch von der Kirche verworfen. Wir finden bei den altkirchlichen Gegnern der Gnoſis, z. B. bei Tertullian, ausdrückliche Erklärungen darüber, wie Gerechtigkeit in Gott nicht etwas anderes, als ſeine Güte, ſondern vielmehr nur die nähere Beſtimmung und innere Selbſtunterſcheidung dieſer letztern Eigenſchaft ſei; wobei ſelbſt die Bemerkung hinzugefügt wird, daß die Gerechtigkeit nicht etwa die Vorausſetzung des Uebels oder Böſen in ſich ſchließe und in der Gegenwirkung gegen ein ſolches ihr Weſen habe.*) Bei dieſen Vorausſetzungen blieb es in der Hauptſache das ganze patriſtiſche Zeitalter hindurch.**) Es kann wohl kein Zweifel darüber ſein; daß, neben dem Einfluß der ariſtoteliſchen Philoſophie, aus welcher man im ſpäteren Mittelalter die Definitionen und die Eintheilungen des Begriffs der Gerechtigkeit zu entnehmen liebte, der entgegengeſetzte moderne Wortgebrauch hauptſächlich durch die Theorie des Anſelmus von Canterbury von der ſtellvertretenden Genugthuung einen Boden in der kirchlichen Theologie gewonnen hat. Zwar iſt, was wohl beachtet zu werden verdient bei Anſelmus ſelbſt dieſer Wortgebrauch noch keineswegs feſtgeſtellt. Wenn dieſer Kirchenlehrer aus dem Begriffe der göttlichen Gerechtigkeit, der ihm von vorn herein noch als identiſch mit dem Begriffe Gottes ſelbſt gilt,***) auf die Nothwendigkeit einer für die Sünde zu leiſtenden Genugthuung ſchließt, ſo geſchieht es ſtets in der Weiſe, daß er zeigt, wie die Gerechtigkeit, für die dann auch der Begriff göttlicher „Herrlichkeit" (majestas) und andere ähnliche als gleichbedeutend genommen werden, — das Gegentheil ihrer ſelbſt bei den Geſchöpfen nicht dulden kann, ſondern zum Behufe ihrer Selbſtbehauptung eine Gegenwirkung üben muß.****) Ganz daſſelbe würde ſich offenbar auch von der Güte der Gottheit ſagen laſſen. Aber es iſt nicht zu verkennen, wie ſich unter den Händen des Anſelmus der bibliſche Begriff der göttlichen Gerechtigkeit allmälig in die Vorſtellung einer justitia retributiva verkehrt hat, auch ohne die Abſicht, jene göttliche Eigenſchaft ausdrücklich nur auf den Inhalt dieſer Vorſtellung zu beſchränken. Und ſo finden wir denn theils in Folge des Eingangs, welchen die Lehre des Anſelmus gewonnen hatte, theils in Kraft des Anſehens, welches den Definitionen des Ariſtoteles und der römiſchen Rechtslehrer zugeſtanden

*) Tertull. c. Marc. I, 24. II, 12.

**) So iſt es ganz im ächt bibliſchen Wortſinne, wenn bei den Lehrern der alexandriniſchen Schule δικαιοσύνη vorzugsweiſe dem Sohne zugeſchrieben wird, nicht, wie man nach der modernen Bedeutung des Wortes erwarten ſollte, dem Vater.

***) Summa justitia non est aliud, quam ipse Deus. Anselm. Cur Deus Homo. I, 13.

****) Auf ähnliche Weiſe wird noch bei Zwingli in der Abhandlung de Providentia (Cap. 5), aus dem Begriff der göttlichen justitia heraus der Beweis geführt, daß es, zum Behufe ihrer Offenbarung, auch eine injustitia geben müſſe; und die Nothwendigkeit einer Beſtrafung der letzteren ergiebt ſich aus dem Begriff der erſteren nicht in der Weiſe, daß dieſelbe dabei an ſich ſelbſt ſchon als justitia retributiva vorausgeſetzt würde, obgleich das Wort justitia anderwärts bei Zwingli allerdings ſchon dieſe Bedeutung hat.

ward, gegen das Ende des Mittelalters den modernen Wortgebrauch allerdings schon in die Kirchenlehre eingeführt. Doch geht auch dort noch der ursprünglich biblische fast überall neben ihm her, und bleibt theilweise selbst überwiegend. Es konnte daher Luther, ohne daß die Abweichung von dem Hergebrachten sonderlich auffiel, mit voller Entschiedenheit zu dem letzteren zurückkehren; eben so rasch aber konnten seine Genossen und Nachfolger die moderne Wortbedeutung wieder aufnehmen.

Die Lehre von den göttlichen Eigenschaften, so wie sie als ein eigener Locus in den Systemen der protestantischen Dogmatik behandelt zu werden pflegt, ist ihrem Ursprunge nach eigentlich die Lehre von den Namen der Gottheit. Es ist bekannt, wenn auch vielleicht noch nicht in allen Beziehungen genugsam beachtet, welches Gewicht in der Bibel auf dem Begriffe des göttlichen Namens ruht, und wie derselbe dort eigentlich die Stelle des Begriffs der Eigenschaft vertritt. Um so mehr sollte die Theologie eigentlich ein Bedenken darin finden, in ihrer Lehre von den göttlichen Eigenschaften einem Worte, welches unter den eigenschaftlichen Namenbezeichnungen der Gottheit in der h. Schrift eine so wichtige Stelle einnimmt, wie das Wort Gerechtigkeit, eine von jener, die es dort hat, so wesentlich unterschiedene Bedeutung anzuweisen. Solches Bedenken würde selbst dann sich nicht ganz heben, wenn sich sollte nachweisen lassen, daß der Begriff, den jetzt die Dogmatik an das Wort geknüpft hat, in andrer Weise allerdings in der Schrift begründet ist. Denn auch dann bliebe zum mindesten immer noch dies zu untersuchen, ob nicht mehr, als recht ist, verloren gegeben wird, wenn der dogmatische Sprachgebrauch auf die eigenthümliche Verschmelzung und Nüancirung von Inhaltsbestimmungen verzichtet, welche die Schrift in eine solche Wort- oder Namenbezeichnung hineingelegt hat. Aber das größere Bedenken ist im gegenwärtigen Falle jenes, welches sachlich der schriftgemäßen Wahrheit desjenigen Eigenschaftsbegriffs entgegensteht, den die Neuern durch das Wort Gerechtigkeit zu bezeichnen pflegen. Ich werde Gelegenheit finden, mit Anlehnung an Luthers gerade in diesem Punkte so reiche und tiefe Glaubensanschauung dieses Bedenken im Nachfolgenden nach mehrfacher Seite in Anregung zu bringen.

Als das Befriedigendste, was mir in neuerer theologischer Literatur über die biblische Bedeutung der göttlichen Gerechtigkeit vorgekommen ist, nenne ich die auch später nochmals zu erwähnende Abhandlung von J. F. C. Gurlitt: Studien zur Erklärung der ἔνδειξις τῆς δικαιοσύνης τοῦ θεοῦ, in den „Theolog. Studien und Kritiken," 1840 (S. 936 — 973). Nur in einem Punkte hat mich dieselbe unbefriedigt gelassen, nämlich darin, daß sie es unterläßt, aus ihren Ergebnissen die Summe zu ziehen, und jenen Begriff der Gerechtigkeit, der in der Bibel ganz eben so A. wie N. T. von Gott und von der Gott wohlgefälligen Menschheit prädicirt wird, in einen einfachen, alles umfassenden Ausdruck zusammenzudrängen, etwa so, wie ich §. 23 dies zu thun versucht habe. Und doch war ein solcher aus dem reichhaltigen Material der biblischen Stellen keineswegs schwierig zu entnehmen, und mehrere namentlich der älteren Kirchenlehrer sind ihm in dem, was sie von dem Wesen der göttlichen Gerechtigkeit sagen, zum Theil nahe genug gekommen.*). Man

*) Sie überschreiten allerdings die Gränzen des biblischen Sprachgebrauchs, wenn sie auch

braucht sich, um ihn zu finden, nur des auf die göttliche Gerechtigkeit, obgleich er dort nicht von ihr gesagt ist, vollkommen anwendbaren Satzes des Spinoza zu erinnern: justitia et injustitia nonnisi imperio possunt concipi, und daneben etwa noch an Platons Behandlung des Begriffs der Gerechtigkeit in den Büchern von der Republik. Auch das aristotelische δίκαιον διανεμητικόν (Eth. ad Nicom. V.), welches man fälschlich auf die Strafgerechtigkeit zu beziehen pflegt, steht in der ächten Theorie des Aristoteles dem biblischen Begriffe der Gerechtigkeit ungleich näher, als man es nach den irrigen darüber verbreiteten Ansichten meinen sollte.

d. (zu §. 28.)

Von dem vorhin erwähnten unbiblischen Gebrauche des Wortes Gerechtigkeit, der seine Wurzel in der Genugthuungslehre des Anselmus hat, war allerdings auch Luther in seiner früheren Zeit nicht ganz unberührt geblieben. Ich werde unten, wenn ich auf sein Verhalten zur Satisfactionstheorie zu sprechen komme, einige Stellen anführen, welche dies außer Zweifel stellen (Anm. p.). Um so mehr aber verdient es bemerkt zu werden, wie gründlich ihn seine Bibelstudien von dieser scholastischen Irrung befreit, und mit wie klarem Bewußtsein er an mehreren Stellen seiner Werke die Ergebnisse dieses Studiums in den grundsätzlichen Zusammenhang seiner Ueberzeugungen eingereiht hat. So giebt die Vorrede zu seiner ersten Psalmenübersetzung über die Bedeutung der Worte מִשְׁפָּט und צְדָקָה, die er allenthalben durch „Gericht" und „Gerechtigkeit" zu übersetzen pflegt, diese ausdrückliche Rechenschaft „Wenn das Gericht bei dem Worte Gerechtigkeit steht, so ist des Gerichtes Werk die *Hälfte*, nämlich das Urtheil, damit das Gottlose und Unrecht verurtheilt, *gefaßt* und gestraft wird. Und Gerechtigkeit heißt das andre Theil, damit die Unschuld beschirmt, erhalten und gefördert wird." Damit übereinstimmend in der Kirchenpostille, Auslegung der Epistel am Christtage (Werke, Leipziger Ausg.,*) Bd. XIII, S. 119): „So müssen wir nun der Schrift gewahren, die da zwei Gerechtigkeiten setzt, eine menschliche Gerechtigkeit, — — die andere, eine göttliche Gerechtigkeit, d. i. die göttliche Gnade." Die Stelle Jes. 10, 22 (כָּלְיוֹן חָרוּץ שׁוֹטֵף צְדָקָה), wo die Neuern, soviel mir bekannt, alle unter צְדָקָה die strafende Gerechtigkeit verstehen, was aber, wie mir es scheint, auch abgesehen von der sonstigen Bedeutung dieses Wortes schon durch die vorangehenden Worte שְׁאֵר יָשׁוּב בּוֹ ausgeschlossen wird, übersetzt er so: „Denn wenn dem Verderben gesteuert wird, so kommt die Gerechtigkeit überschwänglich." Dem entsprechend hat er denn auch in der für das Verständniß des biblischen Gerechtigkeitsbegriffs

---

die Anordnung des körperlichen Universums der göttlichen Gerechtigkeit zuschreiben; aber selbst in dieser Ueberschreitung bethätigt sich noch die richtige Auffassung des Kernpunkts, auf den es ankommt. Bonitas Dei operata est mundum, justitia modulata est, quae mundum judicavit ex bonis faciendum, quia cum bonitatis consilio judicavit. Justitiae opus est, quod inter lucem et tenebras separatio pronunciata est, inter diem et noctem, inter coelum et terram etc. — — Omnia ut bonitas concepit, ita justitia distinxit. Totum hoc judicato dispositum et ordinatum est. Omnis situs, habitus elementorum, effectus, motus, status, ortus, occasus singulorum, judicia sunt creatoris: ne putes eum exinde judicem definiendum, quo malum coepit, atque ita justitiam de causa mali offusces. Tertull. c. Marc. II, 12. Im Nachfolgenden wird die justitia noch als plenitudo divinitatis Dei bezeichnet.

*) Auf diese Ausgabe sind auch im Nachfolgenden die Citate zu beziehen.

so wichtigen Stelle Röm. 3, 25 δικαιοσύνη durch „die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt" übertragen. Ueber diese Auffassung des Wortes nicht blos an der genannten Stelle, sondern auch an vielen andern, giebt er bei Gelegenheit von Röm. 1, 17 folgende Rechenschaft: „Merk dieses Stücklein mit Fleiß, daß, wo du in der Schrift findest das Wörtlein: Gottes Gerechtigkeit, daß du dasselbe ja nicht von der selbwesenden innerlichen Gerechtigkeit Gottes verstehest, wie die Papisten, auch viel heiliger Väter geirrt haben, du wirst sonst davor erschrecken; sondern wisse, daß es heißt, nach Brauch der Schrift, die ausgegossene Gnade und Barmherzigkeit Gottes durch Christum in uns, davon wir vor ihm fromm und gerecht werden geachtet, und heißt darum Gottes Gerechtigkeit oder Frömmigkeit, daß wir nicht, sondern Gott sie wirkt mit Gnaden." (WW. XIII, S. 18). Anderwärts hören wir ihn bekennen, daß er bei den Worten Ps. 31, 2 (בְּצִדְקָתְךָ פַּלְּטֵנִי) sich entsetzt und sie von ganzer Seele gehaßt und verabscheut habe, so lange er gemeint, sie auf eine fordernde und strafende Gerechtigkeit beziehen zu müssen, bis er eingesehen, daß sie auf die den Menschen sich mittheilende Gerechtigkeit des Gnaden- und Liebewillens zu beziehen seien. (WW. III., S. 207). Und auch sonst fehlt es nicht an Stellen, welche die Gerechtigkeit Gottes ausdrücklich als eines und dasselbe bezeichnen mit seiner Gnade, Güte und Liebe. Diese nämlich heiße in sofern Gerechtigkeit, als „Gott sie uns aus Gnaden giebt, und sie unser wird, daß wir sie empfangen." (S. d. schon angeführte Stelle WW. XIII., S. 119.)

Vielleicht werden Einige bei dieser Behandlung des Begriffs der göttlichen Gerechtigkeit durch Luther sich der Bezeichnung erinnern, die neuerlich Schenkel in seinem Werke: „Das Wesen des Protestantismus" von dem Princip der Reformation zu geben versucht hat, indem er dasselbe in den Begriff des Gottes, der wesentlich nur Liebe ist, im Gegensatze des mittelalterlichen „Zorngottes" setzt. Und in der That wäre nichts dagegen einzuwenden, wenn man den Begriff der göttlichen Gerechtigkeit, welcher mit dem der Liebe zusammenfällt, unmittelbar als das mit dem allgemeinen Princip des Christenthums zusammentreffende Princip der Reformation selbst bezeichnen wollte, so wie sie aus Luthers Geiste hervorging. Aber der Gegensatz, gegen welchen das reformatorische Bewußtsein dieses Princips sich durchzuarbeiten hatte, wird nicht richtig ausgedrückt, wenn man ihn in die angeblich in dem Gottesbegriff des mittelalterlichen Katholicismus vorwiegende Eigenschaft des „Zornes" setzt. Von der Bedeutung dieses Wortes, welches ganz im Gegentheil gerade erst in Luthers Theologie ungleich mehr als in der vorangehenden kirchlichen in den Vorgrund tritt, wird später die Rede sein. Im Gegenwärtigen muß bemerkt werden, daß Luthers bedeutsamste Aussprüche über das Wesen der göttlichen Gerechtigkeit durchgehends gegen eine Lehrgestalt gerichtet sind, welche man wohl nicht richtiger bezeichnen kann, als wenn man sie einen vollständig ausgebildeten, ethisch-theologischen Rationalismus nennt. Eine solche war nämlich die katholische Lehre des spätern Mittelalters. Sie war es freilich nicht in dem Sinne, in welchem wir heut zu Tage das Wort Rationalismus brauchen, denn sie war eben so sehr auch der ausgebildetste Supernaturalismus. Aber die ethischen Begriffe in ihr, und vor allen der Begriff der Gerechtigkeit war ein durchaus rationalistischer, d. h. äußerlich verstandesmäßiger Weise ausgearbeiteter; so sehr, daß seine Anwendung auf Lohn

und Strafe menſchlicher Handlungen ganz eigentlich als ein Rechenexempel behandelt werden konnte, wie dies in der Theorie und Praxis des Ablaſſes auch wirklich geſchehen iſt. Es iſt der Mühe werth, ſich die Beſchaffenheit dieſes Rationalismus an dem Beiſpiele desjenigen Theologen zu verdeutlichen, welcher der mittelalterlichen Kirche hauptſächlich damit vorangegangen iſt und durch ſeine Satisfactionstheorie, die ganz aus dieſer rationaliſtiſchen Denkweiſe hervorgegangen war, eben in die Zuſammenhange, die uns hier beſchäftigen, ſo bedeutend eingegriffen hat. Man kennt die ſpeculativen Tendenzen des Anſelmus von Canterbury; ſein Credo ut intelligam hat ihm in neuerer Zeit Freunde ſelbſt unter Philoſophen erworben, deren Streben in ſeinem letzten Ziele auf die endabſchließliche Erhebung des Wiſſens über den Glauben, der philoſophiſchen Speculation über Religion und Chriſtenthum ausgeht. Es iſt indeß die Philoſophie dieſes Mannes, wenn ihr auch Elemente, die wir im eigentlichen Sinne ſpeculative nennen können, nicht ganz fehlen, doch zum guten Theile äußerlicher, verſtandesmäßiger Natur. Die Ratio, durch die er allenthalben die Fides zu erläutern, oder vielmehr in die er die Fides überzuleiten und aufzulöſen ſucht, hat wenigſtens eben ſo viel von der Natur des reflectirenden Verſtandes, wie von jener der ſpeculativen Vernunft; ja ſie hat in Wahrheit mehr von der Natur des erſteren, als der letzteren. Das hindert ihn jedoch nicht, in ſeiner philoſophiſch-theologiſchen Hauptſchrift die Glaubenswahrheiten mit derſelben Zuverſicht auf dieſe ſeine Ratio zurückzuführen, wie in neuerer Zeit der philoſophiſche Rationalismus oder Abſolutismus ſie auf diejenige Vernunft zurückzuführen ſucht, die er ſeinerſeits über den Verſtand noch weiter, als über den Glauben erhaben meint. Er *leitet*, in der Perſon ſeines Schülers Boſo, den er in der dialogiſch abgefaßten Schrift Cur Deus homo die Rolle derer zugetheilt hat, welche „nichts glauben wollen, wenn nicht dafür ein Grund angegeben iſt", die Beweisführung ausdrücklich durch die Bemerkung ein (I, 10): ut nullum vel minimum inconveniens in Deo a se accipiatur, neque ulla vel minima ratio, si major non repugnet, rejiciatur; sicut enim in Deo quodlibet parvum inconveniens sequatur impossibilitas, ita quamlibet parvam rationem, si majori non vincatur, comitari necessitatem. Dem entſpricht dann in der eigenen Perſon des Anſelmus die Verheißung: viam suam sic unique munire ratione, ut neque ad dextram neque ad sinistram videat se ab illa posse declinare, und nur da ſtillzuſtehen, wohin ihn ratio inevitabilis perduxerit. (ebendaſ. II, 9). Und ſo ſpricht er denn am Schluſſe die Ueberzeugung aus, daß es ihm gelungen ſein werde: rationabilibus et quibus nihil contradici possit, non solum Iudaeis, sed etiam Paganis sola ratione satisfecisse (II, 22). Dies alles iſt, wie man nicht überſehen wird, auf jenen Begriff göttlicher Gerechtigkeit geſagt, auf welchen die Satisfactionstheorie die Nothwendigkeit von Chriſti Leiden und Tod zurückführen will. Es wird alſo von dieſer Gerechtigkeit das gerade Gegentheil der Anſicht Luthers gelehrt, daß ihr Weſen nur für den die Vernunft überſteigenden Glauben erfaßbar ſei. Anſelms Begriff der Gerechtigkeit iſt der Begriff jener natürlichen Vernunft, welche unter Heiden und Juden, wie unter Chriſten die allgemeinen Begriffe des bürgerlichen Rechts feſtgeſtellt hat, und ein Rechtshandel, der zufolge dieſes Begriffs zwiſchen Gott und Menſchen ſtattfindet, hat ganz den entſprechenden Sinn und Verlauf, wie ein Rechts-

handel unter Menschen. Kann dies deutlicher ausgesprochen sein, als in den Worten a. a. O. I., 23: Nullatenus debet aut potest accipere homo a Deo, quod Deus illi dare proposuit, si non reddit Deo totum, quod illi abstulit, ut sicut per illum Deus perdidit, ita per illum Deus recuperet —? Wie bei Anselmus, so waren nach einer von Neander angeführten Bemerkung des Johann von Salisbury*), Convenientia und Ratio die Schlagworte, welche Jeder, der für einen philosophischen Theologen gelten wollte, im Munde führte; und für einen philosophischen Theologen wollte im scholastischen Mittelalter eben Jeder gelten. Auch der Streit der Thomisten und der Scotisten über das gegenseitige Verhältniß der Intelligenz und des Willens in Gott schlug nach beiden Seiten zu Gunsten dieses Rationalismus aus. Denn wenn die Ansicht des Thomas über die Priorität der Intelligenz in Bezug auf die Idee des Guten, welche zuvor dem göttlichen Verstande ein Object seines Erkennens sein müsse, ehe sie dem Willen ein Beweggrund seines Handelns werden könne, schon an sich selbst demselben günstig ist: so fand auch die des Duns Scotus, nach welcher diese Idee in dem Willen und nicht im Verstande wurzelt, alsbald eine rationalistische Deutung. Das Gute wird eben *als Begriff für den Verstand* durch ein beneplacitum des göttlichen Willens bestimmt, statt daß es, wie es vor Luther unter Andern auch durch *Johann von Goch* geschehen ist,**) als das eigene unendliche Wesen des göttlichen Willens hätte erfaßt werden müssen, wenn der wahre theologische Gegensatz gegen beide Gestalten jenes Rationalismus ausgesprochen werden sollte.

Unter den Begriff der convenientia also fällt, nach der rationalistischen Voraussetzung der am Schlusse des Mittelalters herrschenden, zwischen thomistischen und scotistischen Principien sich in einer Art von Schaukelsystem einherbewegenden Kirchenlehre, jene Gerechtigkeit Gottes, welcher Christus durch seine Leiden und seinen Tod genuggethan haben soll. Hatte ja doch schon Augustinus, die große Autorität aller scholastischen Theologie, sich so ausgesprochen: Sanandae nostrae miseriae convenientior modus alius non fit, quam per Christi passionem;***) und die scholastischen Theologen selbst hatten diese convenientia zur spitzfindigsten Theorie ausgesponnen; freilich zu einer sich selbst überstürzenden, in welcher die convenientia, durch unwillkürliche Selbstironie zur crassesten inconvenientia wird.****) Nachdem jedoch der thomistische Lehrsatz von der satisfactio superabundans verworfen war, mußte zur Ergänzung jener „Vernunft und Schicklichkeit" noch ein weiteres System von Genugthuungen der göttlichen Gerechtigkeit erfunden werden. Christi Tod, so hieß es nunmehr nach scotistischer Lehre, habe nur für die Gesammtschuld des Geschlechts, für die Erbsünde, Genugthuung geleistet. Für die

*) *Neander*, Geschichte der christlichen Kirche, Bd. V., S. 692.

**) *Ullmann*, Reformatoren vor der Reformation, Bd. I, S. 48 f.

***) August. de Trin. XIII., 10.

****) Vergl. z. B. bei *Thomas von Aquino*, der in dergleichen Spitzfindigkeiten noch nicht der Aergste ist, die sieben rationes, welche beweisen sollen: quod convenientissimum fuit, Christum pati mortem. Summ. Theol. P. III, quaest. 46, art. 4. Selbst in der Ueberschwänglichkeit des Leidens Christi will Thomas noch das bestimmte Maaß gewahrt wissen, welches ihm der Verstandesbegriff der Gerechtigkeit zu fordern scheint. (Assumsit tristitiam maximam quidem quantitate absoluta, non tamen excedentem regulam rationis. a. a. O. art. 6.)

Thatsünden der Einzelnen, sofern sie nach der Taufe begangen sind, sei nach den Forderungen derselben Gerechtigkeit, die für jede Schuld ihr Maaß der Abbüßung bestimme, eine besondere Abbüßung nöthig. Daher also jene satisfactiones Canonicae, gegen die, nebst dem dazu gehörigen Ablaß, der praktische Sturm der Lutherschen Reformation zunächst gerichtet war. Schon die Apologie der Augsburgischen Confession (VI, 21. S. 184 in Hase's Ausgabe) hat es der Bemerkung werth gefunden, daß die Theorie dieser Satisfactionen auf die Voraussetzung der justitia retributiva begründet ist. — Luther würde also sein Werk nur halb, ja er würde es weniger als halb vollbracht haben, wenn er seinen Angriff nicht zugleich gegen den Begriff der göttlichen Gerechtigkeit in dieser ganz rationalistischen Fassung hätte richten wollen. Und dies nun hat er gethan mit einer Energie der Leidenschaft, die ihn im Eifer des Kampfes freilich nicht selten über das Ziel hinaus fortriß. Nur in diesem Zusammenhange nämlich wird uns seine Polemik gegen das Bestreben, durch „menschliche Vernunft" das Göttliche zu erkennen, ganz verständlich, welches allerdings, in der letzten Periode seines Lebens namentlich, nicht selten so weit geht, daß die Gefahr, zu einem blinden Autoritätsglauben zurückgetrieben zu werden, nahe genug liegt. Immer jedoch werden wir die Motive dieses Kampfes am besten verstehen, wenn wir nicht außer Acht lassen, wie die „Vernunft" gegen deren Erhebung Luther ankämpft, nichts andres ist, als der scholastische Verstand, der seine Ohnmacht, das Unendliche zu begreifen, sich nicht eingestehen will, und so durch Rationalisiren des ein für allemal seinem Maaßstabe Unzugänglichen, Incommensurablen oder Ueberschwänglichen die Begriffe der ethischen Eigenschaften und Thätigkeiten Gottes in eine Sphäre herabzieht, in welcher sie aufhören, sie selbst zu sein. „Das ists, das die Vernunft schlecht nicht begreifen kann, noch leiden. Daran haben sich gestoßen so viel hohe Leute, so treffliches hohes Verstandes, so viel Väter von so viel hundert Jahren her; da hadern sie mit Gott, daß er soll nach menschlicher Weise und Rechten thun, was sie recht dünket, oder es soll nimmer ein Gott sein. Und hier hilft ja nicht der Gott, daß er der Majestät Urtheil will verborgen und heimlich haben. Nein, er muß hier uns des Rechten werden und Rechenschaft geben, warum er Gott sei, warum er also wolle, warum er also wirke, daß es doch gar keinen Schein der Gerechtigkeit hat. Ja so hadern die mit Gott, gleich als wenn ich einen Schuster oder Schneider vor Gericht forderte und spräche: Hörst du es, sage her, warum thust du das? Nein, die Ehre giebt die Vernunft und das Fleisch Gott nicht, daß sie blos glaubt, daß er gütig und gerecht wäre,' ob sie es gleich nicht begreife; sondern dieweil seine Worte und Werke ein wenig höher sind, denn im Kaiserrecht, im Codice Justiniani oder in Ethicorum Aristotelis geschrieben steht, muß er Rechenschaft geben. Hier muß die hohe göttliche Majestät, welche die Engel, Menschen, Himmel, Erde, Meer und Alles geschaffen hat, weichen einem armen Madensack, ihrer Creatur, und es muß Alles umgekehrt sein; so wir uns doch vor Gottes Heimlichkeit entsetzen sollten." So Luther im Traktat de servo arbitrio gegen Erasmus (WW. XIX., S. 100). Man vergleiche mit der hier ausgezogenen Stelle die gesammte nachfolgende Ausführung, und besonders den Schluß der Schrift. „Wenn es eine solche Gerechtigkeit wäre," so heißt es dort, „die man aus der Vernunft könnte begreifen, so wäre sie nicht göttlich

und wäre kein Unterschied unter der Menschen und Gottes Gerechtigkeit. Aber dieweil er nun ein wahrer und einiger Gott ist, und ist dazu ganz unbegreiflich, und wohnt in einem Lichte, da man mit menschlicher Vernunft nicht hin kommen kann, so ist es billig und auch vonnöthen, daß seine Gerechtigkeit auch uns zu hoch und unbegreiflich sei." Aehnlich und den herrschenden Vorstellungen über Gott als moralischen Gesetzgeber gegenüber noch schroffer in einer Predigt der Kirchenpostille (WW. XIV, S. 3). „Menschliche Weisheit klügelt also daher mit ihrer jüdischen und türkischen, ja heidnischen Predigt: Gott ist ein einiger, allmächtiger Herr über Alle, der alle Menschen geschaffen hat und ihnen das Gesetz gegeben, darnach sie leben sollen, daraus folgt, daß er gnädig ist den Frommen und Gehorsamen, straft aber und verdammt die Ungehorsamen. Darum, wer gute Werke thut und sich hütet vor Sünden, den will er belohnen u. s. w. Das sind eitel heidnische Gedanken, von diesem irdischen weltlichen Wesen und Sachen genommen, als müsse es in Gottes Regiment also zugehen, wie ein Hausvater regiert unter seinen Kindern und Gesinde, denn solche heißt man fromme Regenten und Herren, so diesen Unterschied halten gegen den Ihren. Solche heidnische Weisheit, Heiligkeit und Gottesdienst lehrt und treibt auch der Papst; wie wir denn alle unter ihm geglaubt und nicht anders gewußt haben, ich sowohl als Andere." Und in der Auslegung des vierten Psalmen (WW. IV, S. 471): „So verblendet sie der Irrthum, daß sie auch bald meinen, daß dies sei vor Gott Gerechtigkeit, was sie aus ihren Satzungen, Reden und menschlichen Gesetzen Gerechtigkeit zu sein gelehrt haben." Was von der Gerechtigkeit Gottes, das Entsprechende gilt auch von der Gerechtigkeit der Gläubigen. „Weil die Gerechtigkeit der Gläubigen in Gott verborgen ist, ihre Sünde aber in ihnen selbst offenbar ist: so ist wahr, daß Niemand als die Gerechten verdammt, und Sünder und Hurer selig werden." (WW. XVII, S. 142). — Der Zusammenhang derartiger Aeußerungen, die, wie man wohl sieht, nicht etwa gegen den unzureichenden Inhalt menschlicher Gesetze und Sittenlehren, sondern gegen die Form des Gesetzes, des Sollens selbst gerichtet sind, woran für jene Verstandesabstraction, die Luther mit dem Namen der menschlichen Vernunft bezeichnet, der Gegensatz von Recht und Unrecht, von Gut und Bös ein für allemal gebunden ist, mit dem reformatorischen Grundprincip ist kurz und bündig ausgesprochen in dem Satze: Sola fide nos justificari, est omnes justitias Legis et hominum condemnari (Opp. Lat. Jen. I. p. 468).

c. (zu §. 29.)

Es ist meines Wissens noch von Niemand auf den Zusammenhang hingewiesen worden, worin mit dem in der vorigen Anmerkung näher bezeichneten Rationalismus in der Lehre von der vergeltenden Gerechtigkeit der vielbesprochene Pelagianismus oder Semipelagianismus der römisch-katholischen Kirche steht. Gerechtigkeit in dem Sinne, wie die Scholastik seit Anselmus den Begriff dieser göttlichen Eigenschaft aus ratio und convenientia hat construiren, und hinwiederum auf ihn das System der kirchlichen Satisfactionen begründen wollen, Gerechtigkeit als constans et perpetua voluntas, jus suum cuique tribuendi, wie sie nach dem Vorgang der römischen Juristen von den scholastischen Theologen definirt zu werden pflegt, setzt in den Geschöpfen, an denen sie sich bethätigen soll, Rechte voraus, die nicht wohl ohne Freiheit gedacht werden

können. Sie setzt namentlich, wiefern sie sich in der Vergeltung ihrer Thaten, in Lohn und Strafe bethätigen soll, Wahlfreiheit, Zurechnungsfähigkeit ganz in dem entsprechenden Sinne voraus, wie die bürgerliche und politische Tugend der vergeltenden Gerechtigkeit solche voraussetzt. Nicht minder läßt sich auch umgekehrt sagen, daß die Behauptung einer äquilibristischen Freiheit des menschlichen Willens, da wo sie auf principielle Weise im theologischen Zusammenhange hervortritt, fast stets den hier bezeichneten rationalistischen Begriff göttlicher Gerechtigkeit im Hintergrunde hat. Den Pelagius und seine nächsten Jünger betreffend, so wird zwar der Nachweis dieses Zusammenhangs dadurch in etwas erschwert, daß sie sich, soviel ich bei Augustinus und anderwärts habe finden können, des Wortes Gerechtigkeit nicht in andrer Weise, als die Bibel und ihre rechtgläubigen Zeitgenossen zu bedienen pflegen. Doch ist in ihrer vielbesprochenen und vielbekämpften Behauptung: gratiam secundum merita nostra dari, die Voraussetzung einer vergeltenden Gerechtigkeit in jenem der Bibel fremden rationalen Sinne offenbar enthalten. Durch den eben gedachten Umstand ist es auch Anselmus und andern als rechtgläubig anerkannten Lehrern der katholischen Kirche bis auf Thomas von Aquino herab erleichtert worden, nicht blos vor den Augen der Kirche, sondern auch, wie es scheint, vor ihrem eignen Bewußtsein die Hinneigung zum Pelagianismus zu verbergen. Aber obschon diese Theologen die creatürliche Freiheit, statt sie als das Object des Thuns der göttlichen Gerechtigkeit zu bezeichnen, in abstracto vielmehr überall, im Einklang mit der Schrift, als die von Gott der vernünftigen Creatur sei es von vorn herein anerschaffene, oder durch eine nachfolgende Gnade mitgetheilte Gerechtigkeit zu bezeichnen und vom theologischen Standpunkt aus so zu sprechen pflegen, daß nach ihren Worten jeder Abfall von dieser Gnadengabe eigentlich als undenkbar erscheinen müßte; so führen sie dagegen auf dem anthropologischen Standpunkt unvermerkt immer wieder die Voraussetzung ein, daß eben von dieser ihrer Freiheit, die sie als mit der Gerechtigkeit identisch gesetzt hatten, die vernünftige Creatur nach Willkür Gebrauch machen könne oder nicht, und daß sie, je nachdem sie das eine oder das andre thut, Lohn oder Strafe zu erwarten habe. Seit Duns Scotus tritt dieser Pelagianismus unverholener auf, eben so wie der Begriff der Gerechtigkeit Gottes immer unzweideutiger den Charakter der justitia forensis annimmt. Das System der satisfactiones canonicae hat beide auf ganz gleiche Weise so gut wie eingeständlich zu seiner Voraussetzung. Darum mußte nothwendig zugleich gegen jene pelagianischen Elemente des damaligen Kirchenthums der Widerspruch Luthers gerichtet sein, wenn es ihm mit seinem Streben ernst war, die Gerechtigkeit des Glaubens an die Stelle der Gesetzesgerechtigkeit zu setzen. Es ist bekannt, mit welcher Entschlossenheit er auch nach dieser Richtung den Kampf aufgenommen, und wie wenig er im Durchführen desselben auch die härtesten Consequenzen gescheut hat. „Ich will gleich setzen, daß Gott der Herr ein solcher Gott müsse sein, der das Verdienst ansehe in denen, die er verdammt: so müssen wir eben so wohl sagen und nachlassen, daß Gott Verdienst soll ansehen in denen, die er selig macht. Denn so wir der Vernunft Urtheil wollen folgen, so ist es eben so ungleich und unrecht, daß er die selig mache, so es nicht verdienen, als daß er die verdamme, die es nicht verdienen.“ Man mag an diesen Worten des Tractatus de servo ar-

bitrio (WW. XIX, S. 101) wie an der gesammten Tendenz dieser Abhandlung einen nicht unbegründeten Anstoß nehmen: jedenfalls bringen sie auf schlagende Weise den Zusammenhang des pelagianischen Aequilibrismus mit dem rationalistisch aufgefaßten Begriffe der strafenden Gerechtigkeit und die Unverträglichkeit beider mit dem evangelischen Materialprincip zu Tage.

Auch bei Luthers Nachfolgern, zum Theil schon bei seinen Genossen, wie namentlich bei Melanchthon ist der Zusammenhang dessen, was man bei ihnen Synergismus nennt, mit dem Rückfall in die anselmische Theorie und den unzertrennlich mit ihr verbundenen Gerechtigkeitsbegriff unverkennbar. Gewiß mit Recht darf Beides als ein Abfall von Luthers wahrer Lehre bezeichnet werden, wiewohl auf der andern Seite auch wieder eingestanden werden muß, daß Luther seinerseits den strengen Determinismus, zu dem sich seine Streitschrift gegen Erasmus bekennt, nicht würde haben festhalten können, ohne dadurch mit dem Geiste seiner übrigen Lehre in einen eben so schroffen Widerspruch zu treten, wie durch irgend welche Concessionen, die er dem Pelagianismus gemacht hätte. Denn nach seinen wiederholten Aussagen, deren Sinn von der Dogmatik der lutherischen Schule mit Recht als eine Lebensbedingung ihrer Glaubensanschauungen festgehalten worden ist, geht ja Gottes offenbarter Wille auf das Heil aller Menschen, aller vernünftigen Geschöpfe. Ueber den etwaigen verborgenen Willen der Gottheit verbietet uns Luther freilich, nachzugrübeln. Aber die gewaltigen Trumpfe, welche er allenthalben, und fürwahr nicht in der Weise einer leeren Redensart, auf Gottes Wahrhaftigkeit setzt, und auf die Pflicht des Glaubens, diese Eigenschaft nicht in Zweifel zu ziehen, verbieten uns noch energischer, auch nur im Entferntesten dem Gedanken an die Möglichkeit Raum zu geben, als ob dieser verborgene Wille mit dem offenbarten nicht in Uebereinstimmung, als ob er damit sogar in dem ausdrücklichen Widerspruch stehen könne, da Verdammniß zu wollen, wo der offenbarte Wille das Heil der Geschöpfe zu wollen vorgiebt. Wenn nun nichtsdestoweniger die Verdammniß eines großen, ja vielleicht des größern Theils der Geschöpfe überall bei Luther eine unbezweifelte Voraussetzung ist: wie finden wir aus dem Labyrinth dieser Widersprüche den Ausgang, mit welchem wir dem ächten Sinn seiner Lehre am wenigsten zu nahe treten? — Es wird sich später Gelegenheit finden, diese Frage noch einmal aufzunehmen. Bis dahin (Anm. x.) möge die weitere Erläuterung der Andeutungen aufgeschoben bleiben, welche die vorstehenden Sätze darüber gegeben haben.

f. (zu § 35.)

Der hier erwähnte, höchst beachtenswerthe Umstand wird zwar von Luther nirgends hervorgehoben. Luther hat sogar durch die mächtige Betonung, die er dem deutschen Worte Glauben zu Theil werden ließ, unwillkürlich dazu beigetragen, ihn dem religiösen Bewußtsein ferner zu rücken. Aber es bleibt demungeachtet wahr, daß nur durch den Hinblick auf diese Thatsache des biblischen Wortgebrauchs Luthers Begriff des Glaubens seine vollständige Erläuterung erhält. Ich ergreife aus diesem Grunde die Gelegenheit, durch Erinnerung an dieselbe das zu vervollständigen, was ich über die Bedeutung dieses Begriffs anderwärts gesagt habe, und worauf ich übrigens, um Wiederholungen zu vermeiden, hier verweise (s. die vierte unter den „Reden über die Zukunft der evangelischen Kirche"). — Gegenstand des Glaubens, des Glaubens, der nach

Luther allein das Heil oder die Rechtfertigung erwirbt, ſind, wie dort gezeigt iſt, weder geſchichtliche Thatſachen, noch ſpeculative Lehrſätze, ſondern allein die göttlichen Verheißungen. (Ubi non est promissio, ibi fides non esse potest. Opp. ed. Jen. I, fol. 443). Das aber, wodurch die Verheißungen zu Gegenſtänden des Glaubens werden, iſt die göttliche Eigenſchaft der Wahrhaftigkeit. Dieſe nun iſt es eben, welche von der heiligen Schrift, in der ſie gar viele Namen trägt, unter andern auch mit demſelben Namen bezeichnet wird, wie die ihr entſprechende Geſinnung in den Gemüthern der Gläubigen. Von der πίστις τοῦ θεοῦ iſt ausdrücklich Röm. 3, 3, auch wohl Gal. 3, 22 f., Ap. Geſch. 3, 16 die Rede, und πιστός wird Gott häufig genannt, z. B. 1. Kor. 10, 13, 1. Theſſal. 5, 24, 2. Theſſal. 3, 3, 1. Joh. 1, 9. Desgleichen ſetzen die Wendungen: πεπίστευμαι τὸ εὐαγγέλιον, ἐπιστεύθησαν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ, Gal. 2, 7. Röm. 2, 3, eine πίστις von Seiten Gottes voraus. Der Gebrauch des Wortes אמן nebſt den davon abgeleiteten, namentlich אֱמֶת und אֱמוּנָה im A. T. iſt ein ganz ähnlich doppelſeitiger (vergl. vor allen die in dieſer Beziehung ſo höchſt charakteriſtiſche Stelle Jeſ. 7, 9: אִם לֹא תַאֲמִינוּ כִּי לֹא תֵאָמֵנוּ) und bekanntlich läßt auch das lateiniſche Fides dieſelbe Doppelſeitigkeit zu. Es wäre ein unberechenbarer Vortheil geweſen für die Verbreitung und Befeſtigung des von Luther eigentlich gemeinten und auch laut und mächtig genug gepredigten Begriffs vom Glauben, und für die Vermeidung der Mißverſtändniſſe, die ſich leider ſchon in ſeiner nächſten Umgebung an dieſes Wort geknüpft haben, wenn die deutſche Sprache ein ähnliches Wort dargeboten hätte. Wiewohl freilich ſchon in früherer Zeit auch jenes lateiniſche Wort ähnlichen Mißverſtändniſſen nicht hatte entgehen können, in Folge deren der dogmatiſche Wortgebrauch ſich nicht mehr leicht dazu verſteht, es zu einem Prädicate Gottes zu machen. Auch würde man ſich durch die, freilich nicht überall anwendbare Wortverknüpfung „Treue und Glauben" haben fördern können, wenn es Luthern zur rechten Zeit eingefallen wäre, von ihr auf das durch den Glauben im theologiſchen Sinne begründete Verhältniß zwiſchen Gott und Menſchen die Anwendung zu machen, welche ſo nahe lag, als er z. B. den Ausſpruch that: „Alle Gerechtigkeit und Wahrheit bringt mit ſich das Vertrauen, welches die innerliche Kraft und Weſen, der Anfang und Ende iſt der Gerechtigkeit" (WW. II., S. 330). — Uebrigens fällt aus dieſer Gegenſeitigkeit der πίστις noch ein beſonders helles Licht auf die wahre Bedeutung des bibliſchen Begriffs der δικαιοσύνη zurück. Auch dieſer nämlich bezeichnet, genauer betrachtet, ein Wechſelverhältniß zwiſchen Gott und ſeinen Creaturen. Gott iſt gerecht, wiefern er die Creaturen gerecht macht oder rechtfertigt (δικαιοῖ, צַדִּיק*), und die Creatur iſt gerecht, wiefern ſie nicht äußerlich etwas der Gerechtigkeit Gottes Analoges in ſich erzeugt, ſondern dieſer Gerechtigkeit entgegenkommt oder begegnet, ſo daß aus dieſer Begegnung ein lebendiger organiſcher Zuſammenhang erwächſt, ein ſolcher eben, wie er nach unſerer obigen Bemerkung (23) den wahren Inhalt des Begriffs der Gerechtigkeit ausmacht. Die entſprechende Wechſelbeziehung findet nach neuteſtamentlicher Anſchauung auch in der Erkenntniß ſtatt. Gott erkennt nur, die ihn

*) Ideo justitia Dei dicitur, quod impertiendo eam justos facit. August. de Sp. et Lit. 11. Dieſe Worte drücken gewiß den Sinn vollkommen richtig aus, in welchem 1 Joh. 1, 9. Gott ſowohl πιστός als auch δίκαιος genannt wird.

lieben, und in den von ihm Erkannten wirkt er die Erkenntniß seiner (1 Kor. 8, 3. 13, 12. Gal. 4, 9).

§. (zu §. 38.)

Fides specialis, ein Ausdruck, welchen in diesem Sinne zuerst Melanchthon in der Apologie der Augsburgischen Confession (im Artikel de Poenitentia, S. 171, 172 bei Hase) gebraucht hat, ist im ächten Sinne der Lutherischen Glaubenslehre nicht, wie im vorreformatorischen Sprachgebrauch, und wie hin und wieder auch Neuere, denen sein ächter Sinn aus dem theologischen Bewußtsein verschwunden war, ihn gedeutet haben, im Gegensatze des „allgemeinen Religionsglaubens" der „Glaube an Christus den Versöhner"*), sondern: fides ea, qua unusquisque credit sibi remitti peccata. Ausdrücklich wird dort hinzugefügt: hic articulus praecipuus est, de quo digladiamur cum adversariis et cujus cognitionem ducimus maxime necessariam esse Christianis omnibus. Aber nicht Melanchthon ist der Urheber dieser Lehre, sondern Luther. Sie ist das Thema, auf welches er allenthalben zurückkommt, so daß man kaum eine Seite seiner Schriften aufschlagen kann, ohne mit den energischsten Wendungen eingeschärft zu finden, daß du, du für dich glauben mußt, du seiest es, dem Gott die Seligkeit zugedacht, und dem Christus sie erworben hat. Ein Glaube, der alle Heilswahrheiten glaubt, aber nur in gegenständlicher Weise, so wie sie zwar Andern, aber nicht ihm selbst, dem Glaubenden, zu Gute kommen sollen, ein solcher Glaube nütze nicht nur nichts, sondern schade vielmehr; es sei viel besser, gar keinen Glauben zu besitzen, als einen solchen Glauben, u. s. w. „Daran ist alle Macht gelegen, daß wir alles, so in der h. Schrift durch solche Rede, für mich, für uns, für unsre Sünde und dergl. von uns gesagt wird, wohl wahrzunehmen und auf uns eigentlich zu ziehen und darob mit dem Glauben festzuhalten wissen." — „Denn das hast du gar bald ins Herz gebracht, daß du glaubst, daß Christus Gottes Sohn für St. Peters, Pauli und anderer Heiligen Sünden gegeben sei, welche solcher Gnaden würdig seien gewesen; aber dagegen ist das zumal und überaus schwer, daß du für deine Person ein armer, unwürdiger, verdammter Sünder, von Herzen gewißlich glauben, halten und sagen sollst, Christus, Gottes Sohn sei für deine so viele und große Sünde gegeben." (WW. XI, S. 29). — Der lebendige organische Zusammenhang des Begriffs dieser fides specialis mit dem Begriffe der πίστις Gottes im vorhin bezeichneten Sinne ist auch seinerseits bei Luther zu wiederholten Malen so klar und energisch als möglich ausgesprochen. So z. B. in der Schrift über die babylonische Gefangenschaft: „Wo da ist das Wort Gottes, der verheißet, da ist der Glaube des zugreifenden Menschen nöthig. Daß also klar, der Glaube sei ein Anfang unserer Seligkeit, der da hange an dem Worte Gottes, der es verheißet, — — und es kann auf keine andere Weise der Mensch mit Gott übereinkommen oder handeln als durch den Glauben." (WW. XVII, Seite 522). „Wer kann Gottes Verheißung, die da eines jedem Glauben insonderheit erfordert, für einen Andern empfangen oder zueignen und appliciren? Kann ich denn einem Andern Gottes Verheißung geben, auch der nicht glaubt? Oder kann ich für einen Andern glauben?

*) So u. A. Bretschneider, Handbuch der Dogmatik, Bd. II., S. 555 der dritten Ausgabe.

Oder kann ich machen, daß ein Andrer glaube? — — So muß dennoch die unüberwindliche Wahrheit bestehen: wo Gottes Verheißung ist, da steht ein jeder für sich selbst, und wird eines jeden Glaube erfordert, es wird ein jeder für sich selber Rechenschaft geben und seine Last tragen" (ebendas. S. 527). — Dieser fides specialis steht also der historische Glaube, der Glaube an den historischen Christus und der gesammte Schriftglaube mit allen seinen Specialitäten als eben so an sich werthlos und unwirksam für das Seelenheil eines jeden gegenüber, wie nicht minder auch der Glaube an die allgemeinen Wahrheiten von Gottes Dasein, von der Unsterblichkeit der Seele u. s. w. Er ist inbegriffen in jener fides generalis, von der die Apologie der Confession, auch dies auf Luthers öfters wiederholten Vorgang, sagt, daß auch der Teufel sie hat und alle bösen Menschen sie haben können. Luther seinerseits wirft (in einer merkwürdigen Dissertation aus seiner spätern Zeit, in der Jenaer Ausgabe seiner lateinischen Werke, I, fol. 446) in eine Verdammniß eine ganze Reihe von Arten des Glaubens, welche seine scholastischen Vorgänger unterschieden hatten: die fides acquisita, infusa, informis, formata, explicata, implicita, generalis, specialis. Dort kann unter f. specialis offenbar nur der specielle historische Glaube gemeint sein; derselbe, von dem es weiter heißt: quae tantum audit res a Judaeis et Pilato in Christo crucifigendo gestas vel de resurgente narratas, und dem dann die fides apprehensiva Christi entgegengestellt wird: quae intelligit caritatem Dei Patris, per Christum pro tuis peccatis traditum, te redimere et salvare volentem. Der Gegensatz jenes unächten und dieses ächten Glaubens wird hierauf noch mit den prägnanten Worten bezeichnet: Fides acquisita seu Sophistarum infusa de Christo dicit: Credo filium Dei passum et resuscitatum, atque hic desinit. Sed vera fides dicit: Credo quidem filium Dei passum et resuscitatum sed hoc totum pro me, pro peccatis meis, de quo certus sum. Andere prägnante Stellen über diesen Gegensatz s. in den „Reden über die Zukunft der evangelischen Kirche" S. 102 f.

b. (zu §. 10.)

Zu den für den Zusammenhang von Luthers Glaubensanschauung am meisten charakteristischen Zügen gehört seine entschlossene Verwerfung des römischen Lehrstücks von der Contritio als ersten nothwendigen Theiles der Poenitentia, auf Grund hauptsächlich von Röm. 5, 20. Unter den durch die Bulle des Papstes Leo verdammten Artikeln lautet der sechste so: „Die Reue, die man zubereitet durch Erforschen, Betrachtung und Haß der Sünden, als, wenn ein Sünder mit Bitterkeit seines Herzens seine Zeit betrachtet und bewieget die Größe, Menge und Schande der Sünde, dazu den Verlust ewigen Lebens und Gewinn ewiger Verdammniß, die macht einen Heuchler und größern Sünder." Man vergleiche die Erläuterungen, die er zu diesem Artikel giebt, WW. XVII, S. 350, und sonst an vielen andern Stellen seiner Werke. Die Summe seiner Lehre über diesen Gegenstand faßt sich zusammen in den Worten a. a. O.: „Es ist gar ein seltsam Ding und hohe Gnade, ein reuiges Herz, und läßt sich nicht mit Sünde und Hölle Bedenken bereiten, sondern allein durch den heiligen Geist eingießen. Es hätte sonst Judas die beste Reue gehabt, der seine Sünde wohl bedacht mit großem Leid. — Ist's nicht Lügen gelehrt, wenn man die Reue für gut lehrt, die nur scheint gut, und doch ohne

Glauben, Liebe, Luſt und Willen, welche die Gnade Gottes allein giebt, geſchieht? Ein Brandzeichen machen ſie in ihr Gewiſſen. Gleichwie ein ſolches Brandzeichen iſt nicht recht angeboren noch gewachſen, ſondern mit Gewalt von außen eingedrückt: alſo iſt ihr Gewiſſen auch nicht aus Gnaden erwachſen, ſondern mit falſchen erdichteten Gedanken erzwungen und zubereitet. — Es iſt, daß da keine grundgute Frömmigkeit iſt, ſondern ein unwilliges, unliebendes Herz zur Gerechtigkeit. — Es geſchieht auch, daß ſolche falſche Büßer in Betrachtung ihrer Sünde wiederum, wiewohl tief im Herzen, empfinden Flammen und Funken der Luſt voriger Sünde oder böſe Bewegung voriges Haſſes und Neides, und gleich in der Reue allererſt rechte Luſt zu Sünden gewinnen, der ſie vielleicht vergeſſen hätten, wo ſie ſie nicht hätten betrachtet. — Die Sünden nehmen nur zu, wo ſie ohne Gnade bedacht und erkannt werden." Und ſchon vorher, (S. 345): „Ja daß wirs recht verſtehen, ſo iſts nicht möglich, daß wider und von den Sünden bitte oder begehre, denn die da ſchon fromm ſind." — Damit zu vergleichen die nicht minder bedeutſamen Aeußerungen im Sermon von der Buße: „Die Liebe iſt allewege eher, als der Haß, und der Haß fließt von Natur ganz ungezwungen aus der Liebe. Daraus wird nun ein Eifer, welches iſt eine zornige Liebe und ein Haß des Böſen um des Guten willen. Alſo kommt der Haß der Sünden und Verdammung des vorigen Lebens von ſich ſelbſt, daß du es nicht mit Sorgen und Mühe ſehen darfſt. Sonſt würdeſt Du lange Zeit vergeblich ſuchen in verkehrter Ordnung die Liebe der Gerechtigkeit aus dem Haß der Sünden. Dieſe Verkehrung iſt eine Arbeit, daraus nichts folgt, als Verzweiflung und Verzagen. Es muß die Buße ſüß ſein und muß aus der Süßigkeit niederſteigen zum Zorn und zum Haß der Sünden. Denn die Liebe iſt ein ſtetes Band, weil es geſchieht mit Willen, der Haß aber beſteht nur eine Zeitlang, weil es wider Willen geſchieht." (Ebendaſ. S. 159) — Als beſonders bezeichnend für den Gegenſatz zur romaniſtiſchen Theorie führe ich noch an die briefliche Aeußerung bei de Wette (Bd. I., S. 119): Poenitentia vera non est, nisi quae ab amore justitiae et Dei incipit, et hoc est potius principium poenitentiae, quod illis finis et consummatio censetur.

i. (zu §. 44.)

Luthers Begriff der fides specialis (§. 38. Anm. g.) ſchließt als weſentliches Moment die unerſchütterliche Zuverſicht, die Gewißheit des eignen Heiles für jeden Gläubigen in ſich; im geraden Gegenſatze gegen die Lehre des Romanismus, in welcher die ausdrückliche, auf Kohel. 9, 1 geſtützte Behauptung enthalten war, daß Niemand ſeines Heiles gewiß ſein könne (Concil. Trident. Sess. VI, cap. 9.) Was Spinoza von der reinen Vernunft und ihrem Denken ſagt: qui veram habet ideam, simul scit se veram habere ideam, nec de rei veritate potest dubitare, daſſelbe gilt nach Luther von dem Glauben. (Vergl. das in den „Reden über die Zukunft der Kirche", S. 108. hierüber Beigebrachte, dem ſich mit leichter Mühe eine große Anzahl ähnlich lautender Stellen würde beifügen laſſen. So insbeſondere im Commentar zum Galaterbriefe (WW. XI, S. 274. ff.) — Man kann nun zwar nicht ſagen, daß dieſer wichtige Punkt der Lutheriſchen Glaubenslehre den Neueren unbemerkt geblieben ſei. Wie ſollte er es, da nicht nur alle reformatoriſchen Genoſſen, Luther näher und ferner ſtehende,

ihn ſich zu eigen gemacht haben, ſondern auch die Dogmatik der Schule, bei manchen gegen ihn verſchuldeten Widerſprüchen, denen ſie nicht ſorgfältig genug ausgewichen iſt, ihn doch nie eigentlich verläugnet hat? (Einen ſolchen Widerſpruch nenne ich es, wenn die Lutheriſchen Dogmatiker, nach dem Vorgange der Concordienformel, im Streit mit den reformirten, welche dies mit Recht in Abrede ſtellten, die Möglichkeit eines Herausfallens aus dem wirklich ſchon erlangten Gnadenſtand behaupteten. Es iſt mir nicht bekannt, ob je ein Verſuch gemacht worden iſt, dieſe Behauptung durch Luthers Autorität zu unterſtützen. Wäre es ſo, ſo könnte er nur auf Mißdeutung beruhen. Die Möglichkeit, ja mehr noch, die Nothwendigkeit des Sündigens erkennt Luther freilich auch im Gnadenſtande an, aber dies iſt noch kein Verluſt der Gnade. Mir ſcheint ſelbſt der Anſtoß, den er an den bekannten Behauptungen des Hebräerbriefes nahm (WW. VI, S. 62) auf der Ueberzeugung zu beruhen, daß dem einmal Begnadigten die Rückkehr von Sünden, in die er aufs Neue verfällt, nicht allein ſtets offen ſteht, ſondern daß ſie ſogar eben vermöge der Unverlierbarkeit der Gnade jederzeit und mit Nothwendigkeit erfolgen muß. — Aber von der bloßen Bekanntſchaft mit jenem Satze zur Einſicht in die Bedeutung, die er bei Luther hat, und in ſeinen Zuſammenhang mit dem geſammten Glaubensſyſtem iſt noch ein weiter Weg. Und da nun muß ich bei den Neuern, die ſich, wo es ſich von dieſem Syſteme handelt, ſtets lieber an die Dogmatiker der Lutheriſchen Schule, als an Luther ſelbſt, zu halten pflegen, die richtige Einſicht durchaus vermiſſen. Um ſie zu gewinnen, hätte man ſich vor Allem mit dem Ernſte recht zu durchdringen, mit welchem Luther den großen Satz ausgeſprochen und durchgefochten hat, daß der Glaube wirklich und wahrhaftig „die Perſon wandelt", eine neue Perſon, einen neuen Menſchen begründet. Dieſer Satz iſt es, auf den er, ſo oft er daran geht, die eigentliche Tiefe ſeines Lehrzuſammenhangs aufzuſchließen, das Verhältniß begründet, welches dieſer Zuſammenhang zwiſchen dem „Glauben" und den „Werken" ſetzt. „Die Natur lehrt es, daß der Baum eher muß ſein, denn die Früchte. Die Aepfel bringen ja den Baum nicht, ſondern der Baum die Aepfel. Alſo richtet der Glaube zuerſt die Perſon zu, welche hernach die Werke thut. Darum, das Geſetz ohne Glauben thun wollen, iſt eben ſo viel, als Aepfel ohne einen Baum, als Holz oder Thon machen wollen. Wenn man aber zuvor den Baum geſetzt, das iſt: die Perſon zugerichtet hat, daß ſie könne ein Thäter ſein, welches allein durch den Glauben geſchieht, ſo folgen die Werke auch darnach. So muß nun der Thäter eher ſein, denn das Thun, nicht das Thun eher, denn der Thäter" (WW. XI, S. 185). Mit ähnlichen Worten finden wir ſchon in Luthers früheſter Zeit zu wiederholten Malen den Satz ausgeſprochen: Prius necesse est personam esse mutatam, deinde opera (ſ. z. B. Löſcher Reformationsacta, I, S. 778. S. 826; vergl. auch WW. XIII, S. 158. 189. 367 u. a.). — Iſt auch die Anſchauung, welche ſich in derartigen Aeußerungen ausſpricht, an ſich ſelbſt eine und dieſelbe mit jener, die das Chriſtenthum bereits aus dem Munde ſeines göttlichen Stifters mit dem Namen der geiſtigen Wiedergeburt bezeichnet hat: ſo iſt doch ſeit der früheſten chriſtlichen Zeit kaum irgendwo in ſo energiſcher Weiſe Ernſt gemacht worden mit dem Begriffe der Wiedergeburt. Wir werden nicht leicht von einem andern Lehrer der Kirche mit gleichem Rechte ſagen können, daß er den Heilsglauben

in dem eigentlichen und strengen Sinne, wie Luther, als Selbstbewußtsein der im Elemente des Heils oder der Gerechtigkeit wiedergeborenen Persönlichkeit gefaßt hat. Daher, und nur daher bei Luther die entschiedene Voranstellung des Glaubens vor der Liebe in Ansehung der Kraft des Gerechtmachens. Der Glaube und nicht die Liebe macht die Person: das heißt offenbar nichts andres, als, er unmittelbar ist das Element der Ichheit oder des Selbstbewußtseins im wiedergeborenen Menschen; die Liebe aber ist das Element, in welchem diese Ichheit sich eben so wie der Baum in seinen Früchten bethätigt. Daher aber auch jenes Dringen auf Gewißheit und Zuversichtlichkeit dieses Glaubens. Was sagt uns dieses Dringen anders, als daß nur derjenige im wirklichen Besitze des Heils oder der göttlichen Gnade ist, der dieser Gnade so gewiß, wie seines eignen Daseins ist? Denn sie ist dem wirklich Begnadigten eben statt dieses seines Daseins. Sie ist das wiedergeborene Ich, die erneute Persönlichkeit, welche von dem Augenblicke der Wiedergeburt an zwar nicht in der Weise an die Stelle der alten natürlichen oder adamitischen Persönlichkeit tritt, daß sie dieselbe mit einem Mal vollständig in sich aufzehrte oder verschlänge, aber sich ihr als ein Sauerteig beimischt, der sie allmälig durchdringt und in ihre Substanz verwandelt. In dieser Eigenschaft eben wird sie zu einem Gegenstande des Selbstbewußtseins und kann als solcher fortan nur noch auf Augenblicke verdunkelt, aber nicht auf die Dauer mehr von dem wirklichen Selbstbewußtsein des wiedergeborenen Individuums abgetrennt werden. Daß nova animi essentia ex nihilo creetur, dies will die Concordienformel zwar in Abrede stellen. Aber schwerlich in Luthers ächtem Sinne; es sei denn, daß Luther, dem traducianischen Bekenntniß seiner Lehre von dem adamitischen Seelenwesen entsprechend, auch hier es vorgezogen haben würde (wie in ähnlicher Weise Schwenkfeld), von einer Geburt oder Zeugung aus der Substanz des göttlichen Wortes zu reden, statt von einer Schöpfung aus Nichts, was aber nicht etwa weniger, sondern ganz im Gegentheil noch mehr sagen würde, als dieses. — Wie aber dem auch sei, jedenfalls ergiebt sich aus dieser Betrachtung, daß in Luthers eigentlichstem und tiefstem Sinne der Glaube, — der Glaube, den er nach Hebr. 11, 1. eine substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium, eine firma opinio constansque conscientia justitiae et salutis oder auch schlechthin scientia salutis nennt (Opp. Jen. I, fol. 437. 467), eigentlich eben so sehr oder mehr noch als das Siegel des bereits erlangten Heils müßte bezeichnet werden können, wie als der Grund des zu erwerbenden. Wenn dennoch die letztere Bezeichnung bei Luther vorwaltet, so ist es in Folge des Hinblicks auf die göttliche πίστις, welche freilich eben so sehr Gegenstand und Inhalt des menschlichen Glaubensbewußtseins bleibt, wie das von dem Glaubenden bereits gewonnene und also hinter dem Glaubensbewußtsein zurückliegende Heil. Es ist allerdings ein Cirkel, worin sich Luthers Begriff vom Glauben zu bewegen scheint, wenn von ihm gesagt werden muß, daß der Glaube die Substanz des Heils ergreift, um aus ihr eine selbstbewußte Persönlichkeit zu bilden, und daß eben diese Persönlichkeit doch wieder den eigentlichen Gegenstand des Glaubens ausmacht, insofern der Glaube das Heil eben nicht als etwas Allgemeines, sondern als seinen Besitz, als sein Eigenthum zu seinem Inhalt haben soll. Aber es ist dieser Cirkel der allgemeine Cirkel aller Ichheit und alles Selbstbewußtseins;

derſelbe erſcheint hier eben nur in der beſonderen Form, wie der Begriff der im Glauben wiedergeborenen Ichheit es mit ſich bringt.

Man wird mich, hoffe ich, nicht mißverſtehen, wenn ich die Anſicht ausſpreche, daß in der hier angegebenen Beziehung, mehr vielleicht als in irgend einer andern, Luthers Lehre vom Glauben als die Vorgängerin des ſpeculativen Idealismus der neueren deutſchen Philoſophie betrachtet werden kann. Durch letzteren nämlich iſt, wie diejenigen, denen dieſe Philoſophie nicht fremd geblieben iſt, unbedenklich zugeſtehen werden, erſt der wiſſenſchaftliche Boden gewonnen worden für die große Wahrheit, daß das in ſich einige Subject-Object des Selbſtbewußtſeins und aller geiſtigen Thätigkeit, das Ich=Ich oder die abſtracte Perſönlichkeit des denkenden und wollenden Geiſtes, nichts andres iſt, als ein Product eben dieſer Thätigkeit ſelbſt, das nothwendige Erzeugniß, durch deſſen Production ſich dieſelbe erſt ein feſtes Daſein giebt und von ſich ſelbſt, ſo zu ſagen, Beſitz ergreift. So wenig Luther ſeinerſeits auf Speculationen dieſer Art über das allgemeine Weſen des Ich oder der Perſönlichkeit eingegangen iſt, und ſo fremd dieſelben aller gleichzeitigen Philoſophie geblieben ſind: ſo unverkennbar bildet ihr Inhalt als unbewußte Vorausſetzung den Hintergrund jenes für den Standpunkt ſeiner Lehre ſo charakteriſtiſchen Satzes, daß der Glaube die Perſon macht. Denn wäre die Natur der ſelbſtbewußten Perſönlichkeit nicht ganz im Allgemeinen dieſe, in jeder Geſtalt ihres Daſeins That ihrer ſelbſt, Setzung oder Erzeugniß des Denkproceſſes, welcher das Element ihres Daſeins ausmacht, zu ſein, ſo würde auch aus der Thätigkeit des Glaubens, der in dem Sinne, in welchem hier von ihm die Rede, eben nichts andres, als ein mit beſtimmtem Inhalt, nämlich mit dem Inhalt der göttlichen Verheißung oder Heilsbereitung erfülltes Denken iſt, nicht eine Perſönlichkeit im wahren Wortſinne, die wiedergeborene, die erneute Perſönlichkeit hervorgehen können. (Es bedarf wohl nicht der Erinnerung, daß das Wort „Denken“ hier nicht in dem künſtlich geſteigerten Sinne der Hegelſchen Philoſophie, ſondern in dem allgemein geltenden gewonnen wird, da es die Vernunftthätigkeit überhaupt bezeichnet). — Wie viel oder wie wenig Gewicht man indeß auch geneigt ſein möge, auf dieſes Zuſammentreffen der Lutheriſchen Glaubensanſchauung mit dem Inhalte der neuern Speculation zu legen; ſo wird man doch keinesfalls verkennen, wie ſehr es im Intereſſe der erſteren liegt, den pſychologiſchen Realismus abzulehnen, der von einem angeblich monadiſchen Seelenweſen als feſter, ein für allemal gegebener Grundlage aller Seelenzuſtände und Seelenthätigkeiten träumt, welche dadurch zu einem bloßen Accidens jener vermeintlichen Subſtanz herabgeſetzt werden. Die Polemik, welche in dieſem Sinne der treffliche Oetinger, für den jetzt endlich die Zeit einer richtigeren Schätzung angebrochen ſcheint, gegen die Philoſophie der Leibnitz-Wolffiſchen Schule geführt hat, darf aus dieſem Grunde wohl als eine vom Geiſte des ächteſten lebendigen Lutherthums beſeelte angeſehen werden, und ſie iſt auch für unſere Zeit um ſo lehrreicher, als ſie von den Irrungen noch unberührt geblieben iſt, welche ſich in den meiſten Geſtaltungen der neueren Philoſophie an das an ſich ſelbſt ſo wahre und tiefgeſchöpfte idealiſtiſche Grundprincip geknüpft haben.

k. (zu §. 47.)

Daß nicht Anſelmus der erſte Urheber der Lehre von der ſtellvertretenden

Genugthuung sei, dies zu erweisen war die Absicht der Abhandlung: „Geschichtliches aus der Versöhnungs- und Genugthuungslehre" in den Jahrgängen von 1834 und 1837 von Hengstenbergs Evangelischer Kirchenzeitung, als deren Verfasser F. Sartorius genannt wird. Indeß ist, näher betrachtet, die Beweisführung dort nur darauf gerichtet, daß auch vor Anselmus gelehrt worden sei, wie Leiden und Versöhnungstod Christi ihren Grund nicht in einem willkürlichen beneplacitum Gottes haben, sondern in einer Nothwendigkeit, wenigstens in einer moralischen Nothwendigkeit der göttlichen Natur. Allein dieses Merkmal reicht nicht hin, das Eigenthümliche der Anselmischen Lehre zu bezeichnen. Es paßt sehr wohl auch auf ganz abweichende Erklärungsweisen, welche der Verfasser jener Abhandlung, der sich auch über Luther in starken Irrthümern befindet, nicht hinlänglich gekannt oder beachtet zu haben scheint. Seit jener Abhandlung, die ich nur erwähne, weil sie einen nicht unbeträchtlichen Ruf erlangt hat, ist diese historische Frage mehrfach und gründlich erörtert worden. Ich darf, sie betreffend, verweisen auf das im Nachfolgenden mehrfach zu berücksichtigende Werk von F. Chr. Baur: „die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwickelung" (Tüb. 1838), und auf die reichhaltige Monographie über Anselmus von F. R. Hasse (2 Bände, Leipzig 1843. 52), die sich in ihrem zweiten Bande (S. 485 f.) auch über das Verhältniß der Satisfactionstheorie zu den Vorgängern dieses Kirchenlehrers verbreitet.

1. (zu §. 50.)

Die große Mehrzahl der neuern Ausleger, und zwar unter ihnen nicht etwa nur die strengen Anhänger der kirchlichen Satisfactionstheorie, sondern auch solche, die sich nur in bedingter Weise zu ihr bekennen, wie Neander, Tholuk, Jul. Müller u. A., ja selbst entschiedene Gegner derselben, wie Usteri, Fritzsche, de Wette nehmen als ausgemacht an, daß unter der ἔνδειξις τῆς δικαιοσύνης, Röm. 3, 25. 26, nur ein Erweis der göttlichen Strafgerechtigkeit verstanden werden könne, und daß also, da dieser Ausdruck dort auf Christus bezogen ist, offenbar die Anselmische oder eine der Anselmischen sehr nahe kommende Ansicht daselbst vom Apostel gelehrt werde; und Nitzsch (System der christlichen Lehre §. 135, Anm. 3) meint, daß hauptsächlich diese Stelle zur Entstehung jener Theorie den Anlaß gegeben habe. Die letztere Behauptung wenigstens ist jedenfalls eine irrige. Denn im ganzen kirchlichen Alterthum und Mittelalter bis zum Reformationszeitalter hinab und noch darüber hinaus finden wir keine Spur einer solchen Erklärung dieser Stelle. Wenn Einige für den Urheber dieser Auslegung den Origenes halten: so genügt es, zur Widerlegung seine Worte anzuführen: Deus justus est, et justus justificare non potest injustos, igitur interventum voluit esse propitiatoris, ut per ejus fidem justificarentur, qui per opera propria justificari non poterant (Orig. Opp. ed. de la Rue IV, p. 513). Dem Anselmus selbst ist es nicht in den Sinn gekommen, jene paulinische Stelle für seine Hypothese zu benutzen, und noch Thomas von Aquino weiß zur Begründung der Satisfactionstheorie keine andere Bibelstelle aufzutreiben, als Ps. 69, 5. — So viel ich habe finden können, ist erst Hugo Grotius von seinem juristischen Standpunkt aus auf diese Deutung gekommen (Defensio fidei catbol. de satisfact. Chr. Lugd. Bat. 1617. p. 75); ihm sind sodann Calovius und andere Theologen der

Schule gefolgt. — Ich sollte nun meinen, daß eben dieser Umstand für sich schon geeignet sein dürfte, ein ernstliches Nachdenken darüber zu wecken, wie es denn mit der vermeintlichen Unfehlbarkeit einer Auslegung stehen möge, welche anderthalb Jahrtausende hindurch von den Tausenden, die sich mit jener Stelle beschäftigten, nicht Einem in den Sinn gekommen ist. Auch selbst bei denen es zu wecken, welche den Widerspruch der von ihnen hier angenommenen Bedeutung des Wortes δικαιοσύνη zu dem sonstigen Wortgebrauche der Bibel überhaupt, und des Apostels Paulus insbesondere, sogar in der nächsten Umgebung der fraglichen Stelle, ein für allemal nicht gewahr werden wollen! — Diesen Letztern namentlich, aber mit ihnen allen denen, die sich über den Sinn der Stelle durch die neuere Exegese haben irre führen lassen, empfehle ich die oben (Anm. c.) angeführte gediegene und in allen Hauptpunkten erschöpfende Abhandlung von Gurlitt zur aufmerksamsten Erwägung, deren Schlußworte ich noch anführen will, da sie den wahren Grund der so eben hervorgehobenen Erscheinung schlagend aussprechen. „Begreifen läßt sich freilich, wie Jemand, der die Vorstellung von der satisfactio vicaria schon fertig in sich trägt, vielleicht in derselben als dem wirklichen oder vermeintlichen Mittelpunkte seines ganzen Christenthums beständig lebt, beim Anblick von Röm. 3, 25 gleich auf den Gedanken kommen könne, daß auch hier jene Vorstellung möge zu finden sein, zumal wenn ihm keine andere genügende Erklärung zur Hand ist. Sollte jedoch ihre Vorstellung erst aus dieser Stelle genommen werden, so möchte schwerlich einer darauf verfallen, und man müßte gestehen, daß, wenn sie dennoch darin enthalten wären, der Apostel sich nicht unklarer und ungeschickter hätte ausdrücken können, als er es gethan."

m. (zu §. 53.)

Anselmus zeigt sich uns in seinem Monologium und mehrfach anderwärts in seinen Schriften, als ein Anhänger jenes Augustinischen Platonismus, der im göttlichen Verstande eine Welt von Ur- und Vorbildern der wirklichen Dinge erkennt, welche dem göttlichen Willen als Norm und Gesetz bei seinen Schöpfungsthaten dient. Es kann im Allgemeinen kein Zweifel darüber sein, daß wir diese Welt der Ideen oder der ewigen Wahrheiten als den Ort für den Inhalt seines Begriffs der göttlichen Gerechtigkeit werden zu betrachten haben. Eben dies gilt auch von seinen mittelalterlichen Nachfolgern in der Genugthuungstheorie, wenigstens bis auf Thomas von Aquino herab. Bei den Spätern tritt freilich diese speculative Voraussetzung immer mehr in den Hintergrund, wenn sie nicht geradezu verleugnet wird. Einiges Schwanken bewirkte in derselben nur der Umstand, daß man nicht klar darüber werden konnte, inwieweit der Begriff der Gerechtigkeit eine zwingende Nothwendigkeit für Gott selbst enthalten soll. Hier nämlich kam man mit dem abstract gefaßten Begriffe der Allmacht des göttlichen Willens ins Gedränge, dem weder Anselmus, noch Thomas etwas vergeben wissen wollten, wie sehr auch auf der andern Seite ihr Streben darauf ging, die convenientia und die ratio nicht als etwas erst durch göttliche Willkür Festgestelltes, sondern als den bewegenden Grund des göttlichen Willens zu fassen. Deum nil facere necessitate, neque enim cogi ullo modo, neque prohiberi aliquid facere (Anselm. Cur. D. H. II, 5). Improprie Deum dici aliquid non posse, aut necessitate facere: omnem quippe necessitatem et impossibilitatem ejus subjacere voluntati, ve-

luntatem autem nulli subdi necessitati aut impossibilitati (ebendaſ. 18). Nicht einmal die Unmöglichkeit, Geſchehenes ungeſchehen zu machen, will Anſelmus von Gott gelten laſſen. Aehnlich auch Thomas, trotz der Priorität, die er der göttlichen Intelligenz vor dem göttlichen Willen zuſchrieb; bekanntlich der Hauptangriffspunkt gegen ſein Syſtem für die Anhänger des Scotus. Mit ſolchen Behauptungen war eigentlich die Bedeutung jenes Gerechtigkeitsbegriffs zu einer illuſoriſchen herabgeſetzt. Er konnte fortan nur als eine convenientia geltend gemacht werden, er ſollte, wie es ſpäter Leibnitz ausdrückt, den göttlichen Willen nur ineliniren, nicht neceſſitiren. (Vergl. Anſelm, a. a. O. I, 12, und Thomas Summ. III, quaest. 46, art. 2). Aber wie verträgt ſich die Relativität einer bloßen convenientia mit der Abſolutheit einer „ewigen Wahrheit"? Wer die tödtliche Langeweile recht durchempfinden will, in welche das Wälzen dieſes Siſyphusſteines durch die ſcholaſtiſchen Theologen bei ihrer Behandlungsweiſe jenes Problems den nach beſſerer Nahrung durſtenden Leſer ſetzen muß, der möge in dem vorhin angeführten Werke von Baur die Abſchnitte durchleſen, die jenen mittelalterlichen Theologen gewidmet ſind. — Luther, der platoniſch-auguſtiniſchen Ideenlehre zwar auch ſeinerſeits nicht abhold, aber nicht gemeint, ihr auf die eigentlichen Cardinalpunkte des Glaubens Einfluß zu geſtatten, hat auch hier den Knoten nur zerhauen, nicht gelöſt, indem er den Ausſpruch that: „Wenn ſein Wille ein Maaß oder Regel, Geſetz, Grund oder Urſache hätte, ſo wäre es ſchon nimmer Gottes Wille. Denn was er will, iſt nicht darum recht, daß er es hat ſollen oder müſſen alſo wollen; ſondern gleich widerſinniſch, daß er will, iſt darum recht, daß er es ſo will." (WW. XIX, S. 87). Aber er hatte doch, wie wir in der Folge ſehen werden, die Frage auf ein Gebiet hinübergeführt, auf welchem einer weiter vorgeſchrittenen dogmatiſchen Speculation dereinſt eine befriedigende Löſung möglich werden wird.

n. (zu §. 57.)

A. Neander, in dem Theile ſeines geſchichtlichen Werkes, welcher leider der letzte geblieben iſt, hat in der wohlgemeinten Abſicht, den großen Kirchenlehrer des Mittelalters von dem Vorwurfe der Verkehrtheit zu befreien, welcher ohne Zweifel auch in den Augen des heimgegangenen trefflichen Mannes auf der ſtrengen Satisfactionstheorie laſtet, in Abrede ſtellen wollen, daß dieſe Theorie in dem Sinne, in welchem ſie gewöhnlich verſtanden wird, ihn zum Urheber habe. „Daß die Genugthuungslehre Anſelm's die Idee einer satisfactio activa in ſich ſchließt," nur ſo viel will er zugeben, „die Idee des vollkommenen Gehorſams, der zur Genugthuung für die Sünde erfordert wurde, und den Chriſtus allein zu leiſten vermochte." „Aber," fährt er fort, „fern war dem Anſelm die Idee eines leidenden Gehorſams, die Idee einer leidenden Genugthuung, einer Büßung durch Uebernahme der Strafen für die Menſchheit. Denn die von Chriſto durch Thun geleiſtete Genugthuung ſollte ja nach Anſelms Lehre eine Rettung der durch die Sünde verletzten Ehre Gottes ſein, eben durch dieſe für die Menſchheit geleiſtete Genugthuung der Erlaß der Strafe möglich gemacht ſein" (a. a. O. S. 987.) Neander hat hier die Worte im neunten Kapitel des erſten Buchs der Schrift „Cur Deus homo" vor Augen. Dort nämlich wird der Satz feſtgeſtellt: sic voluisse Patrem mortem Filii, quia non aliter voluerit mundum salvari, nisi Homo tam mag-

num aliquid faceret. Und in der That, hätten wir von Anſelmus nur jene neun Kapitel, welche mit dieſem Ausſpruch beſchloſſen werden, ſo würden wir in dieſen Worten den Sinn des Vorangehenden ziemlich vollſtändig ausgedrückt finden können. Aber es blieb ja damit die Frage noch unbeantwortet, weshalb denn gerade der Tod dieſe große That ſein mußte, die Gott von dem Gottmenſchen forderte. Nach dieſer Frage, die ſchon am Eingange der Abhandlung geſtellt worden war, lenkt Anſelmus ſogleich im zehnten Capitel wieder ein, indem er dem Unterredner Boſo die Worte in den Mund legt: in hoc adhuc versamur, qualiter mors illa rationabilis et necessaria monstrari possit; aliter namque neque ipse Filius eam velle, nec Pater cogere aut permittere debuisse videatur. Man leſe von hier an weiter, und man wird ſich überzeugen, daß es allerdings im Sinne des Anſelmus liegt, was Neander nicht Wort haben will, in das Moment des Erleidens der Strafe, durch welche die Sünde gebüßt werden muß, die erlöſende Kraft hineinzulegen, die wenn ſie dem Thun als ſolchem zukäme, dann unſtreitig auch in anderer Art, als gerade durch Leiden und gewaltſamen Tod ſich würde haben bethätigen können. Ich glaubte, dieſe Irrung, welche in einem ſo verbreiteten und einflußreichen Werke Platz ergriffen hat, um ſo weniger mit Stillſchweigen übergehen zu dürfen, als ſie auch in dem neueſten Werke über Anſelmus von Haſſe (im zwölften Kapitel des dritten Buches, welches von der Satisfactionstheorie handelt) wenigſtens nicht eine ausdrückliche Berichtigung gefunden hat. — Uebrigens bezeichnet die Lehre des Anſelmus einen Wendepunkt in der geſammten Entwicklungsgeſchichte der kirchlichen Theologie recht eigentlich eben dadurch, daß durch ſie zuerſt das Leiden und der Tod als der *Zweck* der Menſchwerdung Chriſti bezeichnet worden iſt. Die geſammte voranſelmiſche Zeit hatte auf die Frage: cur Deus homo zwar eine doppelte Antwort, einmal die von dem Apoſtel Johannes (1. Joh. 3, 8) gegebene, daß er gekommen ſei, die Werke des Teufels zu zerſtören, und ſodann eine zweite in dem Begriffe der Wiederherſtellung des durch die Sünde Adams verloren gegangenen Ebenbildes der Gottheit. Aber beide Antworten laſſen, für ſich betrachtet, auf eine Menſchwerdung ohne Leiden und Tod gar wohl als denkbar erſcheinen, und ſo finden wir denn, daß die Kirchenlehrer der patriſtiſchen Zeit keineswegs mit gleichem Nachdruck, wie ihre Nachfolger im Mittelalter und in der neuern Zeit, dieſe Ereigniſſe betonen oder dabei verweilen. Nicht einmal Auguſtinus thut dies, von dem man es am meiſten erwarten könnte, da man gewohnt iſt, ihn in allem als das Vorbild ſowohl der mittelalterlichen, als auch der reformatoriſchen Theologie zu betrachten. Man leſe ſeine Bücher de Civitate Dei. So ſehr dieſelben darauf berechnet ſind, den Inbegriff der geſammten Theologie zu umfaſſen, ſo iſt in ihnen von Leiden und Tod des Heilandes doch ſo gut wie nicht die Rede. Faſt nur die Ausſprüche der Propheten, welche darauf pflegen bezogen zu werden, ſind im zehnten Buche flüchtig berührt. Die Schrift deſſelben Kirchenlehrers de Spiritu et Litera hat einen Inhalt, der ſpäter im Sinne der von Luther ſo genannten Theologia Crucis dieſer ſelbſt und Andere auf das Aemſigſte ausgebeutet haben. Und doch wird dort der Paſſion nur an einer einzigen Stelle gedacht, im ſechſten Kapitel. Das „Myſterium des Todes und der Auferſtehung Chriſti“ wird daſelbſt eine „figürliche Darſtellung“ genannt, „für den Untergang unſeres alten Lebens und

den Aufgang eines neuen." Auch aus den Selbstbekenntnissen des Augustinus geht deutlich hervor, wie unerheblich im Ganzen die Rolle ist, welche das Kreuz Christi in der Entwicklungsgeschichte seines Geistes und in der Entstehung und Befestigung seines Glaubens gespielt hat. Den Griechen, besonders denen, die in der alexandrinischen Schule gebildet waren, lag die Beschäftigung mit der Passionslehre ohnehin noch ferner, als den Lateinern, und am entferntesten von Allen vielleicht den Apologeten der ersten Jahrhunderte, welche nur zu wohl wußten, wie vielen Anstoß gerade dieser Punkt, dem sie sich noch keineswegs gewachsen fühlen konnten, den Heiden zu geben pflegte. — Bemerkenswerth ist auch das nur sehr seltene Vorkommen des Crucifixes in den bildlichen Darstellungen der ältesten Kirche, während das einfache Kreuz als bloßes Sinnbild häufig genug ist. Die griechische Kirche kennt das Crucifix noch bis jetzt nicht; in der abendländischen ist es erst seit dem zwölften Jahrhundert wenigstens in den Kirchengebäuden, — in Miniaturen und Elfenbeinwerken etwas früher — gewöhnlich geworden, und hat erst im dreizehnten den früheren sinnbildlichen Charakter mit dem Charakter einer Darstellung des Wirklichen vertauscht. *)

Darin nun, daß er mit einem Ernste, welcher der früheren Theologie fremd war, das soteriologische Problem der Passion in Anregung gebracht und geradezu an die Spitze der speculativ-theologischen Forschung gestellt hat, darin liegt unstreitig ein Verdienst des Anselmus; ein Verdienst, welches ihm für sich allein, wenn auch seine übrigen Verdienste nicht wären, eine epochemachende Bedeutung in der Geschichte der kirchlichen Dogmatik, ja in der Geschichte des christlichen Religionslebens überhaupt sichern würde. Solches Verdienst kann man anerkennen, ohne darum den Werth seiner Theorie auf eine oder die andere Weise höher, als sie es verdient, anzuschlagen, sei es nun, daß man ihr Wendungen und Resultate unterlegt, die ihr fremd sind, oder daß man, wie die öffentliche Lehre der Kirche es gethan hat, ihrem wirklichen Inhaltsbestand eine Wahrheit zuschreibt, gegen welche ein gebildetes sittliches, und eben so sehr ein durch wahre theologische Speculation aufgeklärtes religiöses Bewußtsein sich sträuben muß. Ich habe oben gezeigt (Anm. d.), wie das Fundament dieser Theorie, nicht dem Worte, aber der Sache nach, ein Begriff der göttlichen Gerechtigkeit ist, der nicht aus der Schrift, noch aus der wahrhaften religiösen Erfahrung geschöpft, sondern durch Reflexion des Verstandes von Menschlichem auf Göttliches übertragen ist. Aber diese Uebertragung ist nicht einmal auf jenem Standpunkte selbst auf fehlerlose Weise geschehen. Es stellt sich sogleich ein Einwand dar, der bei seinem Scharfsinn dem Anselmus selbst unmöglich entgehen konnte: Quamnam tandem esse justitiam eam, quae hominem omnem justissimum morti tradiderit pro peccatore, aut quem hominem, si innocentem damnaret, ut nocentem liberaret, damnandum non judicari ipsum? (a. a. O. I. 8.). Anselmus überredete sich, diesen Einwand beseitigen zu können durch Hinweisung auf die Freiwilligkeit, mit welcher Christus, ohne daß ihm der mindeste Zwang angethan worden, Leiden und Tod für die Menschen unternommen habe (ebendas. 9.). Es ist nicht unwahrscheinlich, daß der scharfsin-

*) Piper, die Entwickelung der Bilder des Gekreuzigten, in der Deutschen Zeitschrift für christl. Wissenschaft ꝛc. April 1852. Vergl. auch Gibbon, Geschichte des Verfalls ꝛc., Kap. 22. und Münter Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen, Seite 77.

nige Denker hier durch die Vorſtellungen des Mittelalters irre geführt ward, welches die Strafgerechtigkeit des Staates noch nicht vollſtändig von dem Geſichtspunkte privatrechtlicher Rache und Genugthuung abgelöſt hatte, und wenn es auch nicht gerade ein ſtellvertretendes Strafeleiden kannte, doch eine Büßung durch Löſegeld, welches allenfalls auch von einem Andern für den Uebelthäter gezahlt werden konnte, gelten ließ. (Ausdrücklich mit dem altgermaniſchen Namen Wergeld habe ich das „Blut Chriſti" bei einem Schriftſteller bezeichnet gefunden, der übrigens nicht zu den eigentlichen Anhängern der Satisfactionstheorie gehört, ſondern bei dem ſie nur leiſe nebenherſpielt, nämlich bei Schwenkfeld.) Doch finde ich nicht, daß Anſelm ſelbſt auf jene Anſchauungen der germaniſchen Rechtsverfaſſung ausdrücklichen Bezug genommen hätte, und im Allgemeinen lagen einem Kleriker von ſeiner wiſſenſchaftlichen Bildungsſtufe die aus dem Alterthum vererbten Begriffe, die es ſtrenger nahmen mit dem Begriffe der vergeltenden Gerechtigkeit, unſtreitig näher; wie denn die Kirche im Laufe des Mittelalters dieſe Begriffe ſtets gegen die barbariſche Praxis der weltlichen Rechtspflege vertreten und ihren endlichen Sieg vorbereitet hat. Man muß alſo geſtehen, daß hier die theologiſche Theorie noch hinter dem Standpunkte des weltlichen Rechtsbewußtſeins zurückgeblieben iſt, deſſen Beſtimmungen ſie in ihrer Sphäre nachbilden wollte, oder vielmehr, daß ſie durch die ſolchem Beginnen widerſtrebende Natur der Sache zu Folgewidrigkeiten verleitet worden iſt, die ſich freilich ſonderbar genug da ausnehmen, wo alles auf ratio und convenientia geſtellt iſt.

o. (zu §. 61.)

Der Zuſammenhang der Anſelmiſchen Theorie mit der römiſch-katholiſchen Lehre vom Meßopfer verdient eine näher eingehende und ausführlichere Unterſuchung, als ich im Gegenwärtigen ihm widmen kann. Gewiß iſt die allgemeine Vorſtellung dieſes Opfers, wie ſie ſich in der abendländiſchen Kirche bereits ſeit Gregor dem Großen herausgeſtellt hatte, abweichend von dem Sinn der ältern Kirche, die bekanntlich die Liebesgaben der Euchariſtie mit dem Namen des „Opfers" bezeichnete, nicht ohne Einfluß geweſen auf die Entſtehung der Gedanken des Anſelmus. Noch mehr aber ſpringt umgekehrt den Einfluß hervor, den ſeit dem dreizehnten Jahrhundert, von wo ſich ihre allgemeinere Geltung herſchreibt, dieſe Theorie ihrerſeits auf die ſpecifiſche Ausbildung der Meßopfertheorie geübt hat, welche der ſpätern römiſchen Kirche eigenthümlich und der Gegenſtand jenes heftigen Kampfes geworden iſt, den Luther gegen ſie eröffnet hat. Der griechiſchen Kirche iſt dieſe Ausbildung eben ſo fremd geblieben, wie die Anſelmiſche Genugthuungslehre ſelbſt (Vergl., was die letztere betrifft: Ullmanns Schrift über Nikolaus von Methone, Euthymius Zigabenus und Nicetas Choniates, und Seiſen: Nicolaus Methonensis, Anselmus Cantuar. et Hugo Grotius inter se comparati, Heidelb. 1838.) Aber auch im Abendlande finden wir z. B. bei Petrus dem Lombarden, der von der Lehre des Anſelmus nichts weiß, auch den Begriff des Opfers in der Meſſe nur inſofern, als: in sacramento recordatio fit illius quod factum est semel (Sentent. IV, dist. 12). Die Behauptung einer realen, obwohl unblutigen Wiederholung des Opferacts der Begriff der Meſſe als eines opus operatum — dieſer Ausdruck kommt erſt ſeit dem 13. Jahrhundert vor) konnte erſt dann aufkommen, als in Anſelmiſcher Weiſe der getödtete Leib Chriſti zum wirklichen

der göttlichen Gerechtigkeit gezahlten Aequivalent für die menschlichen Sünden gemacht worden war. Ist das sacrificium missae nach Bellarmins Bemerkung (s. d. Stelle bei Winer, Comparat. Symbolik, S. 148 der 2. Ausg.) auch nicht im eigentlichen Sinne für sich selbst ein satisfactorium, so ist es doch ein propitiatorium und impetratorium, und setzt als solches die geschehene satisfactio in streng juristischem Sinne voraus. (Vergl. übrigens ebendas. die charakteristischen, im ächtesten Sinne des rationalistischen Gerechtigkeitsbegriffs jener Theorie gemachten Bemerkungen über den valor finitus, nicht infinitus des Meßopfers). Uebrigens ist schon in der Theorie des Meßopfers der Begriff der Stellvertretung in derselben mechanischen Weise aufgenommen und fortgeführt, wie bei Anselmus selbst. Die Darbringung des Leibes Christi ist stellvertretend für das persönliche Leiden Christi, wie dieses Leiden für die Sünde der Menschen. In andrer Weise führt der Begriff des Ablasses eben dieses System der Stellvertretung noch weiter fort. Wie eng die Ausbildung auch dieses Begriffs mit der Anselmischen Theorie zusammenhängt, erhellt u. a. aus dem Umstande, daß sein erster Vertreter in der scholastischen Theologie, Alexander von Hales, derselbe ist, durch den auch die Lehre des Anselmus Eingang in diese Theologie gewann (Ullmann, Reformatoren vor der Reformation. Bd. I, S. 263 f.)

p. (zu §. 68.)

Die in den vorstehenden Sätzen ausgesprochenen Behauptungen werden ohne Zweifel einiges Befremden hervorrufen, da sie einem Vorurtheile entgegentreten, welches so fest, wie selten ein ähnliches, in der wissenschaftlichen Literatur Wurzel geschlagen hat. Allgemein gilt Luther für einen Anhänger und eifrigen Vertreter der Anselmischen Genugthuungslehre. Mit dem Begriffe der Rechtfertigung aus dem Glauben habe er, so pflegt man ohne weiteres vorauszusetzen, auch den Principien dieser Lehre eine größere Bedeutung zugewiesen, als sie im römischen Katholicismus hatten, und eben so betone er dieselbe mit stärkerem Nachdruck, als Melanchthon und als die Urheber und Anhänger des reformirten Bekenntnisses. Noch das Werk von Baur hat diesen Vorurtheilen neue Nahrung gegeben, indem es die Versöhnungslehre Luthers für eine „Steigerung und Vollendung" der Anselmischen erklärt, und Schenkel (das Wesen des Protestantismus, Bd. I.) ihnen wenigstens nicht energisch genug widersprochen, wenn er auch nicht verkennt, daß zwischen Anselms und Luthers Lehre ein Unterschied ist (a. a. O. S. 237 f.). Die Meinung, als ob die Anselmische Theorie, dem römischen Katholicismus fremder, in einer besondern Wahlverwandtschaft zum evangelischen und namentlich zum Lutherischen Glauben stände, äußert sich unter andern auch in den Worten des mit Recht hochgehaltenen Geschichtschreibers des Zeitalters der Reformation, wenn er den Ausspruch eines Katholiken: „das Evangelium sei nichts anderes, als die glückliche Neuigkeit, daß der eingeborene Sohn Gottes, mit unserm Fleische bekleidet, der Gerechtigkeit des ewigen Vaters für uns genug gethan," mit der Bemerkung anführt: „man könne sich hierüber kaum Lutherischer ausdrücken" (Ranke, die röm. Päbste des 16. und 17. Jahrh. Bd. I, S. 136). Hierüber nun halte ich es nach dem im Text Gesagten und nach dem oben in der Anmerkung d Bemerkten nicht für nöthig, mich weiter zu verbreiten. Dagegen möge es mir vergönnt sein, mit einigen Worten die Behauptung Baur's zu

beleuchten (a. a. O. S. 291): daß Luther das Moment der Satisfaction im Leiden und Tod Christi bestimmter hervorhebe, als Melanchthon;" von der eben nur das gerade Gegentheil wahr ist. Von Melanchthon besitzen wir Aeußerungen in Menge, wie folgende: Cernitur et exemplum justitiae Dei et aequalitatis in placatione irae Dei. Non sunt remissa peccata, nisi aequale esset λύτρον pro nobis, scil. Filius Dei (Loc. commun. Theol. ed. Francof. 1620, p. 643). Conspiciuntur in hac victima justitia Dei et ira adversus peccatum, — — tanta est justitiae severitas, ut non sit facta reconciliatio, nisi poena solveretur etc. (Confess. doctr. eccl. Sax. in der Wittenb. Ausgabe von Melanchthons Werken, 1580. I, fol. 125). Deus, cum sit justus, satisfieri justitiae suae voluit. Ac mirando temperamento justitiae et misericordiae reconciliatio facta est (Enarrat. symb. Nic. ebend. fol. 440). Was ist diesen und ähnlichen Aussprüchen, welche offenbar ganz im Sinne Anselms gethan sind, nur mit der schärfer ausgeprägten Terminologie in Bezug auf das Wort justitia, worin aber die Lehre der katholischen Kirche bereits vorangegangen war, — was ist ihnen von Seiten Luthers gegenüberzustellen? Allerdings finden sich in seinen frühesten Schriften, namentlich in den zum Theil aus sehr früher Zeit herrührenden Predigten der Kirchenpostille, einige Stellen, welche in der Terminologie der strengen Satisfactionstheorie sprechen. Zu ihnen gehören die von Baur S. 298 angeführten (W. W. XIII, S. 124. 125. 238). Aber wir haben schon oben gesehen, wie Luther den von dem Worte Gerechtigkeit dort gemachten Gebrauch später ausdrücklich mißbilligt und zurückgenommen hat. Genau dasselbe gilt auch von seinem Verhalten in Bezug auf das Wort Genugthuung. In derselben Predigt, welche sowohl der vorhin erwähnte Aufsatz der evang. K. Z., als auch Dr. Baur (S. 299) angeführt haben, Beide zwar in streitender Absicht hinsichtlich des Begriffs des vom „thätigen Gehorsam" (s. unten Anm. gg), jedoch übereinstimmend in Bezug auf Luthers vermeintlichen Anselmianismus, treffen wir auf folgende, Beiden, wie es scheint, unbemerkt gebliebene Stelle: „Von der Buße hat bisher das ganze Papstthum nichts andres wissen zu lehren, denn daß sie stehe in drei Stücken, die sie nennen: Reue, Beichte und Genugthuung; und doch von keinem die Leute recht können unterrichten. Und zwar das Wort Satisfactio, Genugthuung, haben wir ihnen zu Willen lassen hingehen, der Hoffnung, ob wir sie könnten mit Glimpf zu der rechten Lehre bringen, doch mit dem Verstand, daß es heiße nicht unsere Genugthuung, wie wir denn in Wahrheit keine haben, sondern Christi, damit er für unsere Sünde durch sein Blut und Sterben bezahlt und Gott versöhnt hat. Weil wir aber bisher so oft erfahren und noch vor Augen sehen, daß mit keinem Glimpf nichts bei ihnen zu gewinnen ist, und sie nur je länger je mehr fortfahren, der rechten Lehre zu widersprechen: so wollen und müssen wir uns auch rein von ihnen ausschälen und sondern, und von ihren erdichteten Worten, so sie in ihren Schulen ausgeworfen und jetzt nur suchen, ihren alten Irrthum und Lügen damit zu bestätigen, nichts mehr wissen. Darum soll auch dieses Wort Genugthuung in unsern Kirchen und Theologia fürder nichts und todt sein, und dem Richteramt und Juristenschulen, dahin es gehört und daher es auch die Papisten genommen, befohlen sein, welche damit sollen umgehen und die Leute lehren, wie

sie sollen genugthun und bezahlen, so sie gestohlen, geraubt oder unrecht Gut inne haben" (WW. XIII, S. 515). Ueber den Sinn dieser Worte kann Niemand im Zweifel bleiben, welcher damit die Schlußworte der Predigt vergleichen will. „Und ob man gleich das Wort Genugthuung wollte behalten, und dahin deuten, daß Christus hat für unsere Sünde genug gethan: so ist es doch zu schwach und zu wenig von der Gnade Christi geredet, und das Leiden Christi nicht genug geehret, welchem man muß höhere Ehre geben, daß er nicht allein für die Sünde genug gethan, sondern uns auch erlöst von des Todes, Teufels und der Höllen Gewalt, und ein ewig Reich der Gnade und Vergebung auch der übrigen Sünde, die in uns ist, bestätigt; und also uns worden, wie S. Paulus 1. Kor. 2. sagt, eine ewige Erlösung und Heiligung." (Aehnlich in der Hauspostille XV, S. 121.) — Es ist nicht zu übersehen, daß diese Aeußerungen einer Predigt angehören, welche in den frühern Ausgaben der Kirchenpostille fehlt, und erst in die vom Jahre 1543 aufgenommen ist. Man darf daraus schließen, daß sie die Ansicht Luthers aus einer Zeit ausdrücken, wo der Zusammenhang seiner Ueberzeugungen vollständig ausgebildet war. Einer frühern Zeit gehört das gleichfalls schon sehr entschieden lautende Wort an (XVII, S. 350): „Derhalben ich auch Feind bin dem Worte Genugthun, wollte, es wäre nie aufgekommen;" gleichfalls jener spätern aber die Worte aus der sogleich noch einmal zu erwähnenden Stelle des Commentars zur Genesis (III, S. 193): „Darum sollte man das Wort Genugthuung aus der Kirche hinwegthun, oder aber sollte desselben mit mehr Vorsichtigkeit gebrauchen, als von Cypriano und Andern geschehen ist mit großem Schaden der armen Kirche." Dazu ist, was die §. 67 gemachte Bemerkung über das Umschlagen der angeblichen Gerechtigkeit Gottes in offenbare Ungerechtigkeit betrifft, noch die Stelle hinzuzufügen, welche in der Anmerkung u wird ausgezogen werden.

Vor allem merkwürdig ist in den angeführten Worten die bestimmte Erklärung Luthers, daß, wo auch das Wort Genugthuung, Satisfaction bei ihm vorkomme, dasselbe als eine bloße Anbequemung an den römisch-katholischen Lehrbegriff zu verstehen sei. Es war ihm nicht entgangen, wie das Wort sowohl, als auch der Begriff, den es ausdrückt, juristischen Ursprungs ist, und wie ganz folgerecht die römische Hierarchie an seine juristische Bedeutung die Consequenzen geknüpft hatte, deren Bekämpfung ihm vor allem andern am Herzen lag. Allerdings nur um dieser Consequenzen willen spricht er über den Ausdruck Genugthuung auch für das stellvertretende Leiden Christi das Verwerfungsurtheil aus. Wären die Consequenzen nicht, so würde er sich ihn in dieser Anwendung wohl gefallen lassen, nicht als einen erschöpfenden Ausdruck für die Bedeutung dieses Leidens, aber doch für ein Moment, das neben anderen und größeren in der wahren Bedeutung desselben enthalten ist. Dies könnte zusammenzutreffen scheinen mit Baur's Ansicht, nach welcher Luthers Lehre eine Steigerung und Vollendung der Anselmischen enthalten soll. Aber die weitere Folge unserer Sätze wird zeigen, daß solche Steigerung, wenn man sich ja dieses Ausdrucks für Luthers Versöhnungslehre bedienen wollte, jedenfalls bei Luther sehr anders gemeint war, als es von Baur vorausgesetzt wird. Vorläufig möge hier darauf aufmerksam gemacht werden, wie Luther auch anderwärts (z. B. WW. XVII, S. 97) die Erlassung der Strafe, welche bei

einem buchstäblichen Verständniß der Genugthuungslehre als die Hauptsache oder als die gesammte Wirkung des Leidens Christi betrachtet wird, mit ausdrücklichen Worten als etwas „sehr Geringes" bezeichnet; so daß „man sehr unehrerbietig mit den Verdiensten Christi umgehen würde, wenn man sie nur allein auf die Erlassung der Strafe wenden wollte." Die Hauptsache, auf die es hier ankommt, ist, wenn ich recht sehe, diese, daß in Luthers Begriff der göttlichen Gerechtigkeit der Begriff der Strafe als Selbstzweck keinen Platz findet. Dies lehrt uns namentlich noch jene merkwürdige Stelle, welche ich gern ausziehen würde, wenn sie nicht vollständig in ihrem Zusammenhange gelesen werden müßte, dafern ihre Beweiskraft ungeschwächt empfunden werden soll; die Bemerkungen, mit denen der Commentar zur Genesis (Cap. 42) das Spiel begleitet, welches Joseph mit seinen Brüdern treibt. (WW. III, S. 191 f.) Wie dieses Spiel, so will Luther alles Leiden und Ungemach, welches die Menschen trifft, eben auch nur theils als ein heiteres, den Genuß an den himmlischen Freuden erhöhendes Spiel, theils als väterliche Züchtigung betrachtet wissen; jeder Gedanke an eine Genugthuung der göttlichen Gerechtigkeit soll dabei entfernt bleiben. Von den Qualen der Verdammten ist dort zwar nicht die Rede, und es würde auch nicht leicht sein, den Einwurf, der von ihnen hergenommen werden könnte, vollständig in seinem Sinne zu beantworten. Dennoch lautet seine Erklärung so bestimmt, und sie steht in so durchgängiger Uebereinstimmung mit dem gesammten Geiste seiner Lehre von der göttlichen Gerechtigkeit, daß ich nicht anstehe, jenen Satz in vollster Allgemeinheit zu behaupten, und Luthers Lehre durch ihn in eben so entschiedenen Gegensatz zu der durch Kant in die neuere Philosophie eingeführten Talionstheorie, wie zu der kirchlichen Genugthuungslehre zu stellen. Durch ihn noch am ehesten würde sich auch jener von Schenkel angenommene Gegensatz zwischen dem Lutherischen Liebesgott und dem mittelalterlichen Zornesgott, wenn man es mit dem letztern Ausdruck nicht zu genau nehmen will, rechtfertigen lassen. — Zu läugnen steht nach dem allen übrigens nicht, daß Luther sich sein Verhältniß zur Lehre von der stellvertretenden Genugthuung nie zur wissenschaftlichen Klarheit gebracht hat. Dies ist bei seiner umfassenden Belesenheit in der scholastischen Theologie allerdings zu verwundern, und wohl nur zu erklären aus der sehr natürlichen Scheu, sich zu einer Lehre in ein feindliches Verhältniß zu setzen, an welche nun einmal für die große Mehrzahl seiner Zeitgenossen der Glaube an die überschwängliche Bedeutung des Erlösungswerkes sich geknüpft hatte. Verschuldet aber ist durch diese Rückkehr offenbar der schnelle Rückfall seiner nächsten Umgebung und Anhängerschaft in die Anselmische Theorie, die im ersten Feuer der Reformation, wo Luthers Aufschwung Alle mit sich fortgerissen hatte, auch bei ihnen in den Hintergrund getreten war. So ist es merkwürdig, daß die von Melanchthon verfaßten symbolischen Schriften, und eben so auch die erste Ausgabe der Loci von jeder Spur der Genugthuungslehre frei geblieben sind. In die Concordienformel dagegen hat dieselbe, doch nur an einer Stelle (Sol. Decl. III, 57. S. 696 der Hase'schen Ausg.), allerdings Eingang gefunden; wie sie denn seitdem von der dogmatischen Schule bekanntlich sogar als einer der Grundpfeiler des rechtgläubigen Lutherthums betrachtet und behandelt worden ist.

q. (zu § 73.)

Zu den von Luther besonders hochgehaltenen Stellen der heiligen Schrift

gehört 2 Kor. 2. 21. „Hier hörst du, daß Christus durch Sünde der Welt Sünde hinwegnimmt und verdammt. Eine seltsame verwunderliche Rede ist es aber, daß Sünde nimmt Sünde weg, Sünde verdammt Sünde. Wäre es nicht feiner gesagt, Gerechtigkeit nimmt Sünde weg, oder Christus durch seine Gerechtigkeit hat der Welt Sünde weggenommen und verdammt? Nein. Warum? Denn die Sünde der ganzen Welt liegt Christo auf dem Halse, Joh. 1: Siehe das ist Gottes Lamm u. s. w. Darum steht er unter der Sünde, wird gerechnet durch das Gesetz Mose für einen verfluchten Menschen und gehalten für den ärgsten Sünder, hängt zwischen zween Mördern als ein Erzbösewicht, und wird da der Spruch Ps. 69 erfüllt: Die Schmach derer, die dich schmähen, sind auf mich gefallen. Und Ps. 41. Ich sprach: Herr, sei mir gnädig, heile meine Seele, denn ich habe dir gesündigt. Diese und dergleichen Worte redet Christus, und redet sie als ein Sünder. — Also hat Christus durch seine Sünde, denn er ist eine Sünde und ein Fluch für uns worden, vertrieben, zerrissen und verdammt alle Sünde der Welt. Glaubst du an ihn, so ist seine Sünde so kräftig, daß sie wegfrißt und verdammt deine und aller Gläubigen Sünde." (WW. XII, S. 494 f.) Aehnlich, allerdings hier nicht ganz im Sinne des Apostels (wenn anders die befremdlichen Worte καὶ περὶ ἁμαρτίας wirklich vom Apostel herrühren) zu Röm. 8, 3: „Er hat die Sünde mit Sünde verdammt, Tod mit Tod verjagt, Gesetz mit Gesetz überwunden. Wie das? Er war eine Sünde am Kreuz mit dem Titel, mitten unter den Buben als ein Erzbösewicht, leidet das Gericht und Strafe, da ein Sünder leiden soll. Er war unschuldig, hatte nie keine Sünde gethan, doch fiel wahrhaftig auf ihn der Name und die Schuld oder Strafe, und also damit, daß er die Sünde auf sich geladen, die doch nicht sein war, und ließ sich richten und verdammen als ein Uebelthäter, hat er die Sünde vertilget." (WW. XIV, S. 33, vergl. S. 587 f. XV, S. 229 u. a.) In dem allen hatte Luther allerdings Vorgänger bereits unter den früheren Kirchenlehrern; so z. B. den Bernhard von Clairvaux (de error. Abaelard. cap. 69) Nec alter jam inveniatur, qui forefecit, alter qui satisfecit, quia caput et corpus unus est Christus. Satisfecit caput pro membris, Christus pro visceribus suis. Aber doch dürfte kaum einer gefunden werden, der es an Reichthum und Kühnheit der Wendungen in diesem Artikel Luther gleich thäte. So erinnere ich mich nicht, bei einem Früheren die charakteristische Behauptung gefunden zu haben, daß um der von ihm übernommenen Sündenlast willen Christus sich der Taufe des Johannes habe unterziehen müssen. (WW. XII, S. 167. S. 360.) Ein Gleiches gilt in noch höherm Grade von den paradoxen Aeußerungen zu 1 Mos. 38, 19 (III, S. 84), welche der Erzählung von der Blutschande zwischen Juda und Thamar die Absicht unterlegen, das Fleisch, aus welchem Christus geboren, als ein recht tief mit der Sünde befleckes zu bezeichnen. Auch die Deutung des Sacramentes ist ohne Zweifel eine neue, die Luther in seiner ersten, tiefen Gehaltes vollen Schrift über das Abendmahl aufstellt: „Nimm hin dies Zeichen, damit ich dir zusage, daß die Sünde nicht dich allein, sondern meinen Sohn Christum und alle seine Heiligen im Himmel und Erden ansieht. (XVII, S. 273.) — Besonders unerschöpflich ist er in der Ausbeutung der Stelle Gal. 3, 13 durch die kühnsten und paradoxesten Umschreibungen und Erläuterungen. „Hier lassens ihnen St. Hieronymus und die Sophisten, so ihm

nachgegangen ſind, ſehr ſauer werden, und zermartern dieſen allertröſtlichſten Text aufs Allerjämmerlichſte, wollen ihres Bedünkens aus einem guten Eifer je dafür ſein und verhüten, daß Chriſto dieſe große Schmach ja nicht aufgelegt würde, daß er ein Fluch ſollte geheißen werden. — Darum iſt wohl vonnöthen, daß wir eben ſehen, was doch St. Paulus im Sinne gehabt und gemeint habe, da er dieſen Spruch (5 Moſ. 21, 23) alſo angezogen hat. — Chriſtus, ſo viel ſeine Perſon belangt, iſt für ſich ſelbſt freilich unſchuldig, hätte derohalben nicht dürfen ans Holz gehängt und ein Fluch werden. Weil aber nach Vermögen des Geſetzes ein jeder Mörder ſollte gehangen werden, hat nach dem Geſetz Moſe auch Chriſtus hangen müſſen. Denn er hat die Perſon eines Sünders und Mörders an ſich genommen; ja nicht eines allein, ſondern aller Sünder und Mörder auf einen Haufen, er hat eben müſſen das werden, was wir ſind, nämlich ein Sünder, Mörder, Uebelthäter u. ſ. w. (Jeſ. 53, 12.) Und zwar alle Propheten haben im Geiſt zuvor wohl erſehen, daß Chriſtus ſein würde der allergrößte Sünder, desgleichen auf Erden nie kommen wäre. Denn indem er ein Opfer iſt für die Sünde der ganzen Welt, iſt er jetzt nicht eine ſolche Perſon, die unſchuldig und ohne Sünde ſei, iſt nicht Gottes Sohn in der Herrlichkeit, ſondern ein Sünder iſt er, der da trägt und auf dem Halſe liegen hat die Sünde St. Pauli, der ein Gotteslästerer, Verfolger, Frevler geweſen iſt, St. Peters, der Chriſtum verläugnet hat, Davids, welcher ein Ehebrecher und Mörder war und machte, daß der Name des Herrn unter den Heiden verläſtert ward. In summa, er iſt die Perſon, die an ihrem Leibe trägt und auf ſich geladen hat alle Sünde aller Menſchen in der ganzen Welt, die je geweſen, noch ſind und ſein werden. — Möchte aber allhier einer ſagen, es reime ſich übel, ſei auch dazu ſchmählich, daß man Gottes Sohn ſoll einen Sünder und Fluch heißen: darauf antworte ich: willſt du nicht bekennen, daß er ein Sünder und Fluch ſei, ſo mußt du auch nicht ſagen, daß er gelitten habe, gekreuzigt und geſtorben ſei. Denn es lautet eben ſo ſchmählich, wenn allein die Vernunft ſoll Richterin ſein, daß man ſage, Gottes Sohn iſt gekreuzigt, hat die Strafe der Sünden und Todes getragen, als daß man ſagt, daß er ein Sünder und Fluch ſei worden. — Alle die Sünde, die ich, du und wir alleſammt gethan haben und noch immerdar hinfort thun, die ſind alleſammt alſo Chriſti eigne Sünde, als hätte er ſie ſelbſt gethan. So ſpricht der Prophet: Der Herr warf alle Sünde auf ihn. Dieſe Worte ſoll man nicht ändern noch lindern, ſondern ſie verſtehen, wie ſie lauten, und mit einem großem Ernſt geredet und gemeint ſein laſſen. Denn unſer Herrgott treibt keinen Scherz, wenn er durch ſeine Propheten redet, ſondern redet mit Ernſt und meint es ganz herzlich; als nämlich, daß Chriſtus Gottes Lamm iſt, unſer aller Sünde tragen ſoll. Was iſt aber *tragen*? Darauf antworten die Sophiſten: es heiße geſtraft und geplagt werden. Wohl geredet. Warum aber wird Chriſtus gemartert und geplagt? Geſchieht es nicht darum, daß er Sünde auf ihm hat und trägt? Ja freilich! (Dazu Anführung von Pſ. 40, 13. 41, 25. 69, 7, welche Stellen ſämmtlich auf Chriſtus bezogen werden.) — Aus dem folgt weiter, daß im Grunde der Wahrheit die Sünde nicht iſt, da man ſie ſieht und fühlt. Denn nach St. Paulus Lehre iſt weder Sünde, Tod noch Fluch mehr in der Welt, ſondern es iſt alles zumal auf Chriſtum gelegt. Dagegen aber lehren die Weltweiſen, daß die Sünde, der

Tod und Fluch sonst nirgends seien, denn in der Welt, im Fleisch und in den Sündern. Denn kein Sophist kann von der Sünde anders reden als ein heidnischer Philosophus, nämlich: qualitas haeret in substantia aut subjecto, also, daß die Sünde der Welt, dem Fleisch und dem Gewissen also anhange oder anklebe, wie die Farbe an der Wand klebt. Die heilige Schrift aber lehrt also, daß in der Welt gar keine Sünde mehr sei, sintemal Christus, auf welchen der Vater alle Sünde geworfen, dieselbige an seinem eignen Leibe überwunden, vertilget und erwürget habe." (WW. XI, S. 200 ff.) Ich überlasse es meinen Lesern, die unerschöpflichen Wendungen, mit denen Luther in seinen verschiedenen Commentaren zum Galaterbrief (die hier angeführten sind aus dem letzten und ausführlichsten vom Jahre 1538 entnommen) und auch sonst vielfach jenen von ihm so mächtig betonten Ausspruch des Apostels deutet, und füge nur noch im lateinischen Original folgende Stelle an, die ich in der deutschen Ausgabe nicht ganz treu wiedergegeben finde: Non debemus fingere Christum innocentem et privatam personam, ut Sophistae et fere omnes Patres, Hieronymus et alii fecerunt, quae pro se tantum sit sancta et justa. Verum quidem est, quod Christus purissima est persona. Sed ibi non est resistendum, nondum enim habes Christum, etiamsi noris eum Deum et hominem esse. Sed tum vere habes, cum credis hanc purissimam et innocentissimam personam tibi donatam a Patre, ut esset Pontifex et Salvator, imo servus tuus, qui exuta innocentia et sanctimonia sua et suscepta persona tua peccatrice, portaret peccatum, mortem et maledictionem tuam, ac fieret hostia et maledictum pro te, ut sic a maledicto Legis te liberaret (Opp. ed. Jen. IV, fol. 78). Nach diesen Worten kommt L. auch hier noch auf 2. Kor. 5, 20 zu sprechen, und erklärt die Auslegung beider Stellen zwar für zulässig, daß Christus für die Sünde und für den Fluch zum Opfer gemacht sei; doch „gefalle ihm besser, daß man den Worten ihre gemeine, gewöhnliche und natürliche Deutung lasse, die etwas Größeres und mehr in sich hat. Denn wenn ein Sünder recht kommt zu sein selbst Erkenntniß, dünkt ihm, er sei nicht allein mit Unglück beschwert und beladen, sondern er sei das Unglück selbst" u. s. w. Was in ähnlichem Sinne Luther vielfach in seinen Schriften, in seinen Lehrvorträgen und Predigten über das 53. Kapitel des Jesaias bemerkt und ausgeführt hatte, das ist bereits während seines Lebens in einer eigenen Schrift von G. Rorarius gesammelt worden (WW. VII, S. 369 ff.), auf die hier gleichfalls zur Vergleichung mit dem Obigen verwiesen werden möge, so wie auch auf einige seiner Psalmencommentare, vor allen den des 22. (WW. V, S. 185 ff.); aus der erstgenannten Schrift hatte ich in den obigen Paragraphen einige noch unten (Anm. u) zu erwähnende Stellen insbesondere vor Augen.

Der Gegensatz, der in der hier angegebenen Beziehung zwischen der Anselmischen Theorie und der ächten Lehre Luthers obwaltete, versteckt sich auf eine sehr charakteristische Weise in den der kirchlichen Lehre in allen ihren Gestalten eigen gebliebenen und bei Luther vielleicht nachdrücklicher noch als irgendwo sonst betonten Ausdruck, daß Christus den Zorn Gottes getragen habe. Nach der gewöhnlichen dogmatischen Fassung, welche übrigens nur auf einem sehr oberflächlichen Verständnisse auch des biblischen Sprachgebrauchs beruht, wird bekanntlich die Vorstellung dieses Zornes der Sache nach als zusammenfallend mit dem Begriffe der strafenden Gerechtigkeit betrachtet. Es

könnte also hiernach kein Zweifel sein, daß jener Ausdruck einfach nur auf die Uebernahme der Sündenstrafe zu beziehen sei. Dabei pflegt sich diese Auffassung nicht wenig zu Gute zu thun auf die Entfernung der groben Anthropomorphismen, welche in der Vorstellung eines zürnenden Gottes im eigentlichen Wortsinne liegen würde, in dem Begriffe des Zornes als eines Pathos der Gottheit in einem Sinne, dessen Entfernung freilich auf dem Standpunkt der meisten dogmatischen Systeme als wohlbegründet erscheinen mag, der sich aber aus der Bibel doch schwerlich ganz herauserklären läßt. Wollten wir uns nur an den Ausdruck halten, so würden wir sagen müssen, daß Luther in seinen Aussprüchen über den Zorn der Gottheit solchem pathologischen Anthropomorphismus jedenfalls näher steht, als jenem Dogmatismus, welcher den Zorn Gottes nur zur Aeußerung seiner strafenden Gerechtigkeit macht. Gegen beide Voraussetzungen geht indeß ihrem Wortsinne nach die ausdrückliche Erklärung WW. XVIII, S. 160. In Wahrheit liegt bei ihm, nicht anders, wie auch schon in dem biblischen Begriffe der ὀργὴ τοῦ θεοῦ noch ein Tieferes im Hintergrunde, nämlich eine solche Fassung des Zornbegriffs, welche ganz derjenigen entspricht, die wir weiter unten (Anm. ee) in Bezug auf den Begriff des Gesetzes nachweisen werden, mit welchem der Begriff des Zornes bisweilen (z. B. XIII, S. 722) ausdrücklich verwechselt wird. Darauf verweise ich also hier; dort wird es von selbst klar werden, in welchem Sinne Luther nach 1. Kor. 15, 54. von einem „Austrinken", „Aussaufen" (epotare) des göttlichen Zornes, — den er in eben diesem Sinne auch mit Tod, Teufel und Hölle zusammennennt, — sprechen kann.

r. (zu § 76.)

Die gegenwärtige Theologie hat, wie man mehrfach bemerken kann, bis jetzt die von der Periode des vorherrschenden Rationalismus herrührende Scheu vor demjenigen nicht überwinden können, was ihr als eine Vermischung von Begriffen des ethischen Gebietes mit denen des physischen erscheint. Viel mag zu dieser Scheu die Erfahrung beigetragen haben, welche sie mehrfach an den pantheistischen Systemen der Neuzeit gemacht hat. Gewiß aber kann dieselbe auch übertrieben werden, und in dieser Uebertreibung irre führen. Insbesondere wird sie, wo sie auf die Deutung früherer Lehrgestaltungen Einfluß gewinnt, namentlich solcher, die in irgend welchem Zusammenhang mit der tieferen Mystik stehen, dem Verständnisse derselben empfindlichen Eintrag thun. Die Theologie Luthers ist uns vielleicht durch keinen andern Umstand so sehr, wie durch diesen, in die Ferne gerückt worden, und auch Werke von unstreitigem Verdienst, wie das bereits angeführte von Schenkel, haben die Hindernisse nicht vollständig überwunden, welche dieser Umstand einer richtigen Würdigung von Luthers Glaubensstandpunkt entgegenstellt. Ich will hier dem nicht vorgreifen, was weiter unten über die Bedeutung des Begriffs der verklärten Leiblichkeit Christi bei Luther zu bemerken sein wird. Aber auch von seiner Erlösungs- und Versöhnungslehre ist mit Recht zu sagen, daß sie sich dem Verständniß dessen verschließt, der von der Voraussetzung ausgeht, daß Erlösung und Versöhnung ein „rein ethischer Proceß," und die Natur, die Natur des Menschen und die Natur überhaupt, ganz unbetheiligt dabei sei. Was man hier „rein ethisch" nennt, das wäre in der That ein äußerlicher, mechanischer Hergang, ein Freisprechen von den Folgen der Sünde nur durch eine äußere Macht, dem

dann entweder durch eine gleichfalls nur äußerliche Willkür, oder durch eine völlig unerklärt bleibende Nothwendigkeit die Bekehrung des freigesprochenen Geschöpfes nachfolgen soll. Folgerecht möchte diese Voraussetzung im Geiste eines strengen Rationalisten sein, wenn ein solcher sich überhaupt zur Annahme eines objectiven Erlösungsprocesses verstehen könnte. Völlig inconsequent dagegen ist sie, wenn sich ein Solcher dazu bekennt, der in irgend einem Sinne die Thatsache einer erblichen Sündhaftigkeit des menschlichen Geschlechtes zugestanden und darauf seine weiteren theologischen Lehrsätze begründet hat. Denn eine Vererbung der Sünde läßt sich in keiner Weise als möglich denken ohne eine Betheiligung der Natur an ihr. Wird aber die Natur des Menschen durch die Sünde angegriffen, wird die Sünde eben dadurch, daß sie die Substanz der lebendigen Natur angreift oder gleichsam in sie einschlägt, zu einer Nothwendigkeit dieser Natur, so sollte es sich doch wohl von selbst verstehen, daß auch die Heilung, die Befreiung von der Sünde nicht auf einem Wege erfolgen kann, welcher die Natur unberührt läßt und in dem angeblich naturlosen Gebiete des reinen Geistes und Willens vor sich geht. Ich setze den wesentlichen Vorzug der Erlösungs- und Versöhnungstheorie Luthers vor allen oder den meisten übrigen, die aus der Reformation hervorgegangen sind, und eben so auch vor der römisch-katholischen, (in welcher Manche gerade umgekehrt den angeblich rein ethischen Charakter der Versöhnung vermissen wollen), eben darein, daß sie, jener Grundannahme eingedenk bleibend, welche ihr mit den andern gemeinsam ist, auf dem Wege fortwandelt, der ihr durch dieselbe Grundannahme vorgezeichnet ist, und nicht mit unbedachtsamer Willkür auf einen andern überspringt. Wie die Sünde ein Pathos der menschlichen Natur, so ist ihr das Leiden Christi, — unter dem sie darum freilich noch etwas wesentlich Anderes und Tieferes versteht, als nur die äußern Körperleiden und den Kreuzestod des historischen Christus, — die unmittelbare Fortsetzung, ja die Krisis dieses Pathos. Das Leiden muß die edlen Theile der Menschheit, welche eben zu diesem Behufe dem Grundstock der menschlichen Natur einverleibt sind, ergreifen, um von diesen Theilen wenigstens insoweit aufgesogen werden zu können, daß es von jetzt an auch für die übrigen Theile seinen bösartigen, zerstörenden Charakter verliert. — Um die Solidarität des menschlichen Geschlechts in Bezug auf das Sündenleiden als begreiflich erscheinen zu lassen, hat Luther sich ausdrücklich für die in der alten Kirche bekanntlich von Tertullian vertretene Theorie von der Natur des Seelenwesens, nach welcher eine wirkliche Uebertragung dieser Natur durch Vererbung von den Eltern auf die Kinder stattfindet (ex traduce), erklärt, welche sonst in der Kirche wenig Gunst genoß (Opp. Lat. ed. Jen. I, fol. 471). Solcher ausdrücklichen Anerkennung des Naturelements auf der Seite der Sünde muß die Anerkennung eben dieses Elementes auch auf der Seite der Erlösung entsprechen. Wie der alte Adam als Urheber der Sünde im menschlichen Geschlecht, ebenso muß auch der neue, höhere Adam als auf physische Weise mit dem Ganzen des Geschlechts verwachsen und die Kraft seiner Wurzel in alle Glieder desselben auf natürlichem Wege verbreitend gedacht werden. Wie durch den alten Adam der Tod in die Welt gebracht war (eine Lehre, die bei Luther, wie in der gesammten rechtgläubigen Kirche, unstreitig im eigentlichen Sinne zu verstehen ist): so ist insbesondere durch den neuen Adam dem Tode sein Stachel genommen, und derselbe in ein heilsames, wohlthätiges Element für die Menschen verwandelt

worden. (Vergl. die geistvolle Ausführung dieses Thema in dem an Kurfürst Friedrich den Weisen gerichteten Trostschreiben WW. XXII, S. 483 ff.)

s. (zu § 77.)

Daß das Wesentliche des Erlösungswerkes in der Begründung einer substantiellen Lebensgemeinschaft besteht, welche nach organischen Gesetzen die Glieder des menschlichen Geschlechtes sich einverleibt und mit dem Acte dieser Einverleibung sie des Heiles oder der ewigen Gerechtigkeit vor Gott theilhaftig macht, dies ist bisweilen als eine unterscheidende Lehre des reformirten Systems im Gegensatze des Lutherischen angesehen worden. S. z. B. Schneckenburger („zur kirchlichen Christologie," Pforzheim 1848.) S. 67 f., woselbst Kants damit übereinstimmende Lehre auf den Einfluß von Studien reformirter Dogmatiker zurückgeführt wird; von Schleiermacher versteht sich dann ohnehin das Entsprechende. Wahr ist es, daß in der späteren Orthodoxie des Lutherthums dieser Cardinalpunkt der christlichen Glaubenswahrheit, der einzig vollgültige Ersatz, den die evangelische Theologie für den um seiner Veräußerlichung willen beseitigten Kirchenbegriff des Katholicismus zu bieten hat, mehr in den Hintergrund tritt, während dagegen die reformirte Lehre gerade in der späteren Ausbildung, welche sie in der s. g. Föderaltheologie erhalten hat, durch seinen Begriff von foedus gratiae denselben fast mehr noch, als die Urheber dieser Confession, in seiner vollen Bedeutung hervortreten läßt. Wer aber auch bei Luther persönlich die richtige Würdigung dieser großen Wahrheit vermissen wollte, wahrlich, der würde damit eine schwache Erkenntniß des Zusammenhangs seiner Lehre und des Kernes seiner Glaubensanschauung verrathen! Um demjenigen nicht vorzugreifen, was ich später über die Vorstellung des verklärten Christusleibes, die wesentlich mit der hier erwähnten zusammentrifft, und über die Verwandtschaft zwischen Luthers und Osianders Lehre zu bemerken habe, will ich hier vorläufig nur auf den „Sermon vom Sacrament des Leichnams Christi" (WW. XVII, S. 272 f.), ungeachtet ihres geringen Umfangs eine der wichtigsten Schriften seiner frühern Zeit, hinweisen.

t. (zu §. 80.)

Von dem Ausspruch Jes. 53, 9, daß Gott unser Aller Sünde auf ihn (d. h. nach Luthers Voraussetzung auf Christus) geworfen habe, bemerkt er: man müsse das Wort „Alle" nicht collective, sondern distributive nehmen, ein jedweder für seine Person insbesondere. (WW. VII, S. 395.) „Ist es nun meine Sünde, mein Tod und mein Teufel gewesen, wohlan, so ist er verschlungen!" (WW. XII., S. 623). „Wiewohl ich voll Sünde bin, doch muß Gott sagen: dies sind meines Sohnes Sünde. Und weil er des schonen muß und nicht zürnen kann, so kann er auch über mich nicht zürnen." (Ebendas. XIV, S. 594). „Tu, domine Jesu, ex justitia mea, ego autem sum peccatum tuum; tu assumsisti meum et dedisti mihi tuum, assumsisti quod non eras, et dedisti mihi quod non eram." (Briefsammlung von de Wette, I, S. 17). — Derartige Stellen, welche den allgemeinen Proceß der Sündenaufzehrung und Vertilgung durch den menschgewordenen Gottessohn individualisiren und als einen innerlichen in der Seele des einzelnen Menschen darstellen, — (in einer Predigt über Röm. 12, 1 f. WW. XIII, S. 316 f. wird geradezu, unter ausdrücklicher Polemik gegen das Meßopfer, das Opfer der Gläubigen als mit dem Opfer Christi identisch bezeichnet), ließen sich noch

zu Hunderten anführen. Ich gedenke ihrer aus dem Grunde, weil sie die Nothwendigkeit zum Bewußtsein bringen, auch das Naturelement, ohne das, wie vorhin gezeigt, dieser Proceß nicht gedacht werden kann, auf entsprechende Weise zu individualisiren, und also in dem Act der Einverleibung in die Lebensgemeinschaft Christi, das heißt dem die Wiedergeburt im Geiste wirkenden Glauben, ganz eben so eine Naturseite anzuerkennen, wie in dem Allgemeinen des Erlösungsprocesses. Freilich wird man hier noch schwerer, als selbst dort, an dieses Zugeständniß gehen, obgleich sein Inhalt eigentlich schon in dem Begriffe der Wiedergeburt, oder in dem Satze: fides personam facit, enthalten ist. Verlangt man einen Ausspruch Luthers, der noch in anderer Weise, als jene obenangeführten (Anmerk. i.), mit ausdrücklichen Worten den Glauben als eine Gestaltung der Natur des Menschen bezeichnet: so verweise ich auf das Wort: vera fides est substantia cordis (Opp. Jen. I, fol. 465). Nachgebildet dem Ausspruche des Apostelschülers (Hebr. 11, 1), den Luther öfters auch ausdrücklich anzuführen liebt, hat dasselbe doch dem Sinne desselben mit unzweifelhafter Absichtlichkeit einen noch unzweideutigern Ausdruck gegeben. Offenbar aus diesem Gesichtspunkte sind auch die, Vielen so anstößigen, Aeußerungen Luthers besonders aus seiner frühern Zeit zu beurtheilen, die eine Möglichkeit des Glaubens bereits in neugeborenen Kindern gelten lassen und nur unter dieser Voraussetzung die Kindertaufe gerechtfertigt finden wollen. Es mag zugegeben werden, daß der Ausdruck dort kein ganz genauer ist, am wenigsten in Luthers eigenem Sinn, der ja doch sonst allenthalben ein selbstbewußtes Ergreifen der Heilssubstanz durch Verstand und Willen als das eigentlich wesentliche Moment des Glaubens bezeichnet, und insofern einen bewußtlosen Glauben nicht gelten lassen dürfte. Aber wenn wir es als Luthers wahren Sinn anerkennen müssen, daß von dem Selbstbewußtsein und dem Willen aus, wo der Glaube seinen eigentlichen Sitz hat, derselbe in die Natur des Menschen, so zu sagen, einschlagen und dieselbe neu gestalten muß: so werden wir es zum Mindesten als folgerecht gelten lassen, daß in der unbewußten Naturregion dasjenige sich vorbereiten und organisch auswirken muß, was in der Region des Selbstbewußtseins und selbstbewußten Willens zur Reife kommen und von da in die Substanz der Natur zurückschlagen soll. Der Auffassung Luthers wird nach beiden Seiten beipflichten, wer aus metaphysischen und psychologischen Gründen den selbstbewußten Willen nicht als etwas zur Natur des Geistes, das heißt zur Kraft seiner Selbstproduction in einem Processe der Gedankenzeugung, der im creatürlichen Menschengeiste zwar von der Sinnlichkeit seinen Stoff entnehmen muß, ohne aber darum selbst etwas gemein Sinnliches zu sein, nur äußerlich Hinzukommendes, sondern vielmehr als die innerlich nothwendige Blüthe und Frucht dieses psychischen Lebensprocesses erkennt.

u. (zu § 81.)

Um einen Beleg von der Art und Weise zu geben, wie Luther das Leiden und den Tod Christi als eine in dem eigenen Wesen Gottes oder vielmehr in dem Wesen seiner weltschöpferischen Urthat begründete Naturbedingung des Heils der Menschen erfaßt hat, im Gegensatze jener angeblich nur ethischen, mit jeder Naturnothwendigkeit unverwickelten conveniontia, auf welche die Satisfactionstheorie den Grund jenes Leidens zurückführen will, ziehe ich folgende sehr merkwürdige Stelle aus seiner Schrift „vom Mißbrauch der Messen" gegen die

Augustiner zu Wittenberg aus, die zugleich zur Vervollständigung des oben (Anmerk. p) über sein Verhältniß zum Begriff der persönlichen Genugthuung Beigebrachten dienen mag. Sie richtet sich gegen die papistische Behauptung, daß der Mensch schon durch seine natürlichen Kräfte den Willen Gottes zu erfüllen vermöge, indem sie aus ihr folgendergestalt argumentirt (WW. XVII, S. 178): „Daraus folgt, daß wir der Gnade Gottes unserthalb nicht bedürfen. Aber Gottes halb bedürfen wir ihrer wohl, welcher ihm nicht begnügen läßt, daß wir die Werke der Gebote thun, sondern will sie in der Gnade gethan haben. Daraus folgt weiter, daß Gott den Himmel mit großem Unrecht den Menschen verschlossen hat und die Hölle bereitet, nämlich nicht um der Sünde, noch um der verbrochenen Gebote willen, sondern um Gottes muthwilligen Aufsatzes willen. Dies nun ist die erste Ehre Gottes, welche die von Paris und alle Papisten erzeugen, daß Gott ungerecht sei und den Menschen aus freventlichem Muthwillen ohne seine Schuld mit Unrecht verdamme und den Himmel verschließe. Und daß sie solches von Herzen also halten, zeigen sie an ihrer eigenen Lehre, wie heilig und christlich sie sich auch stellen. Wie kannst du doch dem von Herzen hold sein, der von dir ohne alle Ursache, nicht, denn aus eigenem Muthwillen, unnöthige, überflüssige und unmögliche Dinge fordert? — Also müssen wir auch getauft sein, nicht, daß es vonnöthen wäre, dadurch Sünde zu überwinden, dieweil wir durch natürliche Kräfte die Sünde überwinden können und Gottes Gebot erfüllen; sondern Gottes Lust und Muthwillen, die Menschen umzutreiben, fordere solches ohne alle Noth. Also müssen wir glauben, daß Christus solcher Lust und Muthwillen halber, nicht, daß wirs bedurft hätten, gekreuzigt sei. Und kurzum, alles was Christus ist und in ihm uns gegeben ist, das ist, wenn du uns und unsere natürlichen Kräfte ansiehst, unnöthig, umsonst und vergebens geschehen; so du aber Gottes Aufsatz ansiehst, so ists vonnöthen gewesen. — Ihr sagt klar aus: „Christus sei uns unserthalben nicht noth; darum haltet ihr ihn öffentlich für keinen Jesum, d. i. Seligmacher der Menschen, ihr haltet ihn aber für einen Genugthuer des Uebersatzes, des ungerechten Gottes. Er hat uns auch nicht von unsern Sünden erlöst, dieweil wir keine haben, so unser freier Wille thut, so viel an ihm ist, sondern über die Sünde und Gebote hat er uns erlöst von dem Uebersatz, welcher die Menschen höchlich beschwert."

Wer den Sinn dieser wichtigen Worte und ihren Zusammenhang mit allem bis jetzt Ausgeführten genau erwägt: der wird auch dies begreifen, weshalb Luther in dem Streit der Thomisten und Scotisten über das Zureichen oder Nichtzureichen des Verdienstes Christi sich so entschieden auf die Seite der Ersteren stellen mußte. Das Verdienst Christi ist nach ihm eben die Naturwirkung der Sündentilgung. Ist diese Wirkung nicht eine vollständige, eine durch die Ueberschwänglichkeit ihres Gehaltes über das Maaß der Sünde oder der Verschuldung übergreifende oder überfließende: so ist sie gar keine. Ihre vermeintliche Ergänzung durch eine acceptilatio im Sinne des Scotus und in dem noch mehr juristisch veräußerlichten des Grotius würde Alles auf die Willkür oder nach Luthers Ausdruck auf den „Muthwillen" Gottes stellen, die er mit Recht von dem wahren Hergang des Erlösungsprocesses völlig ausgeschlossen wissen will.

v. (zu §. 83.)

Den Begriff der Sühne in der Versöhnungslehre an die Stelle des Begriffs der stellvertretenden Genugthuung zu setzen, ist Stahl's Vorschlag in der Schrift: „Fundamente einer christlichen Philosophie," Heidelb. 1846. S. 156 f. Doch hat diese Abhandlung noch immer einen ziemlich äußerlich gefaßten Begriff der göttlichen Gerechtigkeit zu ihrem Hintergrunde, und sie theilt das Vorurtheil, als ob die biblischen Ausdrücke für diesen Begriff hauptsächlich die strafende Gerechtigkeit bezeichnen. Deshalb kommt es dort auch nicht zur vollen Anerkennung des Momentes der Naturnothwendigkeit, die in jedem wahren Sühnungsprocesse liegt. Uebrigens ist in der gegenwärtigen evangelischen Theologie ein Zug nach einer der hier bei Luther nachgewiesenen mehr oder weniger verwandten Auffassung der Versöhnungslehre nicht zu verkennen. Schon in den Abhandlungen der beiden Hasenkamp, desgleichen von G. Menke und neuerdings auch R. Stier, denen man als sinnesverwandt den vielberufenen Schottischen Sectenstifter Irving beigesellen kann, zeigt sich dieser Zug (vergl. über sie Baur a. a. O. S. 657 f., und den dritten Artikel der oben angeführten Abhandlung der Ev. K. Z.). Namentlich aber steht die Behandlung des Erlösungsbegriffs bei Schleiermacher und den meisten derjenigen Theologen, die in irgend einer Weise Schleiermachers Einwirkung empfunden haben, der Auffassung Luthers wenigstens näher, als der Anselmischen. So u. a. Klaiber, in seinen beiden Schriften: „die Lehre von der Versöhnung und Rechtfertigung" (Tüb. 1823) und „die neutestamentl. Lehre von der Sünde und der Erlösung" (Studien der ev. Geistlichkeit Würtembergs. Bd. VII. VIII).

w. (zu §. 91.)

Auf die voranselmischen Theorien der Erlösung ist die Theologie erst in der jüngsten Zeit mit etwas genauerer Forschung und minder parteiischer Würdigung eingegangen. Früher pflegte man sie entweder ganz zu ignoriren, oder nur ein Aergerniß daran zu nehmen. So z. B. die im Jahre 1791 geschriebene, sehr dürftige Abhandlung von C. L. Ziegler: historia dogmatis de Redemtione. Auch Döderlein in seiner Dissertation de Redemtione a potestate Diaboli, insigni Christi beneficio (Opusc. theolog. Jen. 1789) ist, wie andere Theologen seiner Zeit, gar nicht gewahr geworden, daß in voranselmischer Zeit das Wesentliche des Erlösungsbegriffs allein auf der Befreiung von der Macht des Teufels beruht. Er wirft diese Vorstellung in eine Masse mit den Vorstellungen der Satisfactionstheorie zusammen und betrachtet jene Befreiung als einen nebenhergehenden, fast nur zufälligen Erfolg des Erlösungswerkes, ohne auch nur geschichtlich darauf einzugehen, daß in der älteren Lehre der Kirche ihre Stellung ganz die entgegengesetzte war. Noch Ch. W. F. Bähr in seiner Schrift: „die Lehre der Kirche vom Tode Jesu in den ersten drei Jahrhunderten" (Sulzbach 1832) geht nur darauf aus, zu zeigen, daß die Anselmische Lehre den ältesten Lehrern der Kirche fremd war; auf eine nähere Entwickelung ihres Sinnes läßt sie sich nicht ein. Aehnlich die von ihr sehr abhängige von H. A. Schneemann: „Die Versöhnungslehre der evangelisch-protestant. Kirche" (Sondershausen 1844). Des Aufsatzes der Evang. Kirchenzeitung, in welchem man ebenfalls keine geschichtlichen Aufschlüsse suchen darf, habe ich bereits oben gedacht. — Die reichhaltigste Darstellung der voranselmischen Erlösungslehre enthält bis jetzt unstreitig das gleichfalls schon angeführte Werk

von Baur. Die Auffassung des geschichtlichen Entwickelungsganges ist indeß daselbst getrübt durch das aus einer Uebertreibung der Hegelschen Geschichtsansicht stammende Vorurtheil, als müsse die Geschichte auch dieses einzelnen Dogma für sich betrachtet einen stetigen Fortgang zeigen. Dieses Vorurtheil verblendet den Verfasser gegen den tiefern Wahrheitsgrund der ältern Kirchenlehre und giebt derselben gegen die Theorie des Anselmus eine schiefe Stellung*). Eine kurze Uebersicht giebt, außer andern neuern Dogmenhistorikern, Hasse a. a. O. S. 486 f. — Bemerkt zu werden verdient, daß nicht allein Baur (a. a. O. S. 64. 69), sondern auch unbefangenere Geschichtsforscher, z. B. selbst Baumgarten-Crusius „Compendium der Dogmengesch." Bd. II, S. 265, den Petrus Lombardus als den Letzten nennen unter den Vertretern jener unmittelbar vor ihm noch durch Bernhard von Clairvaux gegen Abaillard vertretenen Auffassung, welche die Seele Jesu als Lösegeld dem Teufel überantwortet werden läßt. So hartnäckig ist in diesem wichtigen Punkte die Lehre Luthers, der übrigens doch auch in der spätern Zeit nicht ganz einsam steht, vernachlässigt worden.

x. (zu §. 94.)

Ueber den Begriff der göttlichen Allmacht finden sich bei Luther einige wenig beachtete Aeußerungen, die aber eine große Bedeutung gewinnen, wenn man den Zusammenhang gewahr wird, in denen sie mit Fragen stehen, auf welche ohne sie die Antwort aus dem Standpunkt seiner Lehre nur unbefriedigend ausfallen kann. „Gottes Wort ist allmächtig; so ist der Glaube und Geist schäftig und unruhig, muß immer zu thun haben und zu Felde liegen. So muß das Wort Gottes nicht geringe, sondern die allermächtigsten Feinde haben, an welchen es kann Ehre einlegen nach seiner großen Gewalt, als denn diese vier Gesellen sind: Fleisch, Welt, Tod, Teufel; daher Christus heißt der Herr Zebaoth, das ist ein Gott der Heerfarth oder Heerschaaren (ein „Kriegesfürst", heißt es anderwärts), der immer kriegt und in uns zu Felde liegt (WW. XX, S. 263). Was hier von dem „allmächtigen Worte, das wird anderwärts (WW. XVII, S. 145) von der Gnade gesagt, und zwar so, daß der Begriff einer Allmacht neben der rastlos wirkenden Gnade mit bestimmten Worten ausgeschlossen wird. „Die Gnade Gottes ist niemals also dabei, daß sie müßig sei, sondern sie ist ein lebendiger, beweglicher und thätiger Geist. Und kann durch Gottes Allmacht, so groß sie ist, nicht geschehen, daß man ein Werk der Freundschaft und Liebe thue, und doch die Gnade Gottes nicht zugegen sei." Im Tractat de servo arbitrio (WW. XIX, S. 92) finden wir die ausdrückliche, gerade in diesem Buch besonders merkwürdige Erklärung: „Hier heiße ich die allmächtige Gewalt Gottes nicht die Gewalt, da er viel Dinges nicht thut, das er doch vermag; sondern die Gewalt, die im Werk und im Schwange geht, da er gewaltiglich thut alles in allem; wie die Schrift

*) Auch bei Hegel (Vorlesungen über die Gesch. d. Phil. Bd. III, S. 169) und bei seinen Schülern Marheineke (Grundlehren d. chr. Dogmatik, 2. Ausg. S. 227 f.) und Rosenkranz (Encyklopädie der theolog. Wissenschaften, 2. Ausg. S. 239 f.), treffen wir die Meinung an, nicht nur, daß Anselmus der erste gewesen sei, der den Begriff der Erlösung aus dem Elemente des Glaubens in das des Wissens erhoben, sondern auch, daß man in ihn, dafern man sich nur „durch die barbarische Einkleidung in die juristische Terminologie nicht irren lasse," wirklich schon die ganze Wahrheit ausgesprochen finde, die Wahrheit von der „ewigen Einheit des göttlichen und des menschlichen Geistes, so wie dieselbe durch das Leben und den Tod Christi für das Bewußtsein der Menschheit gewonnen sei."

ihn einen allmächtigen Gott nennt." — „Alle Menschen finden diese zwei Stücke in ihrem Herzen eingebildet und geschrieben, daß Gott allmächtig ist, nicht allein nach der Gewalt, sondern auch nach der kräftigen Wirkung, sonst wäre es ein spöttlicher Gott; zum andern, daß er alles weiß und von Ewigkeit versehen hat, nicht irren noch fehlen kann." Daß nun zur Allmacht in diesem Sinne als unabläſſiger, raſtloſer Actuoſität nothwendig eine negative Seite gehöre, iſt direct ausgeſprochen in einer Predigt vom J. 1516, welche in dieſem Sinne ein opus Dei alienum und proprium unterſcheidet und von dem letztern ſagt: ecce ad hoc opus suum proprium non potest pervenire, nisi assumat opus alienum et contrarium sibi (Löſcher, Reformationsacta I, S. 770). In gleichem Sinne führt die oben erwähnte Stelle des Commentars zu Cap. 42 der Geneſis das zwar harte, aber dennoch freundliche und liebevolle Spiel, welches Gott mit ſeinen Geſchöpfen, wie Joſeph mit ſeinen Brüdern treibt, auf den Begriff der göttlichen Allmacht zurück (WW. III, S. 264 f.), und eine trinitariſche Abhandlung aus Luthers früheſter Zeit, deren ich in einem ſpätern Zuſammenhange gedenken werde, behandelt dieſen Begriff in einer Weiſe, aus welcher vielleicht noch deutlicher erhellt, wie der Verfaſſer ſeinen Inhalt im ächten Sinne des Nominalismus, deſſen Einfluß auf die Ausbildung von Lüthers Lehre nach einer andern Seite Rettberg nachgewieſen hat*), durchaus als Energie, nicht als Dynamis, angeſehen wiſſen will. — Ich muß mich wohl darauf gefaßt machen, daß der Zuſammenhang, in welchen ich dieſe Faſſung des Begriffs der Allmacht mit der Frage nach dem Urſprung des Böſen ſetzen zu können glaube, nicht Allen ſogleich deutlich ſein wird. Aber daß Luther ſelbſt ſolchen Zuſammenhang beabſichtigt hat, dies wird der wohl nicht in Abrede ſtellen, welcher in der dieſer Frage ausdrücklich gewidmeten Streitſchrift gegen Erasmus die ausführlichen, freilich auch nicht zu einer befriedigenden Klarheit gelangenden Stellen vergleichen will, in deren Mitte (WW. XIX, S. 87) die Aeußerung hineingeworfen iſt: „Hier wird die Vernunft weiter fragen, warum denn Gott nicht aufhört von ſeiner allmächtigen Wirkung, dadurch der böſe Wille der Gottloſen geregt wird und bewegt, daß er fortfährt und nur ärger wird? Darauf antworte ich: das heißt begehren, daß Gott ſoll aufhören, Gott zu ſein um der Gottloſen willen. Denn alſo begehren, daß ſeine ewige Kraft und allmächtige Wirkung ſoll aufhören, das heißt alſo viel begehrt, er ſoll aufhören gut zu ſein, auf daß die Gottloſen nicht ärger werden." Freilich wird in dieſen Worten, eben ſo wie in allem Vorhergehenden, dem eigentlichen Sinne der verhandelten Frage nicht gemäß, das Daſein des Böſen, deſſen erſter Urſprung zu erklären wäre, ſchon vorausgeſetzt; und da bei ſolcher Vorausſetzung nun auch die Frage beantwortet werden muß: „warum er denn ſolche böſe Luſt und Willen der Gottloſen nicht ändert, die er doch regt und treibt und könnte ſie wohl ändern?" ſo flüchtet Luther, ſtatt in jenem Begriff der Allmacht die Antwort darauf zu finden, durch

*) „Occam und Luther, oder Vergleich ihrer Lehre vom h. Abendmahl." Theolog. Stud. u. Krit. 1839, S. 69 f. — Eben dieſer Nominalismus läßt ſich übrigens auch in Zwingli's Behandlung des Begriffs der göttlichen Allmacht nachweiſen, ſ. z. B. WW. Bd. III, S. 159; und der Ausdruck der Concordienformel, welche nach dem Vorgang Luthers das Wort der Einſetzung im Abendmahl mit eben dieſem Prädicat bezeichnet, führt ſich ohne Zweifel gleichfalls darauf zurück.

welchen, nach der obigen Erklärung, „daß nicht dies Allmacht heiße, daß Gott gewisse Dinge nicht thut, die er thun könnte," solches „Könnte" eben ausgeschlossen wird, in die Unerforschlichkeit des göttlichen Rathschlusses, und behauptet die Unstatthaftigkeit, über den göttlichen Willen noch eine höhere Norm zu erkennen, der der Wille, um gut genannt werden zu können, nothwendig folgen müsse. Ich leugne nicht, daß man jene ausweichende Antwort, wenn man sich nur an den Sinn hält, in welchem sie dort gegeben ist, allerdings auch auf den *ersten* Ursprung des Bösen wird beziehen müssen; um so mehr, wenn man sich jener Ausprüche Luthers erinnert, welche den Satz, daß Gott auch das Böse mache, für einen schriftmäßigen anerkennen (WW. XVII, S. 255). Allein ich behaupte, daß *dieser* Sinn nicht der ursprüngliche sein kann, an welchem Luther seinen Begriff der göttlichen Allmacht, aus dem heraus er in jenem ganzen Zusammenhange zu argumentiren fortfährt, zuerst aufgestellt hat. Dieser geht, wie ich deutlich zu sehen glaube, vielmehr dahin, daß Gott in Folge seiner Allmacht, das heißt der Rastlosigkeit, der Unermüdlichkeit seines Wirkens (Ps. 121, 4), seine Geschöpfe in ihrer Selbstentwickelung gewähren lassen muß; es geschehen lassen muß, wie sich Böses aus Gutem erzeugt, nicht zwar durch freie Wahl der Geschöpfe, so wenig wie durch Gottes eigene Willkür oder freies Belieben, aber in Folge der Nothwendigkeit freier Kraftregung und spontaner Entwickelung des creatürlichen Daseins aus seinen eigenen, ihm in seiner Schöpfung eingepflanzten Lebenskeimen heraus; da ohne diese Kraftregung und Entwickelung Gottes eigenes Wirken, statt allmächtig zu sein, vielmehr ohnmächtig, illusorisch sein würde. *Dies ist es*, was ich auch oben (29) mit dem Begriffe *transscendentaler Freiheit* meinte, wenn ich behauptete, daß die Voraussetzung derselben, obgleich unausgesprochen, eine nothwendige Stelle in Luthers Lehrzusammenhang einnimmt. Freilich muß man, auch wenn man die Unentbehrlichkeit solcher Voraussetzung erkennt, einräumen, daß Luthern gerade an den entscheidenden Stellen das Wort versagt hat, wodurch er sich zu dieser Voraussetzung hätte bekennen, und die dem lebendigen Geist seiner Glaubensanschauung widerstreitende Vorstellung eines decretum absolutum auf völlig unzweideutige Weise von sich ablehnen sollen.

y. (zu §. 95.)

„Christus sagt Joh. am 8., der Satan sei in der Wahrheit nicht gestanden, und haben daher die h. Väter imaginirt, es habe sich ein Kampf und Aufruhr zwischen den Engeln erhoben, welcher etliche dem schönsten Engel, der sich seiner trefflichen Gaben halber über die andern alle erhoben habe, beigestanden seien. Dieses scheint der Wahrheit nicht fast ungemäß, ist auch nicht fast ungleich dem, was Christus sagt, er sei in der Wahrheit nicht gestanden, und das Judas in seiner Epistel sagt, daß die Engel ihr Fürstenthum nicht behalten, sondern ihre Behausung verloren haben. Auf diese Meinung haben sie auch gezogen den Text Jes. am 14. von Lucifer. Was aber denselben belangt, ist es gewiß, daß der Prophet daselbst redet vom Könige zu Babylon, der auf dem Stuhle Gottes sitzen wollte, das ist, wollte herrschen über das heilige Volk und den Tempel. Es sei nun ein Zwiespalt unter den Engeln gewesen, oder es haben sich, welches mir mehr gefällt, die stolzen Engel geärgert an der großen Demuth des Sohnes Gottes und sich ihm wollen vorziehen und

über ihn erheben: so ist es gewiß, daß auch die Engel in einem solchen Stande der Unschuld gewesen sind, der doch wandelbar gewesen ist. — Auf diese Weise reden die Väter, daß die Engel in Gerechtigkeit geschaffen, und hernach auch darin bestätigt sind; die aber gefallen sind, die sind in der Wahrheit nicht gestanden. Wir sollen aber nicht denken, daß ihrer der Zahl nach wenige gewesen sind: denn Christus sagt im Ev., daß der Satan ein Reich habe. Und gleichwie unter den Straßenräubern einer ist, der durch seinen Rath und Gewalt alles regiert: also haben auch die bösen Engel ihren Fürsten und Obersten, Beelzebub, der dieses Aufruhrs und Spaltung unter ihnen ein Angeber gewesen ist." (Auslegung der Genesis, 2, 17. WW. I, S. 347 f.) In ähnlich problematischer Weise äußert sich Luther auch noch an einer andern Stelle dieses Commentars, zu 28, 12 (WW. II, S. 571), wo sogar der Erzählungen des Korans gedacht wird, und sonst mehrfach. Nur eine allegorische Deutung findet er namentlich hinsichtlich dessen zulässig, was in der Apokalypse über den Kampf des Engels Michael mit dem Teufel berichtet wird; dies will er nur auf die innern Kämpfe in der Kirche bezogen wissen (WW. XII, S. 526 f. u. a.). — Es ist gewiß merkwürdig, daß Luther der Vorstellung des Teufels und der höllischen Mächte, die in seiner Weltanschauung eine so hervortretende Rolle spielt, nicht eine positivere dogmatische Grundlage zu geben nöthig findet; daß er gerade hier eine solche Geistesfreiheit und Klarheit des Blicks behauptet hat. Halten wir diesen Umstand zusammen mit dem überlegenen Humor, mit dem er, wie wir sogleich sehen werden, im Zusammenhange der Erlösungslehre diese Vorstellung behandelt: so wird man uns das Recht nicht bestreiten können zu einer derartigen Auffassung ihres Sinnes, wie wir sie im Texte ausgesprochen haben. Auch wird man nicht unbemerkt lassen, in welcher innern Verwandtschaftsbeziehung diese Skepsis in Bezug auf die mythischen, mit besonderer Vorliebe später von der mystischen Theosophie eines Böhme und Anderer ergriffenen Vorstellungen der altkirchlichen Dogmatik über den ersten Ursprung der Macht des Bösen, zu jenen Keimen eines keineswegs manichäischen, sondern ächt christlichen und ächt biblischen Dualismus steht, welche die vorige Anmerkung in Luthers Aeußerungen über die Natur der göttlichen Allmacht nachwies.

z. (zu §. 97.)

„Da nimmt der liebe Christus den Teufel, die Sünde und den Tod, und führt sie vor Gericht, und klagt den Teufel an: warum hast du mich als einen Aufrührerischen gerichtet und verdammt, so ich doch Gottes Sohn, die ewige Gerechtigkeit selbst bin? Wider solch Anklagen kann nun der Teufel nichts aufbringen und muß gar verstummen. Da bricht es denn mit Gewalt hervor, daß Christus, der an das Kreuz gehangen und getödtet worden ist, die ewige Gerechtigkeit, Weisheit und Leben sei. So muß der Teufel Rechts halber um seine Herrschaft und Gewalt gar kommen. Zuvor hatte er's Recht, uns zu erwürgen, da war er unser Henker und brauchte seines Rechts. Aber was will er nun anheben? Dieser Mensch Christus hat keine Sünde nie gethan und dennoch hat er ihn aus Muthwillen erwürgt. So richtet nun Gott der Allmächtige in dieser Sache, und spricht: Teufel, du hast dein Amt an diesem Menschen verwahrlost, ich werde dir das Leben nehmen, du hast das Maul verwöhnt und hast zu viel auf einen Bissen geladen. Da geht denn das Ur-

theil mit Gewalt daher, daß der Teufel sammt der Sünde und dem Tode Christo unterworfen worden. Dies ist nun der löbliche und herrliche Triumph dieses Festes (Ostern), daß der Teufel also und alles, was wider Christum gewesen ist, Christo mit Recht zugesprochen und unterworfen wird, daß der Teufel zwischen zweien Stühlen niedersitzt und muß alles wiedergeben, was er je gefressen hat." (WW. XVI, S. 622 f. — aus der berühmten Coburger Predigt vor dem Churfürsten Johann, vom Jahre 1530.) „Darum hatte er wohl solches alles gelitten; aber darnach ist er hervorgetreten und hat gesagt: Hörst du Sünde, hörst du Tod, hörst du schändlicher Teufel? Warum klagst du mich an? Warum tödtest du mich? Was hast du für Recht zu mir? Da hat Sünde, Tod und Teufel müssen verstummen und keine Schuld können vorbringen." (WW. XV, S. 239.) Uebrigens beruht auch diese Vorstellung, bildlich wie sie unstreitig ist, bei Luther doch auf wohl erwogenem Schriftgrunde. Er unterscheidet ausdrücklich zwischen einem Siege des Rechts und einem Siege der Gewalt, welche beide nach der Schrift, die beides sorgfältig auch in ihrem Wortgebrauch unterscheidet, Christus über den Teufel erfochten habe. So im Commentar zu Gen. 48, 15 (WW. III, S. 376): „Also sagt Hiob auch: ich weiß, daß mein Erlöser (גֹּאֲלִי) lebt. Dies ist aber ein ander Wort, denn פָּדָה, welches Hosea am 13. steht: ich will sie vom Tode erretten. Dasselbige Wort heißt so viel, als, der da Macht hat, Andere zu erretten. Gleichwie Christus der Herr unser פָּדָה und גֹּאֵל geworden ist; denn er hat uns nicht allein erlöst, sondern er hat uns auch von Rechts wegen also befreit und an sich gebracht, daß der Teufel und die Hölle auch nach dem strengen Recht ihn haben müssen loslassen, darum, daß sie den unschuldigen Sohn Gottes getödtet hatten. Derohalben hat sich das Gesetz an ihm verbrannt, der Tod hat sich beschissen, der Teufel, die Hölle und Sünde haben sich vergriffen, da sind sie alle schuldig worden an Gott und diesem seinem Sohne J. Chr., der nun jetzt gut Recht hat zu seinen Feinden" u. s. w. — Die Voraussetzung übrigens, daß der Teufel ein Recht auf die Seelen der Menschen gehabt, findet sich ohne Ausnahme bei allen voranselmischen Kirchenlehrern. Was namentlich Augustinus betrifft, von dem sie Luther wohl zunächst entnommen hat, so können außer den von Baur a. a. O. S. 68 f. angeführten Stellen noch verglichen werden: Enchirid. ad Laurent. 49 und de Trin. XIII, 12 f. Ausdrücklich gegen diese Voraussetzung war denn auch die Polemik des Anselm von Canterbury gerichtet, s. Baur S. 115.

aa. (zu § 99.)

Stellen, die eine ausdrückliche Antwort enthielten auf die im patristischen und auch noch im scholastischen Zeitalter so vielfach verhandelte Frage nach dem Subjecte, an welches das Leben (die ψυχή) Christi als Lösegeld, (λύτρον, Matth. 20, 28. Marc. 10, 43) gezahlt worden sei, habe ich bei Luther, trotz aller angewandten Mühe, keine auffinden können. Von Melanchthon wird dagegen erzählt, daß er noch wenige Tage vor seinem Tode sich in einem öffentlichen Vortrag mit dieser Frage beschäftigt und ausführlicher, als ehemals Gregor von Nazianz, erwiesen habe, wie der Teufel kein Lösegeld habe beanspruchen können. S. die zu Torgau im Jahre 1760 wiederabgedruckte Schrift: Brevis enarratio, exponens, quo fine vitam in terris suam clauserit etc. Phil. Melanchthon.

bb. (zu § 100.)

Der Betrug, welcher dem Teufel gespielt wird, beginnt nach Luther schon mit der Verkündigung des Schlangentreters, Gen. 3, 15. „Also ist diese Verheißung und Dräuung sehr hell und licht; ist auch sehr dunkel, denn sie läßt den Teufel in diesem Verdacht bleiben, daß er alle Weiber, die gebären, verdächtig hält, sie möchten diesen Samen gebären." (WW. I, S. 389.) Und gleich darauf von der Weissagung Jes. 7, 14, deren näheres Verständniß „mußte vorbehalten bleiben dem Neuen Testamente als einem hellen Lichte, und der ersten Welt etwas dunkel angezeigt werden um des Satans willen, welchen Gott also mit der Nasen umführen, spotten und üben wollte, daß er desto weniger Ruhe hätte, und alles fürchten müßte." Der Fortgang dieses Handels wird in einer Menge von Stellen, vorzüglich zwar der populärer gehaltenen Reden und Predigten, aber gelegentlich doch auch der exegetischen Schriften geschildert, mit dem köstlichsten, überlegensten Humor, aber ohne ängstliche Rücksicht auf folgerechten logischen Zusammenhang, in Bildern und Wendungen, die zum großen Theile zwar von Kirchenlehrern der patristischen Zeit entnommen sind, aber von Luther mit ungleich größerer Geistesfreiheit gehandhabt werden, als von diesen. „Darum ist der Teufel in seiner eigenen Kunst gefangen, da er also gedacht: alle Menschen, so viel von Adam und Eva kommen sind, habe ich allzumal getödtet. Hier kommt eines armen Zimmermanns Sohn, der will regieren und König sein, den will ich, wie Andere, auch tödten. Aber es hat weder das Gesetz, Sünde noch der Tod über diese unschuldige, ewige Person, weil sie ohne alle Sünde war, keine Gewalt gehabt." (WW. XII, S. 160.) „Daher kommt es denn, daß Teufel und Tod sich selbst fragen, sie legen sich an ihn und sehen nicht weiter, denn auf den Ausgang in Bethlehem; und demselben Ausgang nach läßt sich das Kind tödten. Aber da er jetzt im Grabe liegt, spricht er: ich bin von der Welt geboren und reißt mit Macht durch Grab, Sünde, Tod und Teufel hindurch, daß sie ihn nicht halten können." (XVI, S. 100.) „Also gibt Hiob auch ein Gleichniß von dem Leviathan, 41, 1. Meinst du auch, spricht er, daß du den Leviathan wollest herausziehen mit einem Hamen, und seine Zunge mit Stricken binden? Gregorius geht auch fein mit diesem Spruche um, als wollte er sagen: er wird dir viel zu groß sein, du mußt einen andern Hamen dazu haben, dieser wirds nicht thun, du mußt eine gute Büchse haben. Dennoch hat Gott mit geredet; er nahm einen scharfen Angel, und hängte ein Regenwürmlein daran, und warf den Angel in's Meer. Das Regenwürmlein ist nun Christus, der scharfe Angel ist seine Gottheit; an der Angel ist das Regenwürmlein gebunden, nämlich die Menschheit Christi und das Fleisch, das betreugt den Teufel. Er denkt: soll ich das kleine Regenwürmlein nicht verschlingen können? Versieht sich des scharfen Angels gar nicht, fährt zu und fällt in den Angel." (XII, S. 623.) „Gleichwie Gott in Christo den Tod und Teufel stürzt, welche hatten auch die Macht, die Sünder mit ihrem Netze zu fangen und zu bestricken; aber da sie auf Christus auch mit ihrem Netze wollten fallen, und dachten: ich habe ihrer so viel gefressen, ich will diesen auch fressen; da liefen sie an und verbrannten sich. Denn er war nicht das Wild, das in ihr Garn gehört." (X, S. 363.) „Tod und Teufel sehen Christum an wie Lazarum, Jesaiam oder einen andern Propheten, und gedenken also: Wir haben jene alle gefressen und verschlun-

gen, wie groß und hoch sie gewesen sind; wir wollen diesen auch fressen und verschlingen, er soll uns kaum ein Morgenbißlein sein. Aber da kommt der Tod und Teufel recht an, denn er fällt über solchen Menschen, der nicht können und sollen sterben. Solches aber wird der Tod und Teufel erstlich nicht gewahr, daß er eine solche Person vor ihm habe, die nicht sterben könne noch solle. Darum laufen zusammen Tod und Teufel, so alle Welt frißt, und Christus, den er nicht fressen kann. Tod und Teufel kommt mit aller seiner Macht, und versucht sein Bestes. Christus nimmt weder Schwert noch Harnisch, noch Büchsen noch Waffen, sondern hält schlecht still und läßt den Teufel mit der Sünde und dem Tod an sich laufen und stoßen, und regt nicht einen Finger, sondern läßt sich höhlen wie er will; und mit solchem Stillhalten überwindet er Sünde, Tod, Teufel und Hölle. Christus hat dem Teufel den Bauch und dem Tod das Maul zerrissen; nicht allein, daß er nicht hat sterben sollen, sondern auch, daß er nicht hat sterben können." (Ebendas. S. 363.) Vergl. auch noch die Ausführung des Bildes vom Ichneumon, der sich vom Wallfisch verschlingen läßt und ihm den Bauch zerreißt, in der von mir in den „Reden über die Zukunft d. ev. K." ausgezogenen Stelle, WW. XII, S. 581.

cc. (zu § 101.)

Die überaus charakteristische, besonders auch durch die offenherzigen Geständnisse, welche das deutlichste Bewußtsein aussprechen über die Bildlichkeit so vieler in der Erlösungslehre gebrauchten Ausdrucksweisen und Wendungen, wichtige Stelle über die Höllenfahrt Christi und die dort von ihm vollzogene gewaltsame Befreiung der gefangenen Seelen, („dabei es freilich nicht *leiblich* und greiflich zugegangen, ob man's wohl grob und leiblich malen und denken muß, und so davon reden durch Gleichniß") will ich hier nicht nochmals ausziehen, da ich sie in den Reden ꝛc. ꝛc. S. 374 wörtlich angeführt habe. Sie kommt bei dem Unsrigen doppelt vor, in der berühmten Torgauer Predigt über den zweiten Glaubensartikel (WW. XXII, S. 133 f.) und in der Hauspostille (WW. XVI, S. 233 f.). Bekanntlich ist jene Predigt den Lutherischen Dogmatikern seit der Concordienformel Veranlassung gewesen, den durch Aepinus angeregten Streit über die Höllenfahrt Christi (s. Petr. 3, 18 f.) gegen die gewöhnliche Ansicht, der anderwärts auch Luther gehuldigt hatte, dahin zu entscheiden, daß dieselbe bereits dem status exaltationis beizuzählen sei.

dd. (zu § 102.)

Sünde und Tod als Genossen des Teufels im Kampfe gegen Christus mit dem Teufel zusammen zu nennen, ist Luthern so geläufig, daß wir auch im Vorhergehenden kaum eine Stelle anführen konnten, wo der letztere ohne jene Begleitung aufträte. Es möge indeß aus einer der bereits angeführten Predigten noch eine Stelle hier wörtlich beigefügt werden, welche durch ausdrückliche Uebertragung des vom Teufel bereits Erzählten auf Sünde und Tod die allegorische Natur dieses gesammten Vorstellungskreises so deutlich als möglich zur Schau trägt. (WW. XII, S. 623) „Wie dem Teufel solcher Kampf gelungen ist, so ist er der Sünde auch gelungen. Dieselbe nahm Christum auch und klagte ihn an vor Pilatus: da ging der fromme Christus dahin. Wie gerieth es aber? Unter derselben Sünde, die Christo war auferlegt, war verborgen eine ewige Gerechtigkeit; die beißt sich nun mit der zeitlichen Sünde. So rathe nun, wer gewinnen wird und in der Klamme untergehen. Das

ist gewiß, daß die Gerechtigkeit Christi nicht kann untergehen noch verdammt werden; denn es ist eine ewige Gerechtigkeit, da keine Sünde kann einfallen. Also hat sich auch Noth halber die Sünde an Christo abgeraunt. Er läßt ihr wohl eine Zeitlang ihren Willen, daß sie beklebe; aber es hat keine Währe nicht. Er klemmt also in sich selbst und würgt also alle Sünden der Welt. — Also auch lief sich der unfreundliche Tod an Christus ab. Er traf eine Person an, die unsterblich war. So ist es ja ein vergebenes Vornehmen und närrisches Thun, daß sich der arme Tod an ein ewiges Leben will legen, das nicht sterben kann. Noch hat er's gethan und ist also betrogen worden, ja er betrügt sich selbst und will das ewige Leben fressen. Nein, lieber Tod, das wäre zu viel. Es ist an dem zu viel gewesen, daß er uns das leibliche Leben im Paradies entzieht und uns darum gebracht hat. Also hat Christus auch den Tod in ihm selbst geklemmt und gedämpft. Der Teufel, wie ich gesagt habe, war der Gewalt und Herrschaft auch gewohnt, aber er sah nicht die ewige Herrschaft Christi: so läuft er nun daran und will den überwinden, der nicht zu überwinden ist. So gehen sie nun auf einen Haufen dahin: Teufel, Sünde und Tod." Insbesondere auch möchte ich hier noch zur Vergleichung empfehlen die treffliche Predigt am Himmelfahrtstage 1527 über Ps. 68, 19 (WW. XII, S. 495 f.), aus der ich im Folgenden noch einige Stellen ausziehen werde.

ee. (zu § 100.)

Wenn an der eingebildeten Uebereinstimmung der Erlösungslehre Luthers mit der Anselmischen irgend ein Umstand hätte irre machen können, so würde bei einem gründlichen Studium seiner Werke die von allem in der dogmatischen Schule Hergebrachten so gänzlich abweichende Behandlung des Gesetzbegriffes dies geleistet haben. Ist doch schon in Bezug auf die neutestamentliche, namentlich paulinische Lehre über die Aufhebung des Gesetzes durch Christus von einem gründlichen Forscher die Bemerkung gemacht worden, daß durch sie die Satisfactionstheorie von vorn herein ausgeschlossen wird. (Klaiber in der zweiten der oben angeführten Abhandlungen.) Eben diese Lehre ist aber von Luther in einer Weise ausgeführt und auf die Spitze getrieben worden, daß unter ihr schlechterdings alle Voraussetzungen jenes Rationalismus zusammenbrechen, der, wie wir gezeigt haben, dem Supernaturalismus jener Theorie im Hintergrunde liegt. „Die Vernunft nach ihrer natürlichen Erleuchtung urtheilt also: das Gesetz ist eine Lehre, welche, was gut und ehrbar ist, gebeut, und was böse und schändlich ist, verbeut; darum ist es gewiß gut und heilig; darum ist es nicht die Kraft der Sünde, sondern die Kraft der Gerechtigkeit; darum hält sie diese Lehre Pauli für eine Gotteslästerung. Es hat uns viele und große Arbeit gekostet, diese und dergleichen Texte in den Propheten und beim Apostel Paulus zu verstehen. Die Kirchenväter schweigen davon gar still, und sagen ungereimte Dinge, ja sie verdunkeln dergleichen Schriftstellen ganz und gar." (WW. VII, S. 103.) — „Darum ist dies eine sehr schwere Frage, was soll denn das Gesetz? dadurch die Vernunft allerdings beschlossen wird, und nicht auflösen kann, sondern stößt und ärgert sich aufs Heftigste daran." (XI, S 222.) Wollte man auch alles im Obigen über die abweichende Gestalt, worin die Versöhnungslehre auftritt, Beigebrachte, wollte man namentlich jene Bilder von dem Kampf und Rechtshandel mit Teufel, Tod und Hölle

für ein durch den synkretistischen Reichthum der Phantasie hervorgerufenes Beiwerk des exegetischen Erklärungsbegriffs ansehen: das Verhältniß, in welches Luther Tod und Auferstehung Christi zu der in ganz ähnlicher Weise, wie Sünde, Tod und Teufel als Feind Christi allegorisch personificirten Wesenheit des Gesetzes stellt, müßte überzeugen, daß auch der Kern der Lehre ein anderer ist. Nicht minder wichtig aber ist, wie sich im Nachfolgenden zeigen wird, dieses Verhältniß auch nach einer andern Seite für das Verständniß der christologischen Grundideen in Luthers Glaubensbegriff. Es ist daher nothwendig, daß wir durch Anführung einer Reihe prägnanter Stellen, bei deren Auswahl, wie fast überall in den von uns verhandelten Gegenständen, nur die Ueberfülle des in Luthers Schriften vorliegenden Materials einige Verlegenheit bereitet, dieses Verhältniß in seinem Thatbestand vor Augen führen; zumal da es von allen Neuern entweder ganz übersehen, oder nur in sehr unzureichender Weise betrachtet ist.*)

Schon aus dem Jahre 1517 haben wir eine Dissertation, in welcher sich neben andern charakteristischen Aussprüchen über den Begriff des Gesetzes und seinen Gegensatz zur göttlichen Gnade auch dieser findet: „Das Gesetz, ob es wohl gut ist, so wird es doch nothwendig böse durch den natürlichen Willen" (WW. XVII, S. 145.) Dieser Ausspruch und der gleichgeltende, der sich in ihr selbst findet: debemus extra conscientiam facere ex Lege Deum, in conscientia vero est vere Diabolus (womit als sinnesverwandt zu vergleichen der Ausspruch: Cogitare de ira Dei per se falsum, sed fit verum, Opp. ed. Jen. IV, fol. 315, wobei vielleicht Ps. 18, 27 vorschweben mochte), kann als das Thema betrachtet werden, von welchem eine der merkwürdigsten Schriften aus seiner reifsten Zeit, der schon erwähnte ausführlichere Commentar des Briefes an die Galater, die Ausführung enthält. Auch dort bleibt zwar, wie allenthalben, die Voraussetzung unangetastet, daß der Ursprung des Gesetzes von Gott („mit Gottes Finger geschrieben," heißt es irgendwo), und daß mithin die dem menschlichen Geschlecht außerhalb der Gnade eingeborne Feindschaft gegen das Gesetz, eine Feindschaft gegen Gott selbst sei. Allein schon in seinem Ursprunge ist es nicht unmittelbar von Gott. „Daß St. Paulus die Lehre des Gesetzes gegen dem Evangelio sehr geringschätzig und verächtlich mache," dies wird ausdrücklich auf den doppelten Umstand zurückgeführt, daß es nur für eine kurze Zeit bestimmt gewesen, und daß es „durch die Engel als durch Knechte gestellt"**) und überdem „durch eines andern Knechtes Hand gegangen, der geringer und weniger ist, als die Engel." (WW. X, S. 232.) Ich lasse es dahin gestellt, wie klar oder wie dunkel Luther bei dieser Erörterung die Wahrheit vorgeschwebt haben mag, daß im Mosaischen Gesetz, und daß ganz eben so in allem, was unter der Form eines Gebotes, einer gesetzlichen

*) Ganz ungenügend und von der entscheidenden Wichtigkeit dieses Punktes für die ganze Haltung von Luthers kaum eine Ahnung gebend ist, was Schenkel a. a. O. I, S. 173 f. über das Verhältniß von Gesetz und Evangelium beibringt.

**) Vergl. über dieses Dogma besonders der alexandrinischen Juden, welches schon seit Cerinth eine eingreifende Rolle in der christlichen Gnosis gespielt hat, außer den N.-Tlichen Stellen: Gal. 3, 19. Hebr. 2, 2. Ap. Gesch. 7, 53, auch Joseph. Antiq. XV, 5, 3. — Auf das „Alte Testament," dessen Begriff ihm mit dem des Gesetzes als einer und derselbe gilt, bezieht Luther diese Vermittlung durch die Engel WW. XVIII, S. 163.

Vorschrift in das sittliche Bewußtsein des Menschen eintritt, wir nicht glauben dürfen, den reinen und unmittelbaren Ausdruck des göttlichen Willens zu vernehmen. Wo der Inhalt des göttlichen Willens diese Form angenommen hat, da ist dies überall schon geschehen in Folge seines Eintritts in das creatürliche Bewußtsein. Diesem Bewußtsein als solchem, und nicht dem göttlichen Willensgeiste in seinem übernatürlichen Dasein und seiner Thätigkeit, die überall eine liebende, durch Liebe schöpferische oder gebende, nie eine einseitig gebietende oder fordernde ist, gehört die Form des Sollens, die Gestalt des Gesetzes an. „So bald das Gesetz und die Vernunft zusammenkommen, hat der Glaube seine Jungfrauschaft und Reinigkeit schon verloren." „Weil Moses auf dem Berge ist, da er mit Gott von Angesicht zu Angesicht offenbarlich redet, hat er kein Gesetz, lehrt auch keines und richtet sich nach keinem. Da er aber vom Berge herabstieg, da ward er ein Gesetzgeber und erzürnt das Volk nach dem Gesetz. Also soll das Gewissen vom Gesetz auch frei, und allein der Leib dem Gesetz unterworfen und gehorsam sein." (a. a. 8. S. 83.) — Ich lasse es, wie gesagt, dahin gestellt, bis zu welchem Grade deutlicher Erkenntniß Luther sich diese wichtige Wahrheit erhoben hatte, als er sie in jene Vorstellung des *νόμος διαταγεὶς δι ἀγγέλων ἐν χειρὶ μεσίτου* hineinlegte. Daß er sie in dieselbe hineingelegt hat, wird derjenige nicht bezweifeln, welcher die oben angeführten Worte sammt so vielen anderen, in denen sich Luther aufs Heftigste gegen diejenigen erklärt, welche auch Christus als Gesetzgeber oder seine Verheißungen als Gebote fassen wollen, beachten, und zugleich nicht unbemerkt lassen will, mit welcher innern Nothwendigkeit die Voraussetzung der Nichtigkeit der Gesetzesform in seiner Lehre von der Gerechtigkeit des Glaubens enthalten ist, und wie die entgegengesetzte Voraussetzung unvermeidlich zu pelagianischen Vorstellungen von der Willensfreiheit der selbstbewußten Geschöpfe, an die das Gebot gerichtet ist, verleiten muß, wenn man sich nicht zu der widersinnigen Annahme eines Gottes, welcher Gesetze gibt, von denen er weiß, daß sie nicht erfüllt werden können, oder gar nicht einmal will, daß sie erfüllt werden sollen, entschließen will.*) Einen sehr klaren und unzweideutigen Ausdruck dieser Erlaubniß findet man übrigens in der frühzeitig von ihm ausgesprochenen Entgegnung auf den Satz Gabriel Biels und anderer: „es sei ein Gebot des Gesetzes, daß das Werk des Gesetzes Gottes geschehen müsse in der Gnade." (WW. XVII, S. 147.)

Allerdings ist von dem ursprünglichen Inhalte des Gesetzes nach Luthers weiterer Ausführung das zu unterscheiden, was das Gesetz unter den Händen der Menschen, das heißt in ihrem Bewußtsein, im geschichtlichen Gesammtbewußtsein des alttestamentlichen Volkes und aller Völker wird. Gleich in seinem ersten Ursprunge mit Widerwillen, mit Schrecken und Zittern (2 Mos. 19, 2)

*) An die evangelischen Bearbeiter der christlichen Ethik wäre wohl das Ansinnen zu stellen, daß sie sich über dieses Verhältniß der von den meisten unter ihnen als grundlegend anerkannten Form des Pflichtgebots oder kategorischen Imperativs zum evangelischen Glaubensprincip eine genauere Rechenschaft geben möchten, als die Meisten zu thun pflegen. So z. B. hat sich das sonst mit Recht so hoch geschätzte Werk von Jul. Müller über die Sünde eben dadurch gleich von vornherein in ein dem Kundigen auffälliges Mißverhältniß zu diesem Princip gestellt, daß es die Sünde gleich in ihrem ersten Ursprunge als Uebertretung eines Gesetzes faßt.

empfangen, muß es ſich der Faſſungskraft dieſes Bewußtſeins anbequemen. Moſes als Mittler „iſt ein Unterhändler zwiſchen dem Geſetz und dem Volke, welches nicht leiden kann, daß das Geſetz mit ihnen nach ſeiner Art handeln und ſein geiſtlich Werk in ihnen haben und ausrichten ſollte. Derhalben muß dem Geſetze eine neue Geſtalt und andres Anſehen gemacht, und ihm auch eine neue Zunge und andere Sprache gegeben werden, das iſt die ſtarke gewaltige Stimme, ſo das Geſetz nach ſeiner geiſtlichen Art und Kraft hat, dadurch es ſich in der Menſchen Herzen als eine gewaltige, lebendige Gotteskraft erweiſt und deshalb ihnen unleidlich iſt. Dieſelbige, ſollen ſie ſie anders leiden und hören mögen, muß ſich verſtellen und verändern laſſen in die menſchliche Stimme Moſis. Wenn nun das Geſetz alſo verhüllt und ihm eine Larve angezogen iſt, ſo redet es nicht mehr in ſeiner Majeſtät und Herrlichkeit ſo gewaltig und kräftig, wie es für ſich ſelbſt pflegt, ſondern redet nun weichlich und ſchwach durch den Mund Moſis, das iſt, es richtet nicht mehr ſein Amt und eignes Werk aus, nämlich, daß es die Gewiſſen ſchrecke u. ſ. w. Darum iſt es auch unmöglich, daß es die Menſchen verſtehen ſollen, ſondern werden dadurch nur eitel, ſichere, faule und vermeſſene Heuchler.“ (A. a. O. S. 235.) Auf das ſo verhüllte, das heißt in das geſchichtliche Bewußtſein der Menſchheit hineingebildete Geſetz, („denn wie ihr Herz iſt gegen das Geſetz, ſo zeigt ſich außen das Geſetz,“ XIII, S. 353) deutet Luther das Gleichniß des Apoſtels Paulus von der Decke vor des Moſes Antlitz; auf die Frage, was da hätte geſchehen müſſen, wenn das Geſetz ohne das Mittlerthum des Moſes hätte gegeben werden ſollen, iſt die Antwort: „Da hätte gewißlich entweder das Volk aus großem Schrecken alsbald und plötzlich müſſen dahin fallen und ſterben; oder aber, wo es hätte ſollen erhalten werden, hätte müſſen ein anderer Mittler dazu kommen, und zwiſchen dem Geſetze und dem Volke alſo handeln, daß beide, das Volk unverletzt, und das Geſetz auch in ſeiner Kraft und Macht blieben, und alſo das Volk mit dem Geſetze übereinkommen und eines worden wäre.“ Und einen ſolchen Mittler nun macht auch Moſes nicht entbehrlich. Denn er hat, indem er „dem Geſetz eine andere Geſtalt und Naſe gemacht, den Schrecken aus dem Gewiſſen nicht hinweggenommen.“ — Könnte man nach dieſem allem vielleicht noch erwarten, daß Luther, wenn er nun daran geht, Chriſtus als dieſen Mittler zu ſchildern, ihn als denjenigen bezeichnen werde, der zwar die moſaiſche Geſtalt des Geſetzes aufgehoben, um ſo mehr aber jene urſprüngliche, ideale, welcher Moſes ſelbſt als Mittler gedient hatte, durch vollſtändige, thätige und leidende Genugthuung in ihre volle Geltung einſetzen werde, ſo entſpricht das ſogleich Folgende (S. 236) ſolcher Erwartung keineswegs. „Dieſer Mittler nun iſt Jeſus Chriſtus unſer Herr, welcher des Geſetzes ſchreckliche und unleidliche Stimme nicht verwandelt, hängt auch keine Decke darüber, wie Moſes thut, führt auch nicht vom Geſetz beiſeite, daß man ihm nicht dürfe unter Augen ſehen. Sondern er ſelbſt ſtellt ſich gegen und wider den Zorn des Geſetzes, leidet, daß es ihn anklage und verdamme zum Tode am Kreuze als einen Verfluchten bei Gott, läßt ſich von ihm erwürgen. Weil er aber der geſegnete Same war, ſo alle Welt ſegnen ſollte, und derhalben ein Fluch ward u. ſ. w., hat ſich das Geſetz an ihm vergriffen, muß wiederum herhalten, ſich wieder kreuzigen laſſen und ſo ſeine Kraft verlieren, daß ſein Treiben und Schrecken denen, ſo an Chriſtum glauben, nicht ſchadet.“

(Dabei ein Citat von Kol. 2, 13.). Und so ist denn mit diesen Worten, welche die dem Gesetz geleistete Genugthuung als Aufhebung, Vernichtung des Gesetzes bezeichnen, der Begriff des Gesetzes in eine Reihe gestellt mit jenen andern Feinden Christi, Zorn Gottes, Teufel, Tod und Sünde. Der Begriff des Gesetzes in abstracto, nicht etwa nur des mosaischen Gesetzes noch weniger der blos menschlichen Rechtsgesetze (WW. VII, S. 104). Eine paradoxe Wendung in der That, die aber fürwahr nicht als ein flüchtiger Einfall Luthers betrachtet werden darf, da sowohl die angeführte Schrift selbst ihn zur weitläufigen Theorie ausspinnt, als auch unzählige Stellen anderer Schriften ihn wiederholen. Der Kampf und Rechtshandel, den Christus nach andern Darstellungen mit dem Teufel auszufechten hat, wird in seinem ganzen Umfange, sogar mit Einschluß des Betrugs, der ihm gespielt ist, auf das Gesetz übertragen, und mit ihm zugleich die Prädicate, welche anderwärts dem Teufel beigelegt sind." Das Gesetz hat sich an diesen so Unschuldigen, Heiligen, Gerechten und Gesegneten eben so wohl gemacht, als an uns. Ja es hat viel mehr und gräulicher wider ihn gewüthet und seine Tyrannei an ihm bewiesen, denn es wider uns Menschen pflegt zu thun, die wir doch Sünder, verflucht und verdammt sind. Denn es hat ihn verklagt, als wäre er der ärgste Gotteslästerer und Aufrührer, und geziehen, daß er aller Sünde der ganzen Welt vor Gott schuldig wäre; hat es auch dahin gebracht, daß ihm so angst und bange gewesen ist, daß er auch Blut mußte schwitzen; und endlich hat es ihn durch sein Urtheil zum Tode verdammt, dazu nicht zum schlechten Tode, sondern zum allerschmählichsten und schändlichsten Tode am Kreuz. *Dies mag freilich wohl ein wunderlicher Kampf heißen, da das Gesetz als eine Creatur sich unterfteht, seinen Schöpfer anzuklagen, und darf also seine Gewalt und Tyrannei an Gottes Sohn üben*, daß es ihn will verdammen als einen andern Sünder. — Weil denn das Gesetz wider seinen Gott so greulich und lästerlich gehandelt hat, muß es zu Recht stehen und sich verklagen lassen. Da tritt Christus selbst wider das Gesetz und spricht also: Frau Gesetz, ihr seid zwar wohl eine mächtige, unüberwindliche Kaiserin und grausame Tyrannin über das ganze menschliche Geschlecht, und habt auch Recht dazu. Was habe aber ich euch gethan, daß ihr mich Unschuldigen so greulich und lästerlich verklagt, geschreckt und verdammt habt? Da muß denn das Gesetz, das zuvor die ganze Welt verdammt und erwürgt hat, weil es sich mit nichten verantworten noch entschuldigen kann, wiederum herhalten und sich auch verdammen und erwürgen lassen, daß es also weiter kein Recht noch Gewalt behalte, nicht allein wider und über Christum, an dem es sich wider alle Billigkeit so schändlich vergriffen und ihn so greulich erwürgt hat, sondern auch über alle die, so an ihn glauben" u. s. w. — Christus spricht: „Habe das Gesetz auf zweierlei Weise überwunden, darniedergelegt und erwürgt: erstlich als ein Sohn Gottes und Herr des Gesetzes; darnach in eurer Person oder an eurer statt, welches so viel ist, als ob ihr selbst das Gesetz überwunden hättet." „Auf solche Weise redet S. Paulus (Eph. 2, 1. 6. Röm. 8, 3. 2. Kor. 5, 21. Kol. 2, 14) von diesem wunderlichen Kampf oft in seinen Episteln, macht aus dem Gesetz einen sehr gewaltigen Helden oder Riesen, der sich an Christum gemacht, ihn verdammt und getödtet habe; Christus aber habe sich an denselbigen wiederum gelegt und ihn, da er von den Todten wie-

der auferſtanden iſt, überwunden, verdammt und getödtet." (A. a. O. S. 264 f.) Nicht minder prägnant iſt die Darſtellung dieſes Kampfes, welche eine Predigt der Kirchenpoſtille (WW. XIV, S. 551) enthält, die ich zu vollſtändigem Nachleſen empfehle. „Wir ſind Diebe und Schälke: darum ſtöckt und pflöckt uns Moſes, das iſt, das Geſetz nimmt uns gefangen, nämlich das Geſetz, das Gott in unſern Herzen eröffnet, denn Moſes Geſetz geht die Chriſten und Heiden nichts an. Da kommt nun Chriſtus und kriecht heimlich unter das Geſetz, alſo daß es das Geſetz nicht gewahr wird. Da meint nun das Geſetz, es habe einen ſchlechten Menſchen, der in Sünden von einem Manne gezeugt iſt, den Tod verſchuldet habe; da geht das Geſetz und der Tod über das Gotteskind, ſtöckt und pflöckt ihn, ſtraft ihn, geht mit ihm um wie mit einem andern ſündigen Menſchen. Was geſchieht dann? Mit dem Tod beweiſt Chriſtus, daß er der Herr ſei. Da flieht denn das Geſetz und der Tod von Chriſtus zum Teufel hinweg; da kommt Chriſtus und ſpricht zu uns: du warſt unter dem Geſetz und konnteſt es nicht halten, ſteckteſt im Tod und im Zorn Gottes; ich habe dich erledigt, das Geſetz berückt. Es meint, ich ſollte wie ein anderer Sünder ſterben, hat alſo ſeinen Muthwillen an mir begangen. Da ſchenke ich nun dir das Recht wider das Geſetz, Sünde und Tod." Aehnliche Wendungen finden ſich in einer Predigt am Himmelfahrtstage in der Hauspoſtille (WW. XV, S. 290 f.), aus der ich folgende Worte ausziehe, in deren Antitheſen man einen Dialektiker der jüngſten Schule zu hören meinen könnte: „Als das Geſetz durch ſein unrecht Urtheil an Chr. all ſein Recht und Gewalt verloren hat, die Sünde der Welt durch Sünde verdammt und vertilgt, der Tod, ſo über das ganze menſchliche Geſchlecht *gewaltiglich* herrſchte, durch ſeinen Tod hingerichtet iſt," u. ſ. w. (anderwärts heißt Chriſtus auch „ein Teufel gegen den Teufel," und die „Gnade" oder die „Freiheit" ein „Geſetz, wodurch das Geſetz gebunden wird"). Doch wozu Anführungen häufen, da eine Sammlung auch nur der prägnanteſten Stellen, in denen vom Geſetz als einem „Kerkermeiſter", „Treiber", „Henker", „grauſamen Tyrannen", „Stecken", „Hammer" (letzteres nach Jer. 23, 29), auch „Leviathan", „Hölle", „Kerker", „Grab" u. ſ. w. die Rede iſt, ja in denen es nebſt „Sünde" und „Tod" den Vorſtellungen der „Welt", des „Fleiſches" und des „Teufels" als „noch größere Feinde" entgegengeſetzt wird, „durch welche die Chriſten am härteſten geplagt werden, ohne welche die andern Drei nichts vermöchten" (WW. X, S. 376), ein ganzes Buch füllen würde? Die Summe dieſer geſammten Lehre wird ſich, glaube ich, in den Satz zuſammenfaſſen laſſen, daß für Luther, in Anſchluß an jene berühmten pauliniſchen Stellen Röm. 4, 15. 7, 5 f. 1. Kor. 15, 56 u. ſ. w., der Begriff des Geſetzes mit dem Begriffe des Zornes der Gottheit zuſammenfällt; des Zornes in jenem realen, gegenſtändlichen Sinne, wie wir oben (Anm. q) die Bedeutung dieſes Begriffs feſtſtellten. Oder wäre es nicht vom „Zorn" geſprochen, wenn vom „Geſetz" geſagt wird (WW. VII, S. 104): „Das Geſetz bläſt ins Feuer, und wenn es ſich bereits gelegt hat, ſo bläſt es daſſelbe wieder an, es zündet und flammt die Kohlen an —?" So wenig der Zorn im gewöhnlichen Wortſinn als ein Affect der Gottheit, eben ſo wenig iſt das Geſetz als ihre unmittelbare Willensthat anzuſehen; beide ſind vielmehr die inwohnenden, innerlich nothwendigen Wirkungen der göttlichen Natur in der verſelbſtigten und durch

ihre Verselbstigung Gott entfremdeten Schöpfung. So verstehe ich den Sinn jener „wahren und hohen Theologie, allwo man weiß, was Gewissen, was Gesetz, was Sünde, was Tod sei" (a. a. O.).

Den sogenannten Antinomismus des Johannes Agricola wird man nach dem allen für eine geschichtliche Erscheinung erkennen, deren Verwandtschaft zu dem eigenthümlichen Gedankensystem Luthers sich eben so wenig in Abrede stellen läßt, wie bei Amsdorfs Lehre von der Schädlichkeit der „guten Werke", oder wie bei den Carlstadtschen und Münzerschen Schwärmereien. Wie diese, so hatte auch jene Denkweise eben nur einen bestimmten Zug der Lutherischen mit Leidenschaft ergriffen und verfolgt, und war dadurch in Uebertreibung und Unwahrheit verfallen. Die Entgegnungen Luthers (WW. XXI, S. 344 ff.) braucht man nur zu überlesen, um sich zu überzeugen, wie wenig er sich dadurch in Widerspruch gesetzt hat sowohl mit dem Sinn, als auch selbst mit dem Buchstaben jener seiner früheren, nie im Entferntesten von ihm zurückgenommenen Lehre. Ja vielleicht sind gerade die sechs Disputationen gegen die Antinomer, um ihrer Kürze und Präcision willen, wodurch sie sich namentlich vor dem Commentar zum Galaterbriefe vortheilhaft auszeichnen, vorzüglich geeignet, in den Sinn und Zusammenhang dieser Lehre einzuführen. Aus 1. Kor. 15, 56 und 2. Kor. 3, 6 leitet auch dort Luther den Satz ab, daß „diese drei, Gesetz, Sünde und Tod, nicht können geschieden werden," oder daß „so kein Gesetz wäre, auch weder Sünde noch Tod wäre" (a. a. O. S. 357); und „so hoch der Himmel über der Erde ist, so fern soll das Gesetz von der Justification geschieden werden" (S. 353).

ff. (zu §. 111.)

Es ist gewiß ein bemerkenswerther Zug, daß Luther, im Allgemeinen der erklärte Gegner allegorischer Schriftdeutung, von dieser Gegnerschaft eine durchgängige Ausnahme macht zu Gunsten aller der Schriftstellen, welche sich auf den Kampf Christi mit seinen Feinden, Teufel, Tod, Sünde und Gesetz nur irgend deuten lassen. Man höre seine eigenen Worte (WW. VII, S. 110). „Es mag hierbei ein jeder Liebhaber der h. Schrift merken, daß alle Niederlagen der Feinde, die in den biblischen Geschichten vorkommen, die geistliche Tödtung bedeuten, welche dieses Kind, so uns geboren ist, nebst seinen Dienern des Wortes durch den Schall der Posaunen und durch das Licht, so in den irdenen Gefäßen verborgen ist, wirkt; d. i. durch das Wort und den h. Geist schreckt und bewegt er die Feinde des Volkes Gottes dermaßen, daß sie in sich gehen und sich selbst mit ihren Schwertern tödten." Den Anlaß zu dieser Aeußerung giebt ihm die Erzählung vom Siege des Gideon über die Midianiter (Richt. 14, 14. Jes. 9, 3): „Das sind nicht Menschenwerke, durch die Bewegung eines schlechten Fingers und durch einen schlechten Laut der Zunge den Tod darniederlegen, die Sünde aufheben, das Gesetz verweisen und sich vom Halse schaffen, des Satans Macht überwinden und denselben abschrecken und erschrecken, daß, wenn er auch nur ein Wort hört, er zu fliehen gezwungen wird" (S. 106). — Wie nun aber Luther in dieser „geistlichen" Deutung nicht auf halbem Wege stehen bleibt, sondern die That des Kampfes und des Sieges, von der, nach ihm, jene biblischen Geschichten sämmtlich handeln, zuletzt und eigentlich im Gemüthe der Gläubigen vorgehen läßt, denen der historische Christus durch seinen über die höllischen Mächte mit Einschluß des Ge-

ſeines errungenen Sieg ſo zu ſagen nur verarbeitet, das iſt im Nachfolgenden ſo deutlich als nur irgend möglich ausgeſprochen. „Das iſt der Sieg des Kindes, das uns geboren und gegeben iſt. Alſo bekehrt er die Heiden durchs Wort und den h. Geiſt, daß ſie ſich ſelbſt erlegen, d. i. richten: nicht durchs Schwert, ſondern durch wahre Buße und geiſtliche Freude, daß ſie ihm dienen mit Furcht und ſich freuen mit Zittern. Die ihre Sünden bekennen und erkennen, und zu Chriſto ihre Zuflucht nehmen, die werden Chriſto einverleibt, und alſo werden ſie derjenige Raub, der dem Teufel entriſſen worden. — Alſo iſt das gewiß, daß der Sohn Gottes, das Kind, ſo uns geboren, *auf dieſe Weiſe, in dieſem Leben*, den Tod, die Sünde und das Geſetz als unſere gefährlichſten Feinde erſchreckt und abſchreckt, in die Flucht treibt und ſchlägt. Zwar in dieſem Leben wird der Tod nicht gänzlich noch völlig vertilgt, die Sünde wird nicht gänzlich hinweggenommen, die Anklage des Gewiſſens hört nicht ganz und gar auf, wir erblaſſen bisweilen bei Erwähnung des Todes, wir werden heftig genug beſtürzt und bisweilen betrübt. Wir haben aber doch ein Mittel dafür, wenn wir dieſem das Kind, ſo uns geboren iſt, entgegenſetzen und mit gewiſſer Zuverſicht ſagen: Teufel, weißt du auch, daß du dieſes Kind haſt in die Ferſe geſtochen? Geſetz, weißt du, daß du dieſen Sohn unſchuldiger Weiſe angeklagt und verdammt haſt? Tod, weißt du, daß du dieſen, der ohne Schuld war, verſchlungen haſt? Sobald als ſie den Namen dieſes Kindes hören, ſogleich werden ſie abgeſchreckt, und ergreifen die Flucht, und haben keine Kraft wider uns. — — Alſo hat dieſes Kind durch einen wunderbaren Rath und Weiſe [indem es den Teufel, den Tod und das Geſetz ſeines eigenen Todes ſchuldig machte, und dadurch ihre Macht brach] *dieſen* rühmlichen Sieg erworben, und zwar hat es denſelben *uns* erworben und geſchenkt. Wenn du nun an Chriſtum glaubſt, ſo haſt du deſſen Kraft und wirſt durch ihn die Sünde, den Tod und den Teufel überwinden. Und dieſer Sieg iſt zwar auf dieſer Erde noch nicht erfüllt und vollendet, jedoch iſt er gänzlich angefangen, und wird nach dieſem Leben auf das allerglücklichſte vollendet werden.“ — „Sintemal Gottes Volk keinen andern Friede noch Freude haben kann, ohne wo dieſe drei Stück überwunden ſind, Tod, Sünde, Geſetz“ (XIV, S. 472). — Um unter der Unzahl prägnanter Bezeichnungen dieſes Kampfes, welche neben die hier angeführte geſtellt werden könnten, wenigſtens noch zweier zu gedenken, führe ich die Worte an (WW. XII, S. 495): „Daraus ſehen wir, wie gar ein ſeliger, heilſamer und kräftiger Tod unſers Herrn J. Chr. Tod iſt, wie er mit aller Macht und Kraft um ſich haut und ſticht, dem Tode, deſſen Gefangener wir waren, ins Maul greift, die Zähne ausſchlägt und ſeinen Spieß und Stachel ſtumpf macht, daß er uns, ſo an ihn glauben, hinfort nicht beißen, ſtechen noch erwürgen kann, ſondern nur heilſam für ihn wird und in ſumma ein Eingang zum ewigen Leben iſt.“ Und (WW. XI, S. 266): „So iſt nun das rechte und eigene Amt oder Werk Chriſti, daß er kämpfe und ſtreite mit dem Geſetz, Sünde und Tod der ganzen Welt, und alſo mit ihnen ſtreite, daß er ſie alleſammt auf ſich lade und trage, und wenn er ſie auf ſich geladen und getragen hat, daß er ſie alsdann durch ſich ſelbſt überwinde und allerdings vertilge, und auf ſolche Weiſe die Gläubigen frei und los mache vom Geſetz und allem Uebel.“

55. (zu §. 115.)

An der Lehre, daß auch der thätige Gehorsam, welchen Christus durch seine Unterordnung unter das Gesetz geleistet, seinem stellvertretenden Verdienste beizuzählen sei, hat bekanntlich die protestantische Theologie vom Standpunkte der Anselmischen Satisfactionslehre aus, (deren Urheber dieser Begriff des activen Gehorsams allerdings fremd geblieben war) zu wiederholten Malen Anstoß genommen. Die reformirte, nach deren Grundsätzen dieser Gehorsam allerdings nicht wohl als ein stellvertretender wird gelten können,*) schon frühzeitig, in Joh. Piscator, die Lutherische später, zu einer Zeit, wo sich die Orthodoxie der Schule schon weit von Luthers Geist entfernt hatte, in Töllner. Ganz falsch aber ist es, wenn man meint, den Ursprung jener Lehre auf die Concordienformel zurückführen zu müssen; als ob weder Luther, noch einer der Früheren (mit Ausnahme vielleicht von Joh. Wessel, welcher Christus einen vades, sponsor, fidejussor de satisfaciendo et satispatiendo nannte, s. Baumgarten-Crusius, Comp. d. Dogmengesch. II, S. 262) sie gekannt hätte, wie dies neuerlich F. Ch. Baur (a. a. O. S. 298 ff.) in der irrigen Meinung: „die Lehre von der obedientia activa sei gleichsam der Schlußstein der alten, auf dem Begriffe der Gerechtigkeit beruhenden Satisfactionstheorie", sogar ausdrücklich zu erweisen unternommen hat. Es ist vielmehr gerade im Gegentheil zu sagen, daß nur bei Luther der Zusammenhang vollständig gegeben ist, in welchem der Begriff eines stellvertretenden thätigen Gehorsams seine richtige Stelle findet. Denn nothwendigerweise ist dieser Begriff ein Fremdling in jedem solchen dogmatischen System, dem das Gesetz, welchem Christus Gehorsam geleistet hat, als unmittelbarer Ausdruck des göttlichen Willens gilt. Als ein solcher Fremdling ist es nur auf die Autorität Luthers hin in das System der Concordienformel und in das spätere Lutherthum eingedrungen, und diejenigen hatten auf ihrem Standpunkt vollkommen Recht, welche es daraus verweisen wollten. Wie denn auch Baur in so weit recht gesehen hat, als er Sartorius' Meinung von der Geltung dieses Begriffs bei den frühern Kirchenlehrern bekämpft. Bei Luther aber folgt, daß Christus an sich selbst dem Gesetze gegenüber keine Verbindlichkeit hatte und dennoch sich in seinem Handeln wie in seinem Leiden dem Gesetze unterwarf, so unmittelbar aus dem Obigen, daß es eigentlich nicht nöthig wäre, dies noch durch Anführung besonderer Stellen zu erweisen. Doch mögen zur vollständigen Widerlegung jener so zuversichtlich ausgesprochenen Behauptung folgende hier ihre Stelle finden. „Christus ist darum kommen in die Welt, daß er das Gesetz hielte für uns, und hat auch Lust dazu gehabt und gern, freiwillig, von Herzen, ungezwungen gehalten, und hat es nicht bedurft. — Das Gesetz kann nicht zu ihm sprechen: das thue, das laß. Er sollte wohl sprechen: ei Lieber, ich thue und lasse, und hab's gethan und hab's gelassen, was zu thun und zu lassen ist, ich bedarf Deines Forderns gar nicht dazu. Nun halte es zusammen: ich bedarf des Gesetzes, und halte es nicht; Christus bedarf es nicht, und thut es, ist frei davon, und kreucht willig darunter, und hält es alles, was im Mose steht,

*) Vrgl. hierüber die treffenden Bemerkungen von Schneckenburger „zur kirchl. Christologie" S. 61.

vom ersten Buchstaben bis zum Ende aller Gesetze, nicht aus Noth oder Zwang, sondern aus freiem Willen" (WW. XIV, S. 514). „Er hätte nicht dürfen leiden, ob er schon kein Gesetz gehalten hätte, wie er wohl Macht hatte" (XIII, S. 201). Und mit noch ausdrücklicherer Unterscheidung des thätigen und des leidenden Gehorsams: „Auf daß wir desto besser vernehmen, wie Christus unter das Gesetz gethan ist, sollen wir wissen, daß er zweierlei Weise sich darunter gethan hat. Zum ersten: unter die Werke des Gesetzes. Er hat sich lassen beschneiden, in dem Tempel opfern und reinigen; er ist Vater und Mutter unterthan gewesen und dergleichen, und ist doch nicht schuldig gewesen, denn er war ein Herr über alle Gesetze. — — Er thut gleich denen, die darunter sind, und ist doch nicht also darunter; mit dem Willen ist er frei, und deshalb nicht darunter, mit den Werken, die er willig thut, ist er darunter" (WW. XIII, S. 201). Andere beweisende Stellen führt Schenkel an (a. a. O. S. 280), der übrigens auch für diesen Zug der Lehre Luthers nicht ganz den richtigen Gesichtspunkt gefunden hat. Dazu mache ich noch aufmerksam auf das, was WW. XIII, S. 248, XV, S. 73, 78 u. a. über die von Christus übernommene Beschneidung, XV, S. 87 in gleichem Sinn über die Taufe gesagt ist. — Fragt man übrigens nach dem Sinn dieser activen Stellvertretung, oder nach dem Zweck dieser freiwilligen Unterordnung nicht sowohl unter den Inhalt, als vielmehr, worauf es hier offenbar eigentlich ankommt, unter die Form des Gesetzes: so möge zur Antwort noch folgende Stelle dienen, durch welche dieser Zusammenhang wieder in jene bildliche Vorstellung einer Ueberlistung der Feinde Christi eben durch dieses sein Thun hinübergespielt wird. „Wie ist es denn zugegangen, daß Christus das Gesetz gefangen hat? Das lehrt uns Paulus (Gal. 4, 4. 3, 11. 13). Hier hörst Du, daß Christus ins Gefängniß gekrochen, darin wir alle verschlossen und gefangen liegen. Wie ist es zugegangen? Er war ein Mensch voll aller Gnaden, Gerechtigkeit, Lebens, ja er war das Leben selbst, und hat sich doch unter das Gesetz gethan. Da kommt das Gesetz, richtet sich an ihn, will einen Zuspruch zu ihm haben und mit ihm handeln, wie mit allen Adamskindern. Christus schweigt dazu, läßt das Gesetz, den grausamen Tyrannen, der über das ganze menschliche Geschlecht ein Urtheil des Todes fällt, über sich herrschen und sich ohne alle Schuld von dem Gesetz verklagen und verdammen als einen verfluchten Sünder; ja er trägt den Titel und Schmach, daß er selbst ein Fluch sei, und geht zu Grunde darüber, stirbt und wird begraben. Nun gewonnen! schreit das Gesetz. Es wußte aber nicht, daß es sich so schändlich vergriffen hatte. — Weil es nun den verurtheilt und verdammt hat, der unschuldig war und zu dem es kein Recht hatte, ja der des Gesetzes Herr und aller Creaturen Schöpfer war, muß es wiederum herhalten, sich gefangen nehmen und an das Kreuz heften und verdammen lassen, und alle Kraft verlieren, und dem, der es verdammt hat, zu ewigen Zeiten unter den Füßen liegen" (WW. XII, S. 494). Anderwärts wird von Christus gesagt, daß er sich selbst eingeschlossen habe in das Gefängniß des Gesetzes, um dasselbe zu durchbrechen und zu zerstören.

hh. (zu §. 117.)

Man mag mich, wenn man will, wegen dieser Behauptung bespötteln oder gar verketzern: ich wage dennoch zu behaupten, daß Luther in seiner Lehre von der Stellung des Gesetzes und [illegible]gen Feinde zu

Christus sich des Ausdrucks „Recht" ganz in demselben Sinne bedient hat, wie die neuere Philosophie, wenn sie von einem geschichtlichen, weltgeschichtlichen *Rechte* geistiger Mächte oder geistiger Gestaltungen spricht, welche, eine Zeit lang die Menschheit in größerem oder kleinerem Kreise beherrschend, dann früher oder später andern, höher „berechtigten" Mächten weichen müssen oder durch sie gestürzt werden. Denn auch dort bezeichnet ja der Ausdruck „Recht" wesentlich ein Factum, eine zugleich äußerliche und innerliche Thatsache des allgemeinen Geisteslebens, und der Kampf gegen die mit einem solchen Recht ausgestattete Macht wird sowohl mit leiblichen, als auch mit geistigen Waffen geführt. Ja selbst des Bildes einer Ueberlistung bedient namentlich *Hegel* sich nicht selten für die Verborgenheit, in welcher sich das höhere Princip in die geschichtliche Umgebung und das Bereich der Herrschaft der niederen Principien einführt, um unter dieser Decke allmälig zu erstarken und, wenn die Zeit gekommen ist, gewaltig hindurchzubrechen. Aber auch das so hindurchbrechende Princip muß vor seinem vollendeten Sieg noch durch augenblickliches, zeitweiliges Unterliegen dem noch nicht erloschenen Rechte des früheren seinen Tribut zahlen. Man erinnere sich, was Hegel in diesem Sinne über das von ihm als *tragisch* im höchsten ernstesten Wortsinn bezeichnete Geschick des *Sokrates* sagt, von der *Schuld* an der bestehenden Rechts- und Religionsordnung, die er durch seinen Tod büßen mußte, und man halte es mit Luthers Aussprüchen von der *Wirklichkeit* der Sünde, die Christus auf seine Person genommen, einerseits, und mit seiner Behandlung des Gesetzesbegriffs anderseits zusammen, in welchem letzteren sich ihm offenbar das Gesammtwesen jener sittlichen Weltordnung der vorchristlichen Zeit darstellte, welche durch Christus gestürzt worden ist. („Und doch war ihr Gericht heilig und von der größten Gültigkeit, weil es eine wichtige Sache gewesen wäre, nach dem Gesetze Gottes unter diesem Scheine verdammt zu werden, wenn Christus ein bloßer Mensch gewesen wäre. Denn dieses Urtheil wäre schlechterdings gültig gewesen, und wäre rechtskräftig geworden." WW. VII, S. 397). Auch diese Wendung ist beiden Denk- und Ausdrucksweisen gemeinsam, daß durch den geistigen Sieg der höher berechtigten Macht das Recht der niederen sich in Unrecht, ihr Gutes in Böses verkehrt, und daß diese Verkehrung, dieser Verlust des frühern guten Rechtes durch den von ihrem Standpunkt aus als berechtigt erscheinenden, im höheren Sinn aber widerrechtlichen Angriff auf die höhere Macht verschuldet wird. — Man wird an dieser Zusammenstellung vielleicht aus dem Grunde Anstoß nehmen, weil die hier bezeichnete philosophisch-geschichtliche Auffassungsweise öfters mit sittlichem Indifferentismus verbunden aufgetreten ist. Daß sie jedoch keineswegs nothwendigerweise damit verbunden sein muß: dies wird man eben aus dem Beispiel der verwandten Gedankenbildung Luthers entnehmen können, wenn man unbefangen genug ist, sich in der Wahrnehmung der wirklich in überraschend hohem Grade vorhandenen Aehnlichkeit nicht durch jenen Umstand stören zu lassen.

ii. (zu §. 121.)

Wie oben (Anm. c.) in Bezug auf den Begriff der göttlichen Gerechtigkeit, in gleicher Weise fand ich es hier sachgemäß, zum Behuf der Verständigung über Grund und Bedeutung eines der wichtigsten Momente in dem

Zusammenhang von Luthers Glaubensanschauungen, auf einen in neuerer Zeit [illegible] oder mißverstandenen und mißgedeuteten Punkt [illegible] Theologie zurückzuweisen, dessen richtige Auffassung eine [illegible] Bedingung ist zum richtigen Verständniß der Lehre Luthers. — Ich spreche hier noch nicht von dem [illegible] der Erscheinungen, welche die Jünger nach dem Kreuzestode ihres Meisters gehabt haben. Wie es sich auch mit diesen [illegible] verhalten haben mag, — und allerdings wird die [illegible], daß die [illegible] derselben nur mittelbar gleichgültig ist für das Verständniß [illegible] die Beurtheilung von Luthers Lehre über Christi Auferstehung; — jedenfalls darf, jedenfalls muß von dieser Frage eine andere, den eigentlichen Kern der [illegible] Glaubenssachen noch näher angehende Frage unterschieden werden. Nämlich diese: was denn eigentlich, nach den urkundlichen Zeugnissen des N. T., die Jünger des Herrn unter seiner „Auferstehung“ ἀνάστασις, oder „Erweckung“ ἔγερσις verstanden haben, wenn sie dieselbe als die große Grundthatsache des Heils den Juden und den Heiden verkündigten. Man merke wohl, ich spreche von der Auferstehung, welche allenthalben im Neuen Testament nicht etwa nur als eine Bürgschaft oder wunderbare Bezeugung der eigentlichen Heilsthatsache behandelt wird, sondern als diese Heilsthatsache selbst, als die wirkende Ursache des Heils, welches den Gläubigen durch Christus bereitet ist. Ich spreche von jener Auferstehung, welche überall nicht als gelegentlicher, dem Hauptzweck nur dienender, sondern als eigentlicher Grundinhalt und Hauptgegenstand der apostolischen Verkündigung bezeichnet wird, so daß sich die Apostel nach ihr μάρτυρες τῆς ἀναστάσεως τοῦ Χριστοῦ nennen, und von welcher der Apostel Paulus im ersten Korintherbriefe dergestalt handelt, daß er durch sie nicht etwa nur den Glauben an die Auferstehung Aller, sondern diese Auferstehung selbst, und eben so auch umgekehrt ihre eigene Möglichkeit durch die Gewißheit der Auferstehung Aller als bedingt erkennt. Diese Auferstehung ist, um es kurz zu sagen, nicht der Hervorgang des Leibes Christi aus dem Grabe, — mag immerhin auch solcher Hervorgang als nothwendig damit verbunden angesehen worden sein, — sondern die Erhebung seiner Seele aus dem Hades in den Himmel und an die Rechte des himmlischen Vaters. — Es ist hier nicht der Ort, umständlich nachzuweisen, wie die Apostel sich diese Vorstellung des πρωτότοκος τῶν νεκρῶν, der ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων, — für sie der nothwendige, innerlich wahre und berechtigte Ausdruck der thatsächlichen Heilswahrheit überhaupt — aus der Vergleichung alttestamentlicher Dichterstellen, wie Ps. 6, 10; 30, 4; 18, 5 ff.; 110, 1 u. s. w. mit dem von ihnen selbst Erlebten gebildet haben. Wer solcher Nachweisung bedarf und sich nicht geflissentlich gegen sie verblendet, der wird sie in der wissenschaftlichen Bibelforschung unserer Tage aufzufinden wissen. Das Resultat aber, daß die Auferstehung Christi den Aposteln und den Schriftstellern des N. T. Glaubensthatsache in ganz anderem Sinne ist, als in welchem das äußerliche Wunder der Wiederbelebung des irdischen Leibes und seiner gelegentlichen Wiedererscheinung im Jüngerkreise je solches hätte werden können, dieses Resultat muß feststehen, wenn die Stelle, welche die große Thatsache der Auferstehung in Luthers Glaubensanschauung einnimmt, auch nach ihrem Schriftgrunde erkannt und gewürdigt werden soll. Insbesondere

auch ist zu solcher Würdigung ein wesentliches Erforderniß die richtige exegetische Behandlung jener großen Stellen namentlich der paulinischen Schriften, auf welche Luther seine antithetische Darstellung des Todes und der Auferstehung Christi hauptsächlich zu begründen liebt, z. B. Röm. 4, 24. 25; 5. 10 ff.; 6, 4. 9; 7, 4; 8, 11. 34; 10, 9; 11, 15; 14, 9; 1. Kor. 6, 14; 15, 2—28; 2. Kor. 4, 10. 11. 14; 5, 15. 16; 13, 4; Phil. 3, 10; Kol. 2. 12; 3, 1 u. s. w. Welches Verständniß Luthers kann man sich in diesem wichtigen Punkte von Theologen versprechen, welche als Exegeten des N. T. z. B. in der für diese Lehre classischen Stelle Röm. 4, 25, von dem Gegensatz des *παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα* und des *ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν* nichts anderes zu sagen wissen, als, wie selbst ein de Wette, daß er „mehr im Parallelismus, als in der Sache selbst Grund hat", in der Voraussetzung nämlich, daß nach der Lehre des Apostels „der Opfertod Jesu für sich selbst schon (auch ohne die Auferstehung) Grund unserer Rechtfertigung sei", die Auferstehung aber nur „uns mit einem freudigen Gefühl erfüllt", „als", so könnte man etwa mit Neander's, auf demselben Mißverständniß beruhenden Worten fortfahren, „als thatsächlicher" oder „objectiver Beweis der von ihm verliehenen Befreiung?" — Ich erwähne diese Irrungen, welche auf dem Weg wissenschaftlicher Exegese zu berichtigen hier freilich der Ort nicht ist, aus dem Grunde, weil ich auf den unheilvollen Einfluß aufmerksam zu machen wünsche, den die Anselmische Theorie auch auf die Bibelerklärung geübt hat. Und dies zwar gerade in der jüngsten Zeit, da man ihre dogmatische Unhaltbarkeit einzusehen beginnt; denn die ältere Exegese hat sich noch geraume Zeit frei davon gehalten, auch nachdem jene Theorie bereits aufgestellt war, und hat jene Stellen viel besser erklärt, als die neuere es zu thun pflegt (vrgl. auch Anm. l.). Daß nämlich nur die Anselmische Satisfactionstheorie die Schuld jener verkehrten Ansicht des Verhältnisses zwischen dem Tod und der Auferstehung Christi trägt, dies wird demjenigen leicht einleuchten, der sich durch eigenes Studium der Kirchenväter überzeugen will, wie ihre Ansicht dieses Verhältnisses durchgehends und ohne Ausnahme dieselbe ist mit jener, die, wie ich sogleich zeigen werde, mit ungleich größerer Energie allerdings als irgend einer von ihnen, Luther gepredigt hat, und wie sie dieser bessern Ansicht entsprechend eben so durchgehends auch die diesen Punkt betreffenden Bibelstellen zu erklären pflegen.

kk. (zu §. 124.)

Non est laus fidei Christianorum, quia credunt mortuum Christum, sed quia credunt resurrexisse Christum. Nam mortuum et paganus credit, et tibi pro crimine objicit, quia in mortuum credidisti. Quae igitur laus tua? Credere, resurrexisse, et sperare, te resurrecturum esse per Christum; haec est laus fidei. — Diese Worte des Augustinus (in Ps. 101, 2. vergl. c. Faust. 29), die ich in Anknüpfung an den Schluß der vorigen Anmerkung hier anführe, enthalten gleichsam das Thema, welches wir bei Luther in fast unübersehbaren Variationen ausgeführt finden. Schon ein Theil der oben in Bezug auf den Kampf mit Teufel, Tod, Gesetz und Sünde, der eben in der Auferstehung seinen vorläufigen Schluß erreicht, angeführten Stellen gehört auch hierher. Von andern erwähne ich zuvörderst eine solche, die eine ausdrückliche Definition der Auferstehung in jenem ächt apostolischen Sinne

enthält. Filium David sedere a dextris Dei, est filium Dei resurgere a mortuis. (Opp. ed. Jen. I, fol. 468). Sodann aus der schon erwähnten Coburger Predigt: „Und solches alles hat ausgerichtet die Auferstehung des Herrn. Darum preiset sie auch S. Paulus so herrlich. Am Charfreitag ist Christus in unsere Sünde getreten und gestorben; aber jetzt wird das Bild tröstlicher; da sieht man keine Sünde, keinen Tod, auch keine Wunden noch Male mehr an ihm. — So siehe nun Christum an, so wirst du sehen, daß er viel anders sieht, denn am Charfreitag am Kreuz. Dort waren sie alle mit Haufen, Sünde, Tod und Teufel, und legten sich an den armen Christum: jetzt liegen sie alle gefangen und gebunden unter seinen Füßen, das nun eitel Zeichen des ewigen Lebens, Seligkeit und Gerechtigkeit an Christo sind." (WW. XII, S. 623). Ferner aus der Kirchenpostille: „Christus hat den Tod und unsere Sünden hinweg genommen und mit seiner Auferstehung uns gerecht gemacht." (WW. XIII, S. 467). „Dieser Artikel der Auferstehung ist der vornehmste, darauf endlich unser Heil und Seligkeit steht, ohne welchen die andern alle vergeblich und ohne alle Frucht wären." (Ebendas. S. 497). „Wir alle sehen, daß es den Aposteln am Größesten gefehlt hat. Darum drückt der Herr aus, worin sie nicht geglaubt haben, und was ihnen gefehlt habe, und ist die Sache, daß sie nicht die Auferstehung Christi vom Tode geglaubt haben. — Was ist denn nun glauben an die Auferstehung Christi, daran so viel gelegen ist, darum die Jünger ungläubig und glaublos werden geheißen, und sollte sie auch nicht helfen, was sie sonst geglaubt hätten? Glauben die Auferstehung Christi ist nichts anderes, denn glauben, daß wir einen Versöhner vor Gott haben, welcher Christus ist, der uns Gott dem Vater angenehm und fromm macht. — Das heißt nun glauben an die Auferstehung Christi, wenn wir glauben, wie gesagt ist, daß Christus unsere Sünde und der ganzen Welt auf seinen Hals genommen hat, daneben den Zorn des Vaters, und daß er sie beide in sich selbst ersäuft, wodurch wir vor Gott versöhnt und ganz fromm geworden sind. — Ist Christus nicht vom Tode auferstanden, so haben ihn die Sünde und Tod verschlungen und erwürgt, sintemal wir uns selber von unserer Sünde nicht entledigen können. Darum nahm sie Jesus Christus auf sich, auf daß er Sünde, Tod und Hölle mit Füßen träte und ihr Herr würde. Ist er aber nicht auferstanden, so hat er die Sünde nicht überwunden, sondern er ist von der Sünde überwunden. Ist er aber von der Sünde überwunden, so ist er nicht auferstanden; ist er aber nicht auferstanden, so hat er uns nicht erlöst, so seid ihr noch in Sünden." (XIV, S. 644 ff.). Die Predigt, aus welcher die letzten Anführungen entnommen sind, fehlt in der letzten bei Luthers Leben erschienenen Ausgabe der Kirchenpostille. Aber auch die Predigt, welche dort an ihrer Stelle eingeschaltet ist, enthält die Worte: „Bist du ein Christ, so sollst du ja glauben und nicht zweifeln, daß Christus für dich gestorben und durch seine Auferstehung und Himmelfahrt deine Sünde, Tod und Hölle überwunden und verschlungen habe" (S. 658). Besonders liebt es Luther, wie wir gleichfalls schon Beispiele davon angetroffen haben, die Auferstehung Christi unter dem Bilde einer Durchbrechung der Gefängnißmauern zu verstehen, in welche Gesetz, Tod und Teufel das menschliche Geschlecht eingeschlossen haben. Er bezieht hierauf den als Prädicat des Messias gedeuteten Ausdruck הַפֹּרֵץ Mich. 2, 13. (WW. XII, S. 492 u. öfters) und

fragt zu der Stelle Eph. 4, 8. (Ps. 68, 19): „Was ist das für ein Gefängniß, Steck oder Thurm? Es ist nicht ein solch Gefängniß, Stock oder Thurm, so der Henker oder Stadtknecht hat. Denn darum ist's Christo nicht zu thun, darum ist er in die Höhe gefahren und sitzet zur Rechten der Majestät, daß er das ewige Gefängniß vor Gott fange. Wäre er nicht in die Höhe gefahren und hätte er nicht das Gefängniß gefangen geführt, so müßten wir ewig gefangen sein. Aber er ist in die Höhe gefahren, und hat das große, hohe, tiefe Gefängniß vor Gott gefangen, nämlich die Sünde in die Sünde, den Tod in den Tod, die Hölle in die Hölle" (XVI, S. 290). „Dies Gefängniß haben Einige gedeutet dahin, daß er die heiligen Allväter habe aus der Vorburg der Höllen genommen. Aber damit ist dem Glauben nicht geholfen, denn es deut dem Glauben nichts Sonderliches. Darum müssen wir dies einfältig verstehen, daß er meine die Gefängniß, die mich führt und gefangen nimmt." (XIV, S. 643). „Nun lebt dieser Herr, dieser Ueberwinder und Durchbrecher der Höllen, des Todes und des Gesetzes in einem andern Leben. Dieses ist die Abschaffung des Gesetzes, welches für ein anderes Leben und Herrschaft gehört. Nachdem diese Bande, die Gesetze der Höllen, der Sünde, des Todes zerrissen sind, so hat er das ganze Gesetz aufgehoben. Er lebt in einer andern und weit größern Freiheit; er ist unter dem Verschluß gewesen, aber er ist aus demselben herausgerissen worden und in ein ander Leben oder Welt eingegangen" (VII, S. 397).

II. (zu §. 127.)

„Christus hat überwunden die Sünde, den Tod, die Hölle und den Teufel. Also geschieht das alles in dem, der solches begreift, fest glaubt und vertraut, daß er wird in Christo Jesu ein Ueberwinder der Sünde, des Todes, der Hölle und des Teufels" (WW. XII, S. 576). „Wie mich der Vater auferweckt hat", so läßt er anderwärts (X, S. 70) Christus zu den Seinigen sagen, „und ich den Tod gefressen habe, also will ich auch in euch den Tod fressen, daß ihr durch den Glauben an mich des Todes Herren sein sollt, und nicht fürchten die Welt, Teufel noch Hölle und ihren Trotz." Und so ist es denn eine ganz gewöhnliche Redewendung bei Luther, von dem Glauben ganz dieselben Dinge zu prädiciren, wie von Christus selbst, in der Voraussetzung daß ihm die lebendige und lebengebende Kraft der Auferstehung Christi innewohnt, ja daß er selbst diese Kraft der Auferstehung ist. „Darum schickt auch Gott dem Glauben zu, daß er nicht mit geringen Dingen muß zu schaffen haben, sondern solches, das alle Welt nicht leiden mag, als den Tod, Sünde, Welt und Teufel. Denn alle Welt vermag nicht zu stehen wider den Tod, sondern fleucht und erschrickt dafür und wird auch von ihm überwunden; aber der Glaube steht fest und legt sich wider den Tod, der alle Welt frißt, und gewinnt ihm an, und verschlingt den unsättligen Lebensfresser. Also auch u. s. w. — Ist's nun nicht ein allmächtig unaussprechlich Ding um den Glauben, der solche mächtige Feinde alle bestehen kann, und den Sieg erlangen, daß wohl S. Johannes sagt (1. Joh. 5, 4): Das ist der Sieg, der die Welt überwindet, euer Glaube?" (XIII, S. 370 ff.). „Also kann der Glaube die Dinge, so stracks sie wider einander sind, vergleichen, und ist nicht ein schlechter, bloßer oder kalter Wahn oder Gedanke, wie die Sophisten sagen, sondern seine Kraft ist, daß er den Tod erwürgt, die Hölle verdammt, der

Sünde eine Sünde und dem Teufel ein Teufel iſt.“ (II, S. 326). „Derhalben ſo iſt die Auferſtehung Chriſti unſere Gerechtigkeit und Leben, nicht allein dem Exempel nach, ſondern auch vielmehr in der Kraft und Macht.“ (X, S. 460). „Kannſt du, Teufel, trotzen und toben auf deinen Tod, Feuer, Waſſer, Peſtilenz und Hölle, ſo können wir trotzen auf dieſen Herrn Chr., der dich überwunden hat, und kann dich wiederum würgen und in die Hölle ſtoßen, und uns lebendig aus deinem Rachen reißen. Darum friß uns, wie du kannſt, oder jage uns dem Tod in Rachen; aber bald ſollſt du ſehen und fühlen, was du gemacht haſt, und wollen dir wieder ein Gerumpel im Bauche anrichten, und durch die Ribben reißen, daß du lieber ſollteſt einen Thurm, ja einen ganzen Wald verſchlungen haben. Denn du haſt zuvor auch einen gefreſſen — — aber jetzt trotzt er mit dir wieder, und iſt dein Tod und Hölle worden, und wird dich bald durch uns vollends ſtürzen am jüngſten Tage.“ (X, S. 363). — Ganz beſonders auch gehört hierher die bedeutende, dem Gegenſatz zur Anſelmiſchen Theorie auch hier beſonders klar hervortretende Stelle zu Jeſ. 53, 11. „Chriſtus iſt geſtorben und wiederum auferſtanden, und wird hinfort nicht ſterben. Röm. 6, 9. Wozu denn nun? Was iſt die eigentliche Endurſache dieſes Reiches? Um der Uebertretung willen meines Volkes, welche ihre Plage war. Er ſitzt in ſeinem Reiche nicht müſſig, noch um ſeinetwillen, ſondern nachdem er zur Rechten Gottes erhöht iſt, richtet er die Welt, und hat die Gabe des Geiſtes ausgegoſſen. (Citat von Joh. 16, 7). Derowegen iſt er weggeriſſen und von der Erde ausgerottet worden, auf daß er die Kraft und Wirkung dieſes ſeines Leidens ausübte, damit er uns nämlich befreite, nicht nur allein nach der Gnade, ſondern nach der Gabe zur Erneuerung unſerer Natur. (Pſ. 68, 19). Deswegen ſitzt er zur Rechten Gottes des ewigen Vaters, daß er nach der Sendung des h. Geiſtes nicht nur uns heile durch die Zurechnung, da uns die Vergebung der Sünden wegen ſeines Todes geſchenkt wird, ſondern daß er auch kräftig ſei in uns, und uns von der Sünde zur Gerechtigkeit bringe, Leib und Seele heile, nicht allein durch Erlaſſung, ſondern auch durch eine gänzliche Hinwegnehmung der Sünde. — Der Sohn Gottes, dieſer Herr und Erlöſer Jeſus Chr., hat nicht allein die Vergebung der Sünden und die Verſöhnung durch ſein Leiden verdient, ſondern auch die Gabe, weil durch Chriſtum nicht allein die Gnade gegeben, ſondern auch die Wahrheit worden iſt. (Joh. 1, 17). In Chriſto iſt keine Täuſcherei, daß nur die Gnade erlangt ſei. Ja, es wird auch die Sünde ausgefegt.“ (VII, S. 399). — Wie innig ſich für Luthers Glaubensanſchauung die Auferſtehung Chriſti mit unſerer geiſtigen und dieſe wiederum mit der Gewißheit unſerer leiblichen Auferſtehung verſchlang, zeigt u. A. ſeine Auslegung von Hoſ. 6, 2. „So du dieſe Worte mit Fleiß erwägſt, zeigen ſie an, daß der Prophet mit klaren Worten rede von der Auferſtehung Chriſti, und dies der Spruch ſei, welchen S. Paulus 1. Kor. 15, 4 rufet. — Aber du möchteſt ſagen: er rede nicht von Chriſti Auferſtehung oder Zukunft im ewigen Leben, ſondern von unſerer Auferſtehung. Denn uns, ſpricht er, wird er lebendig machen nach zween Tagen. Antwort: eben daſſelbe ſollen wir mit Fleiß behalten, denn er mit dieſer Weiſe den Nutzen der Auferſtehung Chriſti anzeigt.

Denn Chriſtus allein iſt, der nach zween Tagen wieder lebendig gemacht, und am dritten Tage von den Todten auferſtanden iſt. Der Prophet aber zeigt an, daß der Nutzen dieſer Auferſtehung auch uns zugehöre; derohalben er Chriſti Leben zu unſerm Leben, und ſeine Auferſtehung zu unſerer Auferſtehung macht. — Wir ſollen aber großen Fleiß anwenden, daß wir auf dieſe Weiſe die Auferſtehung Chriſti uns zueignen, auf daß, wenn du hörſt, daß Chriſtus am dritten Tage ſei auferſtanden, du gewißlich dafür halteſt, daß du zugleich mit ihm auferſtanden biſt. Wie es denn in Wahrheit alſo iſt, ob es wohl noch nicht offenbart iſt." (VIII, S. 74). Und zu 1. Kor. 15, 17. „S. Paulus leibt Chriſti und unſere Auferſtehung in einander, von Anfang der Welt bis ans Ende. Von Chriſti Auferſtehung nehmen Adam, Eva und alle Heiligen vom Anbeginn der Welt bisher Kraft und Macht, daß ſie auferſtehen. Darum faßt er's zuſammen, und redet gleich, als wär's eine Auferſtehung. — Wer zugiebt, daß Chriſtus von den Todten ſei auferſtanden, der kann mit keiner Weiſe wehren, daß wir nicht auch auferſtehen ſollten u. ſ. w. (X, S. 444). „Chriſtus hat nicht allein für ſeine Perſon den Tod überwunden und iſt von den Todten auferſtanden, ſondern du mußt es ſo aneinander hängen, daß es uns gelte, und auch wir in dem Resurrexit ſtehen und gefaßt ſind*), und um und durch daſſelbige auch auferſtehen, und mit ihm ewiglich leben müſſen, daß ſchon unſere Auferſtehung und Leben in Chriſto angegangen iſt, und ſo gewiß, als wäre es ſchon gar geſchehen, ohne daß es noch verborgen und nicht offenbar iſt." (XVI, S. 235). — Es bedarf wohl keiner beſondern Bemerkung, daß bei dieſem Zuſammenhang, welcher durch den zwiſchen beiden vermittelnden Glauben zwiſchen der Auferſtehung Chriſti und unſerer Auferſtehung geſetzt wird, ganz beſonders jene Naturkraft des Glaubens in Anſpruch genommen wird, von der ich oben (79 ff. Anm. t.) zeigte, wie nothwendig dieſelbe in dem Zuſammenhange von Luthers Lehre begründet iſt. Aus Luthers früherer Zeit finden ſich übrigens Aeußerungen, die, wie ähnliche ſchon bei Auguſtinus, Leiden, Tod und Auferſtehung Chriſti geradezu als ſinnbildliche Darſtellungen deſſen bezeichnen, was in uns ſelbſt bei der Ertödtung des alten Menſchen und der Geburt des neuen ſich ereignet (z. B. bei Löſcher I, S. 668).

mm. (zu §. 135.)

Wie vorhin (Anm. ii.), ſo glaubte ich es auch hier der Vollſtändigkeit des Zuſammenhanges, in welchem Luthers Lehre von Chriſti Auferſtehung gefaßt ſein will, ſchuldig zu ſein, bei ihrer Darlegung mit einigen Worten auf den in neuerer Zeit ſo ſehr verkannten Thatbeſtand der bibliſchen Erzählungen hinzuweiſen, mit welchem Luthers Auffaſſung dieſes Factiſchen, wie paradox, ja abenteuerlich ſie auch jenen Neueren auf ihrem Standpunkte erſcheinen mag, doch in beſter Uebereinſtimmung ſteht. Ich weiß ſo gut als einer, wie entfernt Luther und ſein ganzes Zeitalter von jeder kritiſchen Behandlung jener Erzählungen war, und bin auch keineswegs gemeint, ſeine Auffaſſung in all der Buchſtäblichkeit, mit der ſie bei dem überlieferten Worte ſtehen bleibt und daſſelbe in allen Einzelheiten gelten läßt, ohne auch nur einen Verſuch zur Beſeitigung der auffallendſten Widerſprüche zu wagen, zu der meinigen zu

*) Wer denkt hier nicht an Jac. Böhme's „in das Fiat gefaßt ſein?"

machen. Aber da es bei dem jetzt herrſchenden Vorurtheile nicht anders kommen kann, als daß gerade dieſe buchſtäbliche Haltung ſeiner Anſicht ihm in den Augen derer, welche zur Integrität des „hiſtoriſchen" Chriſtus eine andere Vorſtellung der Auferſtehungsgeſchichte gehörig meinen, den Vorwurf einer Verkennung des Geſchichtlichen zuziehen müßte, wenn ſie es nicht aus Scheu vor ſeinem Anſehen klüglicherweiſe vorzögen, die Augen davor zu verſchließen: ſo hielt ich es für angemeſſen, hier meinerſeits gegen dieſen Vorwurf Verwahrung einzulegen, in der Ueberzeugung allerdings, daß auch dieſe unkritiſche Buchſtäblichkeit noch immer der hiſtoriſchen Wahrheit viel näher bleibt, als die Erfindungen, welche unter dem Vorgeben unbefangener Geſchichtsauffaſſung die Neueren an ihre Stelle geſetzt haben. — Daß der Auferſtandene ſeinen Jüngern nur in Geſichten erſchienen ſei, iſt die klare Ausſage ſowohl der evangeliſchen Berichte, als auch, noch klarer und unzweideutiger, des Apoſtels Paulus (1. Kor. 15); und eben ſo klar iſt, daß die neuteſtamentlichen Schriftſteller ſämmtlich ſeiner Verklärung nicht erſt von dem Augenblicke der von Lukas und in den unächten Schlußworten des Marcus erzählten, den übrigen neuteſtamentlichen Schriftſtellern ſämmtlich, und auch noch den apoſtoliſchen Vätern, ja ſelbſt noch dem Märtyrer Juſtinus unbekannten Himmelfahrt datiren. Dies einzugeſtehen, iſt unter den Thaten der Aufrichtigkeit gegen ſich ſelbſt, zu denen unſere gegenwärtige Theologie ſich entſchließen muß, wenn ſie noch irgend einen Anſpruch auf das Vertrauen wiſſenſchaftlich gebildeter Zeitgenoſſen machen will, ohne Zweifel eine der erſten und unerläßlichſten. Welches kritiſche Verfahren dann weiter an dieſes Eingeſtändniß zur Ermittelung des Thatſächlichen in jenem wunderbaren Ereigniſſe zu knüpfen iſt, gehört nicht hierher.

nn. (zu §. 138.)

Luthers Erklärungen in dem „Bekenntniß vom Abendmahl Chriſti" ſind zwar bekannt genug, aber ſie dürfen hier um ſo weniger fehlen, je mehr noch immer die Theologen aller Parteien ſich gegen ihren Inhalt verblenden. „Zum Andern iſt ein Ding an einem Ort deſſnitive, unbegreiflich (im Gegenſatze der des circumscriptive oder localiter, welches als die erſte Art des Daſeins an einem Orte oder in einem Raume bezeichnet worden war), wenn das Ding oder Körper nicht greiflich an einem Orte iſt, und ſich nicht abmißt nach dem Raum des Ortes, da es iſt, ſondern kann etwa viel Raumes, etwa wenig Raumes einnehmen. Alſo ſagen ſie, ſind die Engel und Geiſter an Stätten oder Oertern. Denn alſo kann ein Engel oder Teufel in einem ganzen Hauſe oder Stadt ſein; wiederum kann er in einer Kammer, Lade oder Büchſe, ja in einer Nußſchale ſein. Der Ort iſt wohl leiblich und begreiflich, und hat ſeine Maſſe nach der Länge, Breite und Dicke; aber das, ſo drinnen iſt, hat nicht gleiche Länge, Breite und Dicke mit der Stube, darin es iſt; ja es hat gar keine Länge oder Breite. — Auf ſolche Weiſe war der Leichnam Chriſti, da er aus dem verſchloſſenen Grabe fuhr, und zu den Jüngern durch verſchloſſene Thüren kam, wie die Evangelia zeigen. Denn da iſt kein Meſſen und Begreifen, an welchem Ort ſein Haupt und Füße ſind geweſen, da er durch die Steine fuhr, und mußte doch ja hindurch. Da nahm er keinen Raum, ſo gab ihm der Stein auch keinen Raum, ſondern der Stein blieb Stein, ganz und feſt wie vor. und ſein Leib blieb auch

so groß und dick, als er zuvor war. Er konnte doch daneben, wenn er wollte, sich auch begreiflich an Orten sehen lassen, da er Raum nahm von dem Ort, und sich abmessen ließ nach seiner Größe. — Noch kann's keine Vernunft begreifen, wie sein Leib und der Stein zugleich an einem Orte sind, da er hindurch fährt, und wird hier der Stein nicht größer noch weiter ausgedehnt, und Christi Leib wird nicht kleiner noch enger eingezogen. Der Glaube muß hier die Vernunft blenden und sie aus der leiblichen begreiflichen Weise heben in die andere unbegreifliche Weise, die sie nicht verstehen und doch nicht läugnen kann." (WW. XIX, S. 461 ff.). „Ein Christ sieht, fährt und hört durch eine eiserne Mauer, so hell und leicht, als ich durch die Luft oder Glas sehe oder höre, — wie denn das die Engel und Poltergeister wohl beweisen, und Christus auch im verstiegelten Stein und verschlossener Thüre bewiesen hat." (Ebendas. S. 465). — Hier also ist mit dieser Erwähnung der „Poltergeister" ausdrücklich aus dem Munde der größten menschlichen Autorität, welche die orthodoxe Theologie kennt, die Behauptung ausgesprochen, welche man mit ketzerrichtender Miene dem Verfasser des Gegenwärtigen zum Vorwurf gemacht, trotz seiner ausdrücklichen Erklärung (Evangelische Geschichte, Leipz. 1838. Bd. II, S. 437): „In keinem Falle kann unsere Meinung diese sein, die Erscheinungen des auferstandenen Christus ohne Weiteres mit andern, sei es wirklichen oder als möglich gedachten Geistererscheinungen unter einen Gesichtspunkt stellen zu wollen." Der in der vorigen Anmerkung gedachten, jetzt so beliebten Ansicht über den vermeintlich von Christus nach seiner Auferstehung mit den Jüngern gepflogenen „Umgang" widerspricht ausdrücklich die Erklärung der Worte Joh. 20, 17 (WW. X, S. 308): „Wie soll ich das verstehen? Soll Magdalena ihn zu allererst anrühren, wenn er aufgefahren ist? Meinte ich doch, wenn er zum Vater aufgefahren wäre, so müßte er herniederfahren, auf daß er angerührt würde; wenn er zum Vater aufgefahren wäre, so könnte er nicht mehr angerührt werden. Antwort: also sollst du es verstehen. Christus hat mit diesen Worten der Maria Meinung strafen wollen, und anzeigen, daß dieselbe falsch und unrecht sei. Ihre Meinung aber war diese, sie verstand des Herrn Auferstehung also, daß er wieder mit ihnen leben würde, wie vor; gleichwie Lazarus, der Witwe Sohn zu Nain, und die Tochter des Obersten der Schule und andere Todte mehr, nachdem sie von Christus auferweckt waren, unter den Leuten umgingen, aßen und tranken, wie vor. Also meinte sie auch, Christus wäre durch seine Auferstehung wieder ins sterbliche Leben gekommen, wie vor; darum will sie ihn auch also anrühren, daß sie sich mit seiner leiblichen Gemeinschaft ergötze, ihn küsse, mit ihm aufs Freundlichste umgehe, und ihm diene wie vor. Aber der Herr will seine Auferstehung auf die Weise nicht verstanden haben; darum spricht er: rühre mich nicht an, ich bin noch nicht aufgefahren. Als wollte er sagen: ich bin nicht darum von den Todten auferstanden, daß du mich anrührst und küssest wie vor. So bin ich auch nicht mehr in dem Wesen und Leben wie vor. Ich bin durch meine Auferstehung nicht wieder in das vorige Leben und Wesen getreten, daß ich dasselbe gebrauche, wie Lazarus und Andere. — Will also der Herr mit diesen Worten anzeigen, daß seine Auferstehung eine andere Meinung habe, denn Lazarus und der Anderen, so von den Todten auferweckt sind, nämlich daß er dadurch auffahre gen Himmel und das Reich

setzes errungenen Sieg so zu sagen nur vorarbeitet, das ist im Nachfolgenden so deutlich als nur irgend möglich ausgesprochen. „Das ist der Sieg des Kindes, das uns geboren und gegeben ist. Also bekehrt er die Heiden durchs Wort und den h. Geist, daß sie sich selbst erlegen, d. i. richten: nicht durchs Schwert, sondern durch wahre Buße und geistliche Freude, daß sie ihm dienen mit Furcht und sich freuen mit Zittern. Die ihre Sünden bekennen und erkennen, und zu Christo ihre Zuflucht nehmen, die werden Christo einverleibt, und also werden sie derjenige Raub, der dem Teufel entrissen worden. — Also ist das gewiß, daß der Sohn Gottes, das Kind, so uns geboren, auf diese Weise, in diesem Leben, den Tod, die Sünde und das Gesetz als unsere gefährlichsten Feinde erschreckt und abschreckt, in die Flucht treibt und schlägt. Zwar in diesem Leben wird der Tod nicht gänzlich noch völlig vertilgt, die Sünde wird nicht gänzlich hinweggenommen, die Anklage des Gewissens hört nicht ganz und gar auf, wir erblassen bisweilen bei Erwähnung des Todes, wir werden heftig genug bestürzt und bisweilen betrübt. Wir haben aber doch ein Mittel dafür, wenn wir diesem das Kind, so uns geboren ist, entgegensetzen und mit gewisser Zuversicht sagen: Teufel, weißt du auch, daß du dieses Kind hast in die Ferse gestochen? Gesetz, weißt du, daß du diesen Sohn unschuldiger Weise angeklagt und verdammt hast? Tod, weißt du, daß du diesen, der ohne Schuld war, verschlungen hast? Sobald als sie den Namen dieses Kindes hören, sogleich werden sie abgeschreckt, und ergreifen die Flucht, und haben keine Kraft wider uns. — — Also hat dieses Kind durch einen wunderbaren Rath und Weise [indem es den Teufel, den Tod und das Gesetz seines eigenen Todes schuldig machte, und dadurch ihre Macht brach] diesen rühmlichen Sieg erworben, und zwar hat es denselben uns erworben und geschenkt. Wenn du nun an Christum glaubst, so hast du dessen Kraft und wirst durch ihn die Sünde, den Tod und den Teufel überwinden. Und dieser Sieg ist zwar auf dieser Erde noch nicht erfüllt und vollendet, jedoch ist er gänzlich angefangen, und wird nach diesem Leben auf das allerglücklichste vollendet werden." — „Sintemal Gottes Volk keinen andern Friede noch Freude haben kann, ohne wo diese drei Stück überwunden sind, Tod, Sünde, Gesetz" (XIV, S. 472). — Um unter der Unzahl prägnanter Bezeichnungen dieses Kampfes, welche neben die hier angeführte gestellt werden könnten, wenigstens noch zweier zu gedenken, führe ich die Worte an (WW. XII, S. 495): „Daraus sehen wir, wie gar ein seliger, heilsamer und kräftiger Tod unsers Herrn J. Chr. Tod ist, wie er mit aller Macht und Kraft um sich haut und sticht, dem Tode, dessen Gefangener wir waren, ins Maul greift, die Zähne ausschlägt und seinen Spieß und Stachel stumpf macht, daß er uns, so an ihn glauben, hinfort nicht beißen, stechen noch erwürgen kann, sondern nur heilsam für ihn wird und in summa ein Eingang zum ewigen Leben ist." Und (WW. XI, S. 266): „So ist nun das rechte und eigene Amt oder Werk Christi, daß er kämpfe und streite mit dem Gesetz, Sünde und Tod der ganzen Welt, und also mit ihnen streite, daß er sie allesammt auf sich lade und trage, und wenn er sie auf sich geladen und getragen hat, daß er sie alsdann durch sich selbst überwinde und allerdings vertilge, und auf solche Weise die Gläubigen frei und los mache vom Gesetz und allem Uebel."

55. (zu §. 115.)

An der Lehre, daß auch der thätige Gehorsam, welchen Christus durch seine Unterordnung unter das Gesetz geleistet, seinem stellvertretenden Verdienste beizuzählen sei, hat bekanntlich die protestantische Theologie vom Standpunkte der Anselmischen Satisfactionslehre aus, (deren Urheber dieser Begriff des activen Gehorsams allerdings fremd geblieben war) zu wiederholten Malen Anstoß genommen. Die reformirte, nach deren Grundsätzen dieser Gehorsam allerdings nicht wohl als ein stellvertretender wird gelten können,*) schon frühzeitig, in Joh. Piscator, die Lutherische später, zu einer Zeit, wo sich die Orthodoxie der Schule schon weit von Luthers Geist entfernt hatte, in Töllner. Ganz falsch aber ist es, wenn man meint, den Ursprung jener Lehre auf die Concordienformel zurückführen zu müssen; als ob weder Luther, noch einer der Früheren (mit Ausnahme vielleicht von Joh. Wessel, welcher Christus einen vades, sponsor, fidejussor de satisfaciendo et satispatiendo nannte, s. Baumgarten-Crusius, Comp. d. Dogmengesch. II. S. 262) sie gekannt hätte, wie dies neuerlich F. Ch. Baur (a. a. O. S. 298 ff.) in der irrigen Meinung: „die Lehre von der obedientia activa sei gleichsam der Schlußstein der alten, auf dem Begriffe der Gerechtigkeit beruhenden Satisfactionstheorie", sogar ausdrücklich zu erweisen unternommen hat. Es ist vielmehr gerade im Gegentheil zu sagen, daß nur bei Luther der Zusammenhang vollständig gegeben ist, in welchem der Begriff eines stellvertretenden thätigen Gehorsams seine richtige Stelle findet. Denn nothwendigerweise ist dieser Begriff ein Fremdling in jedem solchen dogmatischen System, dem das Gesetz, welchem Christus Gehorsam geleistet hat, als unmittelbarer Ausdruck des göttlichen Willens gilt. Als ein solcher Fremdling ist es nur auf die Autorität Luthers hin in das System der Concordienformel und in das spätere Lutherthum eingedrungen, und diejenigen hatten auf ihrem Standpunkt vollkommen Recht, welche es daraus verweisen wollten. Wie denn auch Baur in so weit recht gesehen hat, als er Sartorius' Meinung von der Geltung dieses Begriffs bei den frühern Kirchenlehrern bekämpft. Bei Luther aber folgt, daß Christus an sich selbst dem Gesetze gegenüber keine Verbindlichkeit hatte und dennoch sich in seinem Handeln wie in seinem Leiden dem Gesetze unterwarf, so unmittelbar aus dem Obigen, daß es eigentlich nicht nöthig wäre, dies noch durch Anführung besonderer Stellen zu erweisen. Doch mögen zur vollständigen Widerlegung jener so zuversichtlich ausgesprochenen Behauptung folgende hier ihre Stelle finden. „Christus ist darum kommen in die Welt, daß er das Gesetz hielte für uns, und hat auch Lust dazu gehabt und gern, freiwillig, von Herzen, ungezwungen gehalten, und hat es nicht bedurft. — Das Gesetz kann nicht zu ihm sprechen: das thue, das laß. Er sollte wohl sprechen: ei Lieber, ich thue und lasse, und hab's gethan und hab's gelassen, was zu thun und zu lassen ist, ich bedarf Deines Forderns gar nicht dazu. Nun halte es zusammen: ich bedarf des Gesetzes, und halte es nicht; Christus bedarf es nicht, und thut es, ist frei davon, und kreucht willig darunter, und hält es alles, was im Mose steht,

*) Vrgl. hierüber die treffenden Bemerkungen von Schneckenburger „zur kirchl. Christologie" S. 61.

vom ersten Buchstaben bis zum Ende aller Gesetze, nicht aus Noth oder Zwang, sondern aus freiem Willen" (WW. XIV, S. 514). „Er hätte nicht dürfen leiden, ob er schon kein Gesetz gehalten hätte, wie er wohl Macht hatte" (XIII, S. 201). Und mit noch ausdrücklicherer Unterscheidung des thätigen und des leidenden Gehorsams: „Auf daß wir desto besser vernehmen, wie Christus unter das Gesetz gethan ist, sollen wir wissen, daß er zweierlei Weise sich darunter gethan hat. Zum ersten: unter die Werke des Gesetzes. Er hat sich lassen beschneiden, in dem Tempel opfern und reinigen; er ist Vater und Mutter unterthan gewesen und dergleichen, und ist doch nicht schuldig gewesen, denn er war ein Herr über alle Gesetze. — — Er thut gleich denen, die darunter sind, und ist doch nicht also darunter; mit dem Willen ist er frei, und deshalb nicht darunter, mit den Werken, die er willig thut, ist er darunter" (WW. XIII, S. 201). Andere beweisende Stellen führt **Schenkel** an (a. a. O. S. 280), der übrigens auch für diesen Zug der Lehre Luthers nicht ganz den richtigen Gesichtspunkt gefunden hat. Dazu mache ich noch aufmerksam auf das, was WW. XIII, S. 248, XV, S. 73, 78 u. a. über die von Christus übernommene Beschneidung, XV, S. 87 in gleichem Sinn über die Taufe gesagt ist. — Fragt man übrigens nach dem Sinn dieser activen Stellvertretung, oder nach dem Zweck dieser freiwilligen Unterordnung nicht sowohl unter den Inhalt, als vielmehr, worauf es hier offenbar eigentlich ankommt, unter die Form des Gesetzes: so möge zur Antwort noch folgende Stelle dienen, durch welche dieser Zusammenhang wieder in jene bildliche Vorstellung einer Ueberlistung der Feinde Christi eben durch dieses sein Thun hinübergespielt wird. „Wie ist es denn zugegangen, daß Christus das Gesetz gefangen hat? Das lehrt uns Paulus (Gal. 4, 4. 3, 11. 13). Hier hörst Du, daß Christus ins Gefängniß gekrochen, darin wir alle verschlossen und gefangen liegen. Wie ist es zugegangen? Er war ein Mensch voll aller Gnaden, Gerechtigkeit, Lebens, ja er war das Leben selbst, und hat sich doch unter das Gesetz gethan. Da kommt das Gesetz, richtet sich an ihn, will einen Zuspruch zu ihm haben und mit ihm handeln, wie mit allen Adamskindern. Christus schweigt dazu, läßt das Gesetz, den grausamen Tyrannen, der über das ganze menschliche Geschlecht ein Urtheil des Todes fällt, über sich herrschen und sich ohne alle Schuld von dem Gesetz verklagen und verdammen als einen verfluchten Sünder; ja er trägt den Titel und Schmach, daß er selbst ein Fluch sei, und geht zu Grunde darüber, stirbt und wird begraben. Nun gewonnen! schreit das Gesetz. Es wußte aber nicht, daß es sich so schändlich vergriffen hatte. — Weil es nun den verurtheilt und verdammt hat, der unschuldig war und zu dem es kein Recht hatte, ja der des Gesetzes Herr und aller Creaturen Schöpfer war, muß es wiederum herhalten, sich gefangen nehmen und an das Kreuz heften und verdammen lassen, und alle Kraft verlieren, und dem, der es verdammt hat, zu ewigen Zeiten unter den Füßen liegen" (WW. XII, S. 494). Anderwärts wird von Christus gesagt, daß er sich selbst eingeschlossen habe in das Gefängniß des Gesetzes, um dasselbe zu durchbrechen und zu zerstören.

hh. (zu §. 117.)

Man mag mich, wenn man will, wegen dieser Behauptung bespötteln oder gar verketzern: ich wage dennoch zu behaupten, daß Luther in seiner Lehre von der Stellung des Gesetzes und also auch der übrigen Feinde zu

Chriſtus ſich des Ausdrucks „Recht" ganz in demſelben Sinne bedient hat, wie die neuere Philoſophie, wenn ſie von einem geſchichtlichen, weltgeſchichtlichen Rechte geiſtiger Mächte oder geiſtiger Geſtaltungen ſpricht, welche, eine Zeit lang die Menſchheit in größerem oder kleinerem Kreiſe beherrſchend, dann früher oder ſpäter andern, höher „berechtigten" Mächten weichen müſſen oder durch ſie geſtürzt werden. Denn auch dort bezeichnet ja der Ausdruck „Recht" weſentlich ein Factum, eine zugleich äußerliche und innerliche Thatſache des allgemeinen Geiſteslebens, und der Kampf gegen die mit einem ſolchen Recht ausgeſtattete Macht wird ſowohl mit leiblichen, als auch mit geiſtigen Waffen geführt. Ja ſelbſt des Bildes einer Ueberliſtung bedient namentlich Hegel ſich nicht ſelten für die Verborgenheit, in welcher ſich das höhere Princip in die geſchichtliche Umgebung und das Bereich der Herrſchaft der niederen Principien einführt, um unter dieſer Decke allmälig zu erſtarken und, wenn die Zeit gekommen iſt, gewaltig hindurchzubrechen. Aber auch das ſo hindurchbrechende Princip muß vor ſeinem vollendeten Sieg noch durch augenblickliches, zeitweiliges Unterliegen dem noch nicht erloſchenen Rechte des früheren ſeinen Tribut zahlen. Man erinnere ſich, was Hegel in dieſem Sinne über das von ihm als tragiſch im höchſten ernſteſten Wortſinn bezeichnete Geſchick des Sokrates ſagt, von der Schuld an der beſtehenden Rechts- und Religionsordnung, die er durch ſeinen Tod büßen mußte, und man halte es mit Luthers Ausſprüchen von der Wirklichkeit der Sünde, die Chriſtus auf ſeine Perſon genommen, einerſeits, und mit ſeiner Behandlung des Geſetzesbegriffs anderſeits zuſammen, in welchem letzteren ſich ihm offenbar das Geſammtweſen jener ſittlichen Weltordnung der vorchriſtlichen Zeit darſtellte, welche durch Chriſtus geſtürzt worden iſt. („Und doch war ihr Gericht heilig und von der größten Gültigkeit, weil es eine wichtige Sache geweſen wäre, nach dem Geſetze Gottes unter dieſem Scheine verdammt zu werden, wenn Chriſtus ein bloßer Menſch geweſen wäre. Denn dieſes Urtheil wäre ſchlechterdings gültig geweſen, und wäre rechtskräftig geworden." WW. VII, S. 397). Auch dieſe Wendung iſt beiden Denk- und Ausdrucksweiſen gemeinſam, daß durch den geiſtigen Sieg der höher berechtigten Macht das Recht der niederen ſich in Unrecht, ihr Gutes in Böſes verkehrt, und daß dieſe Verkehrung, dieſer Verluſt des frühern guten Rechtes durch den von ihrem Standpunkt aus als berechtigt erſcheinenden, im höheren Sinn aber widerrechtlichen Angriff auf die höhere Macht verſchuldet wird. — Man wird an dieſer Zuſammenſtellung vielleicht aus dem Grunde Anſtoß nehmen, weil die hier bezeichnete philoſophiſch-geſchichtliche Auffaſſungsweiſe öfters mit ſittlichem Indifferentismus verbunden aufgetreten iſt. Daß ſie jedoch keineswegs nothwendigerweiſe damit verbunden ſein muß: dies wird man eben aus dem Beiſpiel der verwandten Gedankenbildung Luthers entnehmen können, wenn man unbefangen genug iſt, ſich in der Wahrnehmung der wirklich in überraſchend hohem Grade vorhandenen Aehnlichkeit nicht durch jenen Umſtand ſtören zu laſſen.

ii. (zu §. 121.)

Wie oben (Anm. c.) in Bezug auf den Begriff der göttlichen Gerechtigkeit, in gleicher Weiſe fand ich es hier ſachgemäß, zum Behuf der Verſtändigung über Grund und Bedeutung eines der wichtigſten Momente in dem

Zusammenhange von Luthers Glaubensanschauungen, auf einen in neuerer Zeit faſt durchgängig entweder vernachläſſigten oder miſsverſtandenen und miſsdeuteten Punkt der bibliſchen Theologie zurückzuweiſen, deſſen richtige Auffaſſung eine nothwendige Bedingung iſt zum richtigen Verſtändniſs der Lehre Luthers. — Ich ſpreche hier noch nicht von dem Thatbeſtande der Erſcheinungen, welche die Jünger nach dem Kreuzestode ihres Meiſters gehabt haben. Wie es ſich auch mit dieſem Thatbeſtand verhalten haben mag, — und allerdings wird die Folge zeigen, daſs die Auffaſſung deſſelben mit nichten gleichgültig iſt für das Verſtändniſs und die Beurtheilung von Luthers Anſicht über Chriſti Auferſtehung; — jedenfalls darf, jedenfalls muſs von dieſer Frage eine andere, den eigentlichen Kern der bibliſchen Glaubenslehre noch näher angehende Frage unterſchieden werden. Nämlich dieſe: was denn eigentlich, nach den urkundlichen Zeugniſſen des N. T., die Jünger des Herrn unter ſeiner „Auferſtehung" (*ἀνάστασις*) oder „Erweckung" (*ἔγερσις*) verſtanden haben, wenn ſie dieſelbe als die groſse Grundthatſache des Heils den Juden und den Heiden verkündigten. Man merke wohl, ich ſpreche von der Auferſtehung, welche allenthalben im Neuen Teſtament nicht etwa nur als eine Bürgſchaft oder wunderbare Bezeugung der eigentlichen Heilsthatſache behandelt wird, ſondern als dieſe Heilsthatſache ſelbſt, als die wirkende Urſache des Heils, welches den Gläubigen durch Chriſtus bereitet iſt. Ich ſpreche von jener Auferſtehung, welche überall nicht als gelegentlicher, dem Hauptzweck nur dienender, ſondern als eigentlicher Grundinhalt und Hauptgegenſtand der apoſtoliſchen Verkündigung bezeichnet wird, ſo daſs ſich die Apoſtel nach ihr *μάρτυρες τῆς ἀναστάσεως τοῦ Χριστοῦ* nennen, und von welcher der Apoſtel Paulus im erſten Korintherbriefe dergeſtalt handelt, daſs er durch ſie nicht etwa nur den Glauben an die Auferſtehung Aller, ſondern dieſe Auferſtehung ſelbſt, und eben ſo auch umgekehrt ihre eigene Möglichkeit durch die Gewiſsheit der Auferſtehung Aller als bedingt erkennt. Dieſe Auferſtehung iſt, um es kurz zu ſagen, nicht der Hervorgang des Leibes Chriſti aus dem Grabe, — mag immerhin auch ſolcher Hervorgang als nothwendig damit verbunden angeſehen worden ſein, — ſondern die Erhebung ſeiner Seele aus dem Hades in den Himmel und an die Rechte des himmliſchen Vaters. — Es iſt hier nicht der Ort, umſtändlich nachzuweiſen, wie die Apoſtel ſich dieſe Vorſtellung des *πρωτότοκος τῶν νεκρῶν*, der *ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων*, — für ſie der nothwendige, innerlich wahre und berechtigte Ausdruck der thatſächlichen Heilswahrheit überhaupt — aus der Vergleichung altteſtamentlicher Dichterſtellen, wie Pſ. 6, 10; 30, 4; 18, 5 ff.; 110, 1 u. ſ. w. mit dem von ihnen ſelbſt Erlebten gebildet haben. Wer ſolcher Nachweiſung bedarf und ſich nicht gefliſſentlich gegen ſie verblendet, der wird ſie in der wiſſenſchaftlichen Bibelforſchung unſerer Tage aufzufinden wiſſen. Das Reſultat aber, daſs die Auferſtehung Chriſti den Apoſteln und den Schriftſtellern des N. T. Glaubensthatſache in ganz anderem Sinne iſt, als in welchem das äuſserliche Wunder der Wiederbelebung des irdiſchen Leibes und ſeiner gelegentlichen Wiedererſcheinung im Jüngerkreiſe je ſolches hätte werden können, dieſes Reſultat muſs feſtſtehen, wenn die Stelle, welche die groſse Thatſache der Auferſtehung in Luthers Glaubensanſchauung einnimmt, auch nach ihrem Schriftgrunde erkannt und gewürdigt werden ſoll. Insbeſondere

auch ist zu solcher Würdigung ein wesentliches Erforderniß die richtige exegetische Behandlung jener großen Stellen namentlich der paulinischen Schriften, auf welche Luther seine antithetische Darstellung des Todes und der Auferstehung Christi hauptsächlich zu begründen liebt, z. B. Röm. 4, 24. 25; 5. 10 ff.; 6, 4. 9; 7, 4; 8, 11. 34; 10, 9; 11, 15; 14, 9; 1. Kor. 6, 14; 15, 2—28; 2. Kor. 4, 10. 11. 14; 5, 15. 16; 13, 4; Phil. 3, 10; Kol. 2. 12; 3, 1 u. s. w. Welches Verständniß Luthers kann man sich in diesem wichtigen Punkte von Theologen versprechen, welche als Exegeten des N. T. z. B. in der für diese Lehre classischen Stelle Röm. 4, 25, von dem Gegensatz des παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα und des ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν nichts anderes zu sagen wissen, als, wie selbst ein de Wette, daß er „mehr im Parallelismus, als in der Sache selbst Grund hat", in der Voraussetzung nämlich, daß nach der Lehre des Apostels „der Opfertod Jesu für sich selbst schon (auch ohne die Auferstehung) Grund unserer Rechtfertigung sei", die Auferstehung aber nur „uns mit einem freudigen Gefühl erfüllt", „als", so könnte man etwa mit Neander's, auf demselben Mißverständniß beruhenden Worten fortfahren, „als thatsächlicher" oder „objectiver Beweis der von ihm verliehenen Befreiung?" — Ich erwähne diese Irrungen, welche auf dem Weg wissenschaftlicher Exegese zu berichtigen hier freilich der Ort nicht ist, aus dem Grunde, weil ich auf den unheilvollen Einfluß aufmerksam zu machen wünsche, den die Anselmische Theorie auch auf die Bibelerklärung geübt hat. Und dies zwar gerade in der jüngsten Zeit, da man ihre dogmatische Unhaltbarkeit einzusehen beginnt; denn die ältere Exegese hat sich noch geraume Zeit frei davon gehalten, auch nachdem jene Theorie bereits aufgestellt war, und hat jene Stellen viel besser erklärt, als die neuere es zu thun pflegt (vrgl. auch Anm. l.). Daß nämlich nur die Anselmische Satisfactionstheorie die Schuld jener verkehrten Ansicht des Verhältnisses zwischen dem Tod und der Auferstehung Christi trägt, dies wird demjenigen leicht einleuchten, der sich durch eigenes Studium der Kirchenväter überzeugen will, wie ihre Ansicht dieses Verhältnisses durchgehends und ohne Ausnahme dieselbe ist mit jener, die, wie ich sogleich zeigen werde, mit ungleich größerer Energie allerdings als irgend einer von ihnen, Luther gepredigt hat, und wie sie dieser bessern Ansicht entsprechend eben so durchgehends auch die diesen Punkt betreffenden Bibelstellen zu erklären pflegen.

kk. (zu §. 124.)

Non est laus fidei Christianorum, quia credunt mortuum Christum, sed quia credunt resurrexisse Christum. Nam mortuum et paganus credit, et tibi pro crimine objicit, quia in mortuum credidisti. Quae igitur laus tua? Credere, resurrexisse, et sperare, te resurrecturum esse per Christum; haec est laus fidei. — Diese Worte des Augustinus (in Ps. 101, 2. vergl. c. Faust. 29), die ich in Anknüpfung an den Schluß der vorigen Anmerkung hier anführe, enthalten gleichsam das Thema, welches wir bei Luther in fast unübersehbaren Variationen ausgeführt finden. Schon ein Theil der oben in Bezug auf den Kampf mit Teufel, Tod, Gesetz und Sünde, der eben in der Auferstehung seinen vorläufigen Schluß erreicht, angeführten Stellen gehört auch hierher. Von andern erwähne ich zuvörderst eine solche, die eine ausdrückliche Definition der Auferstehung in jenem ächt apostolischen Sinne

enthält. Filium David sedere a dextris Dei, est filium Dei resurgere a mortuis. (Opp. ed. Jen. I, fol. 468). Sodann aus der schon erwähnten Coburger Predigt: „Und solches alles hat ausgerichtet die Auferstehung des Herrn. Darum preiset sie auch S. Paulus so herrlich. Am Charfreitag ist Christus in unsere Sünde getreten und gestorben; aber jetzt wird das Bild tröstlicher; da sieht man keine Sünde, keinen Tod, auch keine Wunden noch Male mehr an ihm. — So siehe nun Christum an, so wirst du sehen, daß er viel anders sieht, denn am Charfreitag am Kreuz. Dort waren sie alle mit Haufen, Sünde, Tod und Teufel, und legten sich an den armen Christum: jetzt liegen sie alle gefangen und gebunden unter seinen Füßen, das nun eitel Zeichen des ewigen Lebens, Seligkeit und Gerechtigkeit an Christo sind." (WW. XII, S. 623). Ferner aus der Kirchenpostille: „Christus hat den Tod und unsere Sünden hinweg genommen und mit seiner Auferstehung uns gerecht gemacht." (WW. XIII, S. 467). „Dieser Artikel der Auferstehung ist der vornehmste, darauf endlich unser Heil und Seligkeit steht, ohne welchen die andern alle vergeblich und ohne alle Frucht wären." (Ebendas. S. 497). „Wir alle sehen, daß es den Aposteln am Größesten gefehlt hat. Darum drückt der Herr aus, worin sie nicht geglaubt haben, und was ihnen gefehlt habe, und ist die Sache, daß sie nicht die Auferstehung Christi vom Tode geglaubt haben. — Was ist denn nun glauben an die Auferstehung Christi, daran so viel gelegen ist, darum die Jünger ungläubig und glaublos werden geheißen, und sollte sie auch nicht helfen, was sie sonst geglaubt hätten? Glauben die Auferstehung Christi ist nichts anderes, denn glauben, daß wir einen Versöhner vor Gott haben, welcher Christus ist, der uns Gott dem Vater angenehm und fromm macht. — Das heißt nun glauben an die Auferstehung Christi, wenn wir glauben, wie gesagt ist, daß Christus unsere Sünde und der ganzen Welt auf seinen Hals genommen hat, daneben den Zorn des Vaters, und daß er sie beide in sich selbst ersäuft, wodurch wir vor Gott versöhnt und ganz fromm geworden sind. — Ist Christus nicht vom Tode auferstanden, so haben ihn die Sünde und Tod verschlungen und erwürgt, sintemal wir uns selber von unserer Sünde nicht entledigen können. Darum nahm sie Jesus Christus auf sich, auf daß er Sünde, Tod und Hölle mit Füßen träte und ihr Herr würde. Ist er aber nicht auferstanden, so hat er die Sünde nicht überwunden, sondern er ist von der Sünde überwunden. Ist er aber von der Sünde überwunden, so ist er nicht auferstanden; ist er aber nicht auferstanden, so hat er uns nicht erlöst, so seid ihr noch in Sünden." (XIV, S. 644 ff.). Die Predigt, aus welcher die letzten Anführungen entnommen sind, fehlt in der letzten bei Luthers Leben erschienenen Ausgabe der Kirchenpostille. Aber auch die Predigt, welche dort an ihrer Stelle eingeschaltet ist, enthält die Worte: „Bist du ein Christ, so sollst du ja glauben und nicht zweifeln, daß Christus für dich gestorben und durch seine Auferstehung und Himmelfahrt deine Sünde, Tod und Hölle überwunden und verschlungen habe" (S. 658). Besonders liebt es Luther, wie wir gleichfalls schon Beispiele davon angetroffen haben, die Auferstehung Christi unter dem Bilde einer Durchbrechung der Gefängnißmauern zu verstehen, in welche Gesetz, Tod und Teufel das menschliche Geschlecht eingeschlossen haben. Er bezieht hierauf den als Prädicat des Messias gedeuteten Ausdruck הַפֹּרֵץ Mich. 2, 13. (WW. XII, S. 492 u. öfters) und

fragt zu der Stelle Eph. 4, 8. (Pf. 68, 19): „Was ist das für ein Gefängniß, Stock oder Thurm? Es ist nicht ein solch Gefängniß, Stock oder Thurm, so der Henker oder Stadtknecht hat. Denn darum ist's Christo nicht zu thun, darum ist er in die Höhe gefahren und sitzet zur Rechten der Majestät, daß er das ewige Gefängniß vor Gott fange. Wäre er nicht in die Höhe gefahren und hätte er nicht das Gefängniß gefangen geführt, so müßten wir ewig gefangen sein. Aber er ist in die Höhe gefahren, und hat das große, hohe, tiefe Gefängniß vor Gott gefangen, nämlich die Sünde in die Sünde, den Tod in den Tod, die Hölle in die Hölle" (XVI, S. 290). „Dies Gefängniß haben Einige gedeutet dahin, daß er die heiligen Allväter habe aus der Vorburg der Höllen genommen. Aber damit ist dem Glauben nicht geholfen, denn es beut dem Glauben nichts Sonderliches. Darum müssen wir dies einfältig verstehen, daß er meine die Gefängniß, die mich führt und gefangen nimmt." (XIV, S. 643). „Nun lebt dieser Herr, dieser Ueberwinder und Durchbrecher der Höllen, des Todes und des Gesetzes in einem andern Leben. Dieses ist die Abschaffung des Gesetzes, welches für ein anderes Leben und Herrschaft gehört. Nachdem diese Bande, die Gesetze der Höllen, der Sünde, des Todes zerrissen sind, so hat er das ganze Gesetz aufgehoben. Er lebt in einer andern und weit größern Freiheit; er ist unter dem Verschluß gewesen, aber er ist aus demselben herausgerissen worden und in ein ander Leben oder Welt eingegangen" (VII, S. 397).

II. (zu §. 127.)

„Christus hat überwunden die Sünde, den Tod, die Hölle und den Teufel. Also geschieht das alles in dem, der solches begreift, fest glaubt und vertraut, daß er wird in Christo Jesu ein Ueberwinder der Sünde, des Todes, der Hölle und des Teufels" (WW. XII, S. 576). „Wie mich der Vater auferweckt hat", so läßt er anderwärts (X, S. 70) Christus zu den Seinigen sagen, „und ich den Tod gefressen habe, also will ich auch in euch den Tod fressen, daß ihr durch den Glauben an mich des Todes Herren sein sollt, und nicht fürchten die Welt, Teufel noch Hölle und ihren Trotz." Und so ist es denn eine ganz gewöhnliche Redewendung bei Luther, von dem Glauben ganz dieselben Dinge zu prädiciren, wie von Christus selbst, in der Voraussetzung daß ihm die lebendige und lebengebende Kraft der Auferstehung Christi innewohnt, ja daß er selbst diese Kraft der Auferstehung ist. „Darum schickt auch Gott dem Glauben zu, daß er nicht mit geringen Dingen muß zu schaffen haben, sondern solches, das alle Welt nicht leiden mag, als den Tod, Sünde, Welt und Teufel. Denn alle Welt vermag nicht zu stehen wider den Tod, sondern fleucht und erschrickt dafür und wird auch von ihm überwunden; aber der Glaube steht fest und legt sich wider den Tod, der alle Welt frißt, und gewinnt ihm an, und verschlingt den unsättligen Lebensfresser. Also auch u. s. w. — Ist's nun nicht ein allmächtig unaussprechlich Ding um den Glauben, der solche mächtige Feinde alle bestehen kann, und den Sieg erlangen, daß wohl S. Johannes sagt (1. Joh. 5, 4): Das ist der Sieg, der die Welt überwindet, euer Glaube?" (XIII, S. 370 ff.). „Also kann der Glaube die Dinge, so stracks sie wider einander sind, vergleichen, und ist nicht ein schlechter, bloßer oder kalter Wahn oder Gedanke, wie die Sophisten sagen, sondern seine Kraft ist, daß er den Tod erwürgt, die Hölle verdammt, der

Sünde eine Sünde und dem Teufel ein Teufel ist." (II, S. 326). „Derohalben so ist die Auferstehung Christi unsere Gerechtigkeit und Leben, nicht allein dem Exempel nach, sondern auch vielmehr in der Kraft und Macht." (X, S. 460). „Kannst du, Teufel, trotzen und toben auf deinen Tod, Feuer, Wasser, Pestilenz und Hölle, so können wir trotzen auf diesen Herrn Chr., der dich überwunden hat, und kann dich wiederum würgen und in die Hölle stoßen, und uns lebendig aus deinem Rachen reißen. Darum friß uns, wie du kannst, oder jage uns dem Tod in Rachen; aber bald sollst du sehen und fühlen, was du gemacht hast, und wollen dir wieder ein Gerumpel im Bauche anrichten, und durch die Ribben reißen, daß du lieber solltest einen Thurm, ja einen ganzen Wald verschlungen haben. Denn du hast zuvor auch einen gefressen — — aber jetzt trotzt er mit dir wieder, und ist dein Tod und Hölle worden, und wird dich bald durch uns vollends stürzen am jüngsten Tage." (X, S. 363). — Ganz besonders auch gehört hierher die bedeutende, den Gegensatz zur Anselmischen Theorie auch hier besonders klar hervortreten lassende Stelle zu Jes. 53, 11. „Christus ist gestorben und wiederum auferstanden, und wird hinfort nicht sterben. Röm. 6, 9. Wozu denn nun? Was ist die eigentliche Endursache dieses Reiches? Um der Uebertretung willen meines Volkes, welche ihre Plage war. Er sitzt in seinem Reiche nicht müssig, noch um seinetwillen, sondern nachdem er zur Rechten Gottes erhöht ist, richtet er die Welt, und hat die Gabe des Geistes ausgegossen. (Citat von Joh. 16, 7). Derowegen ist er weggerissen und von der Erde ausgerottet worden, auf daß er die Kraft und Wirkung dieses seines Leidens ausübte, damit er uns nämlich befreite, nicht nur allein nach der Gnade, sondern nach der Gabe zur Erneuerung unserer Natur. (Ps. 68, 19). Deswegen sitzt er zur Rechten Gottes des ewigen Vaters, daß er nach der Sendung des h. Geistes nicht nur uns heile durch die Zurechnung, da uns die Vergebung der Sünden wegen seines Todes geschenkt wird, sondern daß er auch kräftig sei in uns, und uns von der Sünde zur Gerechtigkeit bringe, Leib und Seele heile, nicht allein durch Erlassung, sondern auch durch eine gänzliche Hinwegnehmung der Sünde. — Der Sohn Gottes, dieser Herr und Erlöser Jesus Chr., hat nicht allein die Vergebung der Sünden und die Versöhnung durch sein Leiden verdient, sondern auch die Gabe, weil durch Christum nicht allein die Gnade gegeben, sondern auch die Wahrheit worden ist. (Joh. 1, 17). In Christo ist keine Täuscherei, daß nur die Gnade erlangt sei. Ja, es wird auch die Sünde ausgefegt." (VII, S. 399). — Wie innig sich für Luthers Glaubensanschauung die Auferstehung Christi mit unserer geistigen und diese wiederum mit der Gewißheit unserer leiblichen Auferstehung verschlang, zeigt u. A. seine Auslegung von Hos. 6, 2. „So du diese Worte mit Fleiß erwägst, zeigen sie an, daß der Prophet mit klaren Worten rede von der Auferstehung Christi, und dies der Spruch sei, welchen S. Paulus 1. Kor. 15, 4 rufet. — Aber du möchtest sagen: er rede nicht von Christi Auferstehung oder Zukunft im ewigen Leben, sondern von unserer Auferstehung. Denn uns, spricht er, wird er lebendig machen nach zween Tagen. Antwort: eben dasselbe sollen wir mit Fleiß behalten, denn er mit dieser Weise den Nutzen der Auferstehung Christi anzeigt.

Denn Christus allein ist, der nach zween Tagen wieder lebendig gemacht, und am dritten Tage von den Todten auferstanden ist. Der Prophet aber zeigt an, daß der Nutzen dieser Auferstehung auch uns zugehöre; derohalben er Christi Leben zu unserm Leben, und seine Auferstehung zu unserer Auferstehung macht. — Wir sollen aber großen Fleiß anwenden, daß wir auf diese Weise die Auferstehung Christi uns zueignen, auf daß, wenn du hörst, daß Christus am dritten Tage sei auferstanden, du gewißlich dafür haltest, daß du zugleich mit ihm auferstanden bist. Wie es denn in Wahrheit also ist, ob es wohl noch nicht offenbart ist." (VIII, S. 74). Und zu 1. Kor. 15, 17. „S. Paulus leibt Christi und unsere Auferstehung in einander, von Anfang der Welt bis ans Ende. Von Christi Auferstehung nehmen Adam, Eva und alle Heiligen vom Anbeginn der Welt bisher Kraft und Macht, daß sie auferstehen. Darum faßt er's zusammen, und redet gleich, als wär's eine Auferstehung. — Wer zugiebt, daß Christus von den Todten sei auferstanden, der kann mit keiner Weise wehren, daß wir nicht auch auferstehen sollten u. s. w. (X, S. 444). „Christus hat nicht allein für seine Person den Tod überwunden und ist von den Todten auferstanden, sondern du mußt es so aneinander hängen, daß es uns gelte, und auch wir in dem Resurrexit stehen und gefaßt sind*), und um und durch dasselbige auch auferstehen, und mit ihm ewiglich leben müssen, daß schon unsere Auferstehung und Leben in Christo angegangen ist, und so gewiß, als wäre es schon gar geschehen, ohne daß es noch verborgen und nicht offenbar ist." (XVI, S. 235). — Es bedarf wohl keiner besondern Bemerkung, daß bei diesem Zusammenhang, welcher durch den zwischen beiden vermittelnden Glauben zwischen der Auferstehung Christi und unserer Auferstehung gesetzt wird, ganz besonders jene Naturkraft des Glaubens in Anspruch genommen wird, von der ich oben (79 ff. Anm. t.) zeigte, wie nothwendig dieselbe in dem Zusammenhange von Luthers Lehre begründet ist. Aus Luthers früherer Zeit finden sich übrigens Aeußerungen, die, wie ähnliche schon bei Augustinus, Leiden, Tod und Auferstehung Christi geradezu als sinnbildliche Darstellungen dessen bezeichnen, was in uns selbst bei der Ertödtung des alten Menschen und der Geburt des neuen sich ereignet (z. B. bei Löscher I, S. 668).

mm. (zu §. 135.)

Wie vorhin (Anm. ii.), so glaubte ich es auch hier der Vollständigkeit des Zusammenhanges, in welchem Luthers Lehre von Christi Auferstehung gefaßt sein will, schuldig zu sein, bei ihrer Darlegung mit einigen Worten auf den in neuerer Zeit so sehr verkannten Thatbestand der biblischen Erzählungen hinzuweisen, mit welchem Luthers Auffassung dieses Factischen, wie parador, ja abenteuerlich sie auch jenen Neueren auf ihrem Standpunkte erscheinen mag, doch in bester Uebereinstimmung steht. Ich weiß so gut als einer, wie entfernt Luther und sein ganzes Zeitalter von jeder kritischen Behandlung jener Erzählungen war, und bin auch keineswegs gemeint, seine Auffassung in all der Buchstäblichkeit, mit der sie bei dem überlieferten Worte stehen bleibt und dasselbe in allen Einzelheiten gelten läßt, ohne auch nur einen Versuch zur Beseitigung der auffallendsten Widersprüche zu wagen, zu der meinigen zu

*) Wer denkt hier nicht an Jac. Böhme's „in das Fiat gefaßt sein?"

[illegible]

die Neueren an ihre Stelle gesetzt haben. — Daß der Auferstandene seinen Jüngern nur in Gesichten erschienen sei, ist die klare Aussage sowohl der evangelischen Berichte, als auch, noch klarer und ausdrücklicher, des Apostels Paulus 1. Kor. 15; und eben so klar ist, daß die neutestamentlichen Schriftsteller [illegible] seiner Verklärung nicht erst von dem Augenblicke der von Lukas und in den nächsten Schlußworten des Markus erzählten, den übrigen neutestamentlichen Schriftstellern [illegible], und auch noch den apostolischen Vätern, ja selbst noch dem Märtyrer Justinus unbekannten Himmelfahrt datiren. Dies einzugestehen, ist unter den Akten der Aufrichtigkeit gegen sich selbst, zu denen unsere gegenwärtige Theologie sich entschließen muß, wenn sie noch irgend einen Anspruch auf das Vertrauen wissenschaftlich gebildeter Zeitgenossen machen will, ohne Zweifel eine der ersten und unerläßlichsten. Welches kritische Verfahren kann weiter an dieses Eingeständniß zur Ermittelung des Thatsächlichen in jenem wunderbaren Ereigniße zu knüpfen ist, gehört nicht hierher.

mm. (zu §. 123.)

Luthers Erklärungen in dem „Bekenntniß vom Abendmahl Christi" sind zwar bekannt genug, aber sie dürfen hier um so weniger fehlen, je mehr noch immer die Theologen aller Parteien sich gegen ihren Inhalt verblenden. „Zum Andern ist ein Ding an einem Ort definitive, unbegreiflich (im Gegensatze der des circumscriptive oder localiter, welches als die erste Art des Daseins an einem Orte oder in einem Raume bezeichnet worden war), wenn das Ding oder Körper nicht greiflich an einem Orte ist, und sich nicht abmißt nach dem Raum des Ortes, da es ist, sondern kann etwa viel Raumes, etwa wenig Raumes einnehmen. Also sagen sie, sind die Engel und Geister an Stätten oder Oertern. Denn also kann ein Engel oder Teufel in einem ganzen Hause oder Stadt sein; wiederum kann er in einer Kammer, Lade oder Büchse, ja in einer Nußschale sein. Der Ort ist wohl leiblich und begreiflich, und hat seine Masse nach der Länge, Breite und Dicke; aber das, so drinnen ist, hat nicht gleiche Länge, Breite und Dicke mit der Stube, darin es ist; ja es hat gar keine Länge oder Breite. — Auf solche Weise war der Leichnam Christi, da er aus dem verschlossenen Grabe fuhr, und zu den Jüngern durch verschlossene Thüren kam, wie die Evangelia zeigen. Denn da ist kein Messen und Begreifen, an welchem Ort sein Haupt und Füße sind gewesen, da er durch die Steine fuhr, und mußte doch ja hindurch. Da nahm er keinen Raum, so gab ihm der Stein auch keinen Raum, sondern der Stein blieb Stein, ganz und fest wie vor, und sein Leib blieb auch

so groß und dick, als er zuvor war. Er konnte doch daneben, wenn er wollte, sich auch begreiflich an Orten sehen lassen, da er Raum nahm von dem Ort, und sich abmessen ließ nach seiner Größe. — Noch kann's keine Vernunft begreifen, wie sein Leib und der Stein zugleich an einem Orte sind, da er hindurch fährt, und wird hier der Stein nicht größer noch weiter ausgedehnt, und Christi Leib wird nicht kleiner noch enger eingezogen. Der Glaube muß hier die Vernunft blenden und sie aus der leiblichen begreiflichen Weise heben in die andere unbegreifliche Weise, die sie nicht verstehen und doch nicht läugnen kann." (WW. XIX, S. 461 ff.). „Ein Christ sieht, fährt und hört durch eine eiserne Mauer, so hell und leicht, als ich durch die Luft oder Glas sehe oder höre, — wie denn das die Engel und Poltergeister wohl beweisen, und Christus auch im verstegelten Stein und verschlossener Thüre bewiesen hat." (Ebendas. S. 465). — Hier also ist mit dieser Erwähnung der „Poltergeister" ausdrücklich aus dem Munde der größten menschlichen Autorität, welche die orthodoxe Theologie kennt, die Behauptung ausgesprochen, welche man mit ketzerrichtender Miene dem Verfasser des Gegenwärtigen zum Vorwurf gemacht, trotz seiner ausdrücklichen Erklärung (Evangelische Geschichte, Leipz. 1838. Bd. II, S. 437): „In keinem Falle kann unsere Meinung diese sein, die Erscheinungen des auferstandenen Christus ohne Weiteres mit andern, sei es wirklichen oder als möglich gedachten Geistererscheinungen unter einen Gesichtspunkt stellen zu wollen." Der in der vorigen Anmerkung gedachten, jetzt so beliebten Ansicht über den vermeintlich von Christus nach seiner Auferstehung mit den Jüngern gepflogenen „Umgang" widerspricht ausdrücklich die Erklärung der Worte Joh. 20, 17 (WW. X, S. 308): „Wie soll ich das verstehen? Soll Magdalena ihn zu allererst anrühren, wenn er aufgefahren ist? Meinte ich doch, wenn er zum Vater aufgefahren wäre, so müßte er herniederfahren, auf daß er angerührt würde; wenn er zum Vater aufgefahren wäre, so könnte er nicht mehr angerührt werden. Antwort: also sollst du es verstehen. Christus hat mit diesen Worten der Maria Meinung strafen wollen, und anzeigen, daß dieselbe falsch und unrecht sei. Ihre Meinung aber war diese, sie verstand des Herrn Auferstehung also, daß er wieder mit ihnen leben würde, wie vor; gleichwie Lazarus, der Witwe Sohn zu Nain, und die Tochter des Obersten der Schule und andere Todte mehr, nachdem sie von Christus auferweckt waren, unter den Leuten umgingen, aßen und tranken, wie vor. Also meinte sie auch, Christus wäre durch seine Auferstehung wieder ins sterbliche Leben gekommen, wie vor; darum will sie ihn auch also anrühren, daß sie sich mit seiner leiblichen Gemeinschaft ergötze, ihn küsse, mit ihm aufs Freundlichste umgehe, und ihm diene wie vor. Aber der Herr will seine Auferstehung auf die Weise nicht verstanden haben; darum spricht er: rühre mich nicht an, ich bin noch nicht aufgefahren. Als wollte er sagen: ich bin nicht darum von den Todten auferstanden, daß du mich anrührst und küssest wie vor. So bin ich auch nicht mehr in dem Wesen und Leben wie vor. Ich bin durch meine Auferstehung nicht wieder in das vorige Leben und Wesen getreten, daß ich dasselbe gebrauche, wie Lazarus und Andere. — Will also der Herr mit diesen Worten anzeigen, daß seine Auferstehung eine andere Meinung habe, denn Lazarus und der Anderen, so von den Todten auferweckt sind, nämlich daß er dadurch auffahre gen Himmel und das Reich

einnehme als ein König und Herr über Alles. Als wollte er zur Maria sagen: es ist mir nicht um dein Anrühren zu thun, sondern daß du glaubest, ich sei dadurch in ein anderes Wesen kommen."

oo. (zu §. 139.)

„Zum dritten ist ein Ding an Orten repletive, übernatürlich, das ist, wenn etwas zugleich ganz und gar an allen Orten ist, und alle Orte füllt, und doch von keinem Ort abgemessen und begriffen wird, nach dem Raum des Ortes, da es ist. Diese Weise wird allein Gott zugeeignet, wie er sagt im Propheten Jeremia: ich bin ein Gott von nahe und nicht von fern, denn Himmel und Erde fülle ich. Diese Weise ist über alles Maaß, über unsere Vernunft unbegreiflich, und muß allein mit dem Glauben im Wort behalten werden. — Nun aber Christus ein solcher Mensch ist, der übernatürlich mit Gott eine Person ist, und außer diesem Menschen kein Gott ist, so muß folgen, daß er auch nach der dritten übernatürlichen Weise sei und sein möge allenthalben, wo Gott ist, und alles durch und durch voll Christus sei, auch nach der Menschheit: nicht nach der ersten begreiflichen Weise, sondern nach der übernatürlichen göttlichen Weise. Denn hier mußt du stehen und sagen: Christus nach der Gottheit, wo er ist, da ist er eine natürliche göttliche Person und ist auch natürlich und persönlich daselbst: wie das wohl beweist seine Empfängniß im Mutterleibe. Denn sollte er Gottes Sohn sein, so mußte er natürlich und persönlich im Mutterleibe sein und Mensch werden. Ist er nun natürlich und persönlich wo er ist, so muß er daselbst auch Mensch sein. Denn es sind nicht zwo zertrennte Personen, sondern eine einige Person. Wo sie ist, da ist die einige unzertrennte Person. Und wo du kannst sagen: hier ist Gott, da mußt du auch sagen, so ist Christus der Mensch auch da. — Und es sollte mir ein schlechter Christus bleiben, der nicht mehr denn an einem einzelnen Ort zugleich eine göttliche und menschliche Person wäre, und an allen andern Orten müßte er allein ein bloßer abgesonderter Gott und göttliche Person sein, ohne Menschheit. Nein Gesell, wo du mir Gott hinsetzest, da mußt du mir die Menschheit mit hinsetzen. Sie lassen sich nicht sondern und von einander trennen, es ist eine Person worden, und scheidet die Menschheit nicht so von sich, wie Meister Hans seinen Rock auszeucht und von sich legt, wenn er schlafen geht. Denn, daß ich den Einfältigen ein grob Gleichniß gebe: die Menschheit ist näher vereinigt mit Gott, denn unsere Haut mit unserem Fleische, ja näher denn Leib und Seele. Nun, so lange der Mensch lebt und gesund, ist Haut und Fleisch, Leib und Seele, sogar ein Ding und Person, daß sie nicht mögen zertrennt werden, sondern wo die Seele ist, da muß der Leib auch sein, wo das Fleisch ist, da muß die Haut auch sein. — Also kannst du auch nicht die Gottheit von der Menschheit abschälen, und sie etwa hinsetzen, da die Menschheit nicht mit sei. Denn damit würdest du die Person zertrennen, und die Menschheit zur Hülsen machen, ja zum Rock, den die Gottheit aus- und anzöge, darnach die Stätte oder Raum wäre, und sollte also der leibliche Raum hier so viel vermögen, daß er die göttliche Person zertrennt, welche doch weder Engel noch alle Creatur mögen zertrennen. — Du mußt das Wesen Christi, so er mit Gott eine Person ist, gar weit außer den Creaturen setzen, so weit als Gott draußen ist. Wiederum so tief und nahe in alle Creatur setzen, als Gott drinnen ist." (WW. XIX, S. 462 ff.).

— Ich habe diese Stelle, so bekannt auch das Allgemeine ihres Inhalts ist, ausgezogen, und sollte vielleicht auch noch einen Theil des Dazwischengesagten und des Nachfolgenden hinzufügen, um diesen Punkt von Luthers christologischer Lehre, auf den mir im Zusammenhange des Gegenwärtigen so viel ankommt, da er, wie ich zeigen werde, den Nerv seines Gegensatzes zur reformirten Lehre enthält, ganz in sein rechtes Licht zu stellen. In ein solches gestellt zu werden, bedarf er nämlich um so mehr, je geneigter heut zu Tage wohl Viele sind, in den Argwohn einzustimmen, den schon sein Gegner Zwingli äußerte, daß nur die Hitze des Streites über das Abendmahl Luthern zu dieser paradoxen Behauptung von der Allgegenwart des Leibes Christi verleitet haben möge. Hat man in dem Streit über diese Behauptung hauptsächlich die Lutheraner der Schule vor Augen, unter denen sich zuerst Joh. Brenz mit aller Leidenschaft des Fanatismus auf diesen Lehrartikel warf: so kann solcher Argwohn nicht befremden; denn dort fehlt ihr in der That alle innere Nothwendigkeit. Aber den Worten Luthers gegenüber sollte er, meine ich, allerdings verschwinden, wenn sich auch nicht läugnen läßt, daß in dem Zusammenhange jener Schrift dieselben nur die Bestimmung haben, der Lehre von der wesentlichen Gegenwart des Fleisches und des Blutes Christi im Abendmahl als Unterstützung zu dienen, und daß weder früher noch später Luther sich mit gleicher Bestimmtheit und Ausführlichkeit über die Vorstellung der Ubiquität, sofern dieselbe ausdrücklich auf den Leib Christi bezogen wird, ausgesprochen hat. Denn noch in der Schrift gegen Carlstadt scheint er, nahe am Schluß, zwischen dem „ganzen Christus, das ist seinem Reiche", und „seinem Leibe, als einem Stück seines Reichs und des ganzen Christus", in dem Sinne zu unterscheiden, daß nur dem erstern die eigentliche Allgegenwart zugesprochen wird (WW. XIX, S. 223); und daß er nach dem ersten Streite mit Zwingli nicht wieder ausdrücklich darauf zurückgekommen ist, hat u. A. Planck bemerkt (Geschichte der Entstehung ꝛc. des protestantischen Lehrbegriffs, Bd. VI, S. 787 ff.), der aber, abhold jener Vorstellung, wie er es ist, zu viel daraus schließen will. Ich glaube durch den Zusammenhang der Sätze des Textes gezeigt zu haben, welch ein wesentliches Glied die letztere in dem organischen Ganzen von Luthers Glaubensanschauung ausmacht, und freue mich, auch bei Schenkel (Bd. I, S. 317) die Ansicht als irrig bezeichnet zu finden, „daß die lutherische Abendmahlslehre die lutherische Christologie erzeugt habe."

pp. (zu §. 141.)

Den Beweis dieses Satzes giebt eine Menge der bereits im Obigen angeführten Stellen. Doch möge hier noch auf einige aufmerksam gemacht werden, welche ihn mit besonders klaren Worten geben. „Soll dieser Same Abrahams (1. Mos. 22, 18) solchen starken, thätlichen Segen geben und schaffen unter den Heiden, so wird er nicht müssen ein lauterer Mensch sein, der nicht mehr könne denn guten Morgen zu uns sagen, welches alle Menschen können, sondern muß der rechte, natürliche, ewige Gott sein, der solchen Segen gewaltiglich in der Hand habe. Denn Sünde und Tod aufheben, Gerechtigkeit und Leben geben, sind nicht Menschen- noch Engelwerke, sondern allein der ewigen göttlichen Majestät, Schöpfers Himmels und der Erden" (WW. IV, S. 327). „Ist er allein ein purer lauterer Mensch, so sind wir der Ostern und Pfing-

sten nichts gebessert, d. h. er hat uns durch seine Auferstehung nicht gebessert, noch uns den h. Geist gesandt" (IX, S. 542). „So Christus allein ein bloßer Mensch wäre, so hätte ihn der Tod eben so wohl gewürgt, als alle andere Menschen. Auch hätte ihm nicht geholfen, daß er von einer Jungfrau geboren ist. Denn es ist viel wunderbarlicher, daß Gott die Eva aus einer Ribbe macht, denn daß eine Jungfrau gebären soll. Darum hätte weder Teufel noch Tod darnach gefragt, daß er von der Jungfrau Maria geboren wäre. Aber das thuts, daß die Jungfrau Maria nicht allein einen Sohn trägt, sondern einen solchen Sohn, der vor der Welt geboren ist. Darum ist der Teufel und Tod, und das ganze Teufelsreich überwunden, sintemal sie sich an einen solchen Menschen gehängt haben, der, ehe denn die Welt war, seinen Ausgang oder Geburt gehabt hat" (XV, S. 84). „Mors et vita duello conflixere mirando. Dux vitae mortuus regnat vivus. Es habe den Gesang gemacht, wer da wolle, so muß er einen hohen und christlichen Verstand gehabt haben, daß er dies Bild so fein artlich abmalt, wie der Tod das Leben angegriffen, und der Teufel auch mit auf das Leben zugestochen habe. Nun, das Leben, unser Herr Jesus Christus, hat sich lassen tödten. Aber der Tod traf ihn nicht an. Denn das Leben in dieser Person war ewig. Solches sah der Tod nicht, daß hinter dem sterblichen Leibe eine ewige Macht und göttliche Kraft sollte verborgen sein. Versteht also das Spiel und vergreift sich in der Person, die nicht konnte sterben, und starb doch gleichwohl. Denn obwohl die menschliche Natur in Christo wahrhaftig todt war, so war doch die göttliche Natur in ihm unsterblich, wiewohl sie zur Zeit seines Leidens und Sterbens ganz in ihm verborgen und, wie die alten Lehrer sagen, still gelegen, und sich nicht hervor gethan und geleuchtet hat; und eben darum, auf daß diese Person sterben könnte. Da hat nun der Tod ausgerichtet, so viel er konnte, und mochte nicht weiter. Aber im Würgen muß er selber sterben und verschlungen werden, und der getödtete Christus ewig leben" (XV, S. 252).

qq. (zu §. 144.)

Ueber das Verhältniß Luthers und der Reformatoren sämmtlich zum Begriffe der göttlichen Dreieinigkeit hat sich unter dem Einfluß des modernen Rationalismus das Vorurtheil verbreitet, als sei es ein ganz äußerliches; jener Begriff nur auf die Autorität der bisherigen Kirche hin, ohne treferen Zusammenhang mit der eigenen Glaubensanschauung, von ihnen aufgenommen. Sogar Werke, wie das so viel umfassende und reichhaltige von Baur über die Geschichte der Dreieinigkeitslehre theilen noch dieses Vorurtheil; nur „das allgemeine conservative Interesse" soll nach ihm die protestantischen Theologen bestimmt haben, im Gegensatze gegen die neuerungssüchtigen Angriffe, welchen diese Lehre ausgesetzt war, sie mit aller Anstrengung aufrecht zu erhalten. (Bd. III, S. 398). Mit besserer Einsicht hat Schenkel (a. a. O. I, S. 360 f.) darauf hingewiesen, wie es im Geist von Luthers Lehre lag, vom Standpunkt ihrer christologischen Grundanschauung aus dem Dreieinigkeitsbegriffe eine neue Gestaltung zu geben; freilich sei diese Aufgabe nur unvollständig von ihr gelöst worden. Dagegen hat nach der anderen Seite auch Schenkel fehlgegriffen in der Voraussetzung, daß zum Behuf solcher Neugestaltung ein gänzliches Abbrechen von der mittelalterlichen Behandlung der Trinitätslehre nothwendig gewesen wäre. Diese irrthümliche Voraussetzung läßt auch ihn den lebendigen

organiſchen Zuſammenhang überſehen, worin gerade in dieſem Punkte der Lehre auch Luther mit der tiefſinnigen, ächt ſpeculativen Ueberlieferung ſteht, die ſich ſeit Auguſtinus durch das ganze Mittelalter fortpflanzt. In dieſer ein bloßes „Schulgezänk, ohne weſentlich theologiſche Bedeutung" erblicken zu wollen, iſt ein baares, aus Unkunde des philoſophiſchen Gehaltes jener Ueberlieferung ſtammendes Mißverſtändniß, worin aber die meiſten Theologen noch jetzt befangen ſind. Ich habe, um das thatſächliche Vorhandenſein ſolches Zuſammenhangs darzuthun, ſchon anderwärts auf die merkwürdige trinitariſche Abhandlung aus Luthers früheſter Zeit (bei Löſcher, a. a. O. S. 231 f.) hingewieſen, auf deren Bedeutung jetzt auch von anderer Seite aufmerkſam gemacht worden iſt*). Allerdings zeigt dieſe Abhandlung nicht von einer genaueren Kenntniß des Auguſtinus und der ſcholaſtiſchen Theologie; die Terminologie derſelben wird theils geradezu weggeworfen, theils in ſehr freier Weiſe gehandhabt. Aber die Gedanken ſind offenbar im weſentlichen Grunde die nämlichen, wiewohl in ſelbſtſtändiger, eigenthümlicher Weiſe ausgebildet. So iſt es nur eine Umſchreibung des auguſtiniſchen, durch das ganze Mittelalter für die zweite Perſon der Dreieinigkeit gebräuchlich gebliebenen Ausdrucks Intelligentia, wenn Luther von dem Verbum ſagt, es ſei consilium, sapientia, veritas, judicium, cogitatio Dei, und dann noch ferner: est quaedam intellectualis sensatio et intellectualis vita, et intellectualis motio. Auch die Unterſcheidung, die er zur Erläuterung beifügt, iſt dem Sinne des Auguſtinus nicht fremd und öfters von den Scholaſtikern gemacht: distinguo intellectualem creaturam a rationali, quod multis philosophis absurdum videtur, sed tamen scripturae consonum, quia intellectus est secundum scripturas invisibilium et aeternorum, quae beatificant. Eigenthümlich, aber ganz im Geiſte jenes Begriffs der Intelligentia, der in der geſammten altkirchlichen Theologie den Proceß *lebendiger Gedanken- und Geſtaltenzeugung* in Gott bezeichnet, iſt die folgende weitere Erläuterung durch Analogien, welche durch alle Mittelglieder bis in die unterſte Region des Naturſeins herabſteigen. Sicut per cognitionem suam intellectus et ratio et sensus proficit in id, in quo prius non fuit: ita animatum per incrementum suum, et inanimatum per motum suum proficit in id, in quo prius non fuit, ac sic in se ipso jam sese multiplicat et plurificat, non tamen recedit a se ipso, imo maxime manet idem. Ita ineffabiliter Deus, dum se intelligit, dicit, sapit, sentit, profundit et agit, ac intelligibili, imo superintelligibili quodam motu movet, manet idem, et tamen se ipsum multiplicat. So wird von Luther der Ausſpruch motivirt, mit welchem er an die myſtiſche Theoſophie anſtreift: in qualibet re et creatura multipliciter elucet processio Verbi ex Patre, licet non aequaliter in omnibus. Dieſe processio aber iſt die Sache ſelbſt. Sicut motus (d. h. nach Luthers ausdrücklicher Bemerkung nicht blos der motus localis, ſondern auch aliae species, quibus res ipsa multiplicatur in se ipsa, ut albedo, quantitas) est ipsa essentia rei secundum Aristotelem, (ohne Zweifel iſt hier die ariſtoteliſche Definition der „Entelechie" gemeint): similiter est dicendum, quod multo magis nascentia animati est ipsum animatum. Accipio autem nascentiam vel

*) In der beachtenswerthen Abhandlung von *Dieckhof* über Luthers früheſter Glaubenslehre, in Neanders u. ſ. w. Zeitſchrift, April und Mai 1852.

incrementum propter penuriam nominum hic pro omni actu animali, sicut motus est omnis actus inanimati, et sensus sensitivi, cogitatio rationis, verbum intellectus. So kommt es zu dem Schluß: Filius Dei est ipsa essentia Dei. Auf demſelben Wege metaphyſiſcher Speculation wird dann auch der Begriff des h. Geiſtes gewonnen. Er verhält ſich zum Sohn, wie Ruhe zur Bewegung, nämlich wie eine ſolche Ruhe, welche durch die Bewegung vermittelt iſt und teleologiſch aus ihr hervorgeht. Semper Deus movetur et semper quiescit, movendo Filius, quiescendo Sp. S. procedit. (Dies hatte freilich Auguſtinus tiefſinniger noch ausgedrückt, wenn er, die Begriffe der Intelligenz und des Willens, die ihm den Sohn und den Geiſt darſtellen, auf das Innigſte ineinanderſchlingend, ſagt: conceptum Verbum et natum id ipsum est, cum voluntas in ipsa notitia conquievit). Auf derſelben trinitariſchen Grundanſicht beruht in einer andern der älteſten Predigten Luthers (Löſcher S. 290) die Beziehung der drei Perſonen auf die nach Plato angenommenen drei Theile der menſchlichen Seele. Hanc trinam partem animae sana: per potentiam Patris quoad irascibilem, per veritatem Filii quoad rationalem, per suavitatem Spir. S. quoad concupiscibilem. — Man mag nun immerhin ſagen, daß Luther durch ſeine ſpätern Erklärungen gegen das Vermögen der menſchlichen Vernunft, den dreieinigen Gott, ſo wie er in ſich ſelbſt iſt, ſpeculativ zu erkennen, dieſe jugendlichen Speculationen zurückgenommen habe. Daran iſt doch nur ſo viel wahr, daß er, durch ſeine praktiſche Thätigkeit von ſelbſtthätiger Speculation zurückgerufen und gegen die bisher in der Kirche geltende Philoſophie mißtrauiſch geworden, ſich in dieſer ſpätern Zeit lieber an das halten mochte, was ihm als unmittelbare Conſequenz ſeiner chriſtologiſchen Grundanſchauung von ſelbſt einleuchtete. Aber dieſe Evidenz ſelbſt war in ſeinem Geiſte durch die Ergebniſſe jener Speculation bedingt, in der er ſeinen Geiſt geſchult und auferzogen hatte, und die er auch damals noch wohl zu ſchätzen wußte, wenn er ſie auch nicht mehr als vollkräftig anſah (vergl. die Aeußerungen zu 1. Moſ. 1, 24, WW. I, S. 316. 321). So blieb denn auch in ſpäterer Zeit das Fundament ſeines trinitariſchen Chriſtusbegriffs der Satz: daß Gott durch den Sohn die Welt erſchaffen habe, und daß mithin dieſer Sohn, der Logos des johanneiſchen Evangeliums, einer und derſelbe ſei mit dem Worte, welches in der moſaiſchen Schöpfungsgeſchichte von Gott im Augenblicke der Weltſchöpfung geſprochen wird. „Alſo haben wir hier in Moſe die rechte güldene Fundgrube, daraus genommen iſt alles, was von der Gottheit Chriſti im N. T. geſchrieben iſt. Hier ſiehſt du, woher S. Johannis Evangelium fleußt und wo ſein Grund liegt, und iſt hieraus nun leichtlich zu verſtehen. Siehe, daher fleußt der Spruch Pſ. 33, 6: die Himmel ſind gemacht durch das Wort Gottes. Und Salomon Prov. 8, 22, da er die Weisheit Gottes beſchreibt, wie ſie geweſen ſei vor allen Dingen bei Gott, mit vielen ſchönen Worten hat er's alles aus dieſem Kapitel Moſis genommen, und alle Propheten haben in dieſer Fundgrube faſt gearbeitet und ihren Schatz herausgegraben (WW. XIII, S. 144). Auch den Begriff der dritten trinitariſchen Perſon findet er in den Worten der Schöpfungsgeſchichte ausgeſprochen, daß Gott die Creaturen gebenedeyet, ſie angeſehen und Wohlgefallen an ihnen gehabt. Daher die Schrift dem h. Geiſte das Leben und die Güte zueigne. Aber „dieſe Sprüche ſind noch nicht ſo wohl gearbeitet, als die den Sohn anzeigen, darum gleißen ſie

noch nicht so hell. Es liegt das Erz noch halb in der Grube, darum daß es leichtlich ist zu glauben, wenn die Vernunft so ferne gefangen ist, daß sie zwo Personen glaubt." In diesem Sinne hat er u. a. in einer Predigt am Christtage, der Kirchenpostille einverleibt, die Anfangsworte des Hebräerbriefes zum Thema einer Ausführung des Trinitätsbegriffs gewählt, die sich zwar aller speculativen Terminologie der Scholastik enthält und streng nur an die Ausdrücke jener Stelle und anderer Schriftstellen anknüpft, aber in der Deutung, welche sie diesen Ausdrücken giebt, die Nachwirkung des durch jene Studien gewonnenen klaren Bewußtseins über das Wesen der trinitarischen Unterscheidung keineswegs verläugnet. So namentlich in der Deutung der Worte χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως τοῦ θεοῦ. „Wenn von einem Menschen wird ein Bild gemacht, so ist dasselbe Bild nicht ein Bild des Menschen Wesens oder Natur; denn es ist nicht ein Mensch, sondern Stein oder Holz, und ist ein Bild des steinernen oder hölzernen Wesens, nach dem Menschen gemacht. Wenn ich aber könnte des Menschen Wesen nehmen, wie der Töpfer den Thon, und daraus ein Bild machen, das zugleich des Menschen Bild wäre, und auch menschlich Wesen oder Natur ganz in sich begriffe, siehe, das wäre ein wesentlich Bild oder ein Bild des menschlichen Wesens. Solch Bild ist in keiner Creatur, denn alle Bilder, die gemacht werden, sind eines andern Wesens und Natur, denn des, des Bildes sie sind. Aber allhier ist der Sohn ein solches Bild väterlichen Wesens, daß das väterliche Wesen ist das Bild selbst. Und wenn sich's also geziemte zu reden: Das Bild ist aus dem väterlichen Wesen gemacht, daß es nicht allein dem Vater gleich und ähnlich ist, sondern auch sein ganzes Wesen und Natur völliglich in sich begreift. — Nun siehe, wie ich sage, von einem Menschenbild, das ist ein hölzern oder steinern Bild, also sage ich, Christus ist ein göttern Bild, daß so wahr, als jenes Bild Holz ist, so wahr ist dies Bild Gott. Darum nennt ihn S. Paulus ein Bild des lebendigen und unsichtbaren Gottes. — Allhier ist das Bild, und der, des Bild es ist, eines Wesens, ohne daß der Vater nicht ein Bild ist; denn er ist nicht vom Sohne oder nach dem Sohne, sondern der Sohn von dem Vater und nach dem Vater gebildet ist in einem einfältigen, natürlichen, göttlichen Wesen. — Welchem diese Worte nicht sagen die Gottheit Christi, dem wirds niemand sagen. Er nennt ihn auch nicht ein schlecht gemein Bild, sondern character, sondern ein eigen Bild, das niemand anders eben ist, gleichwie die Conterfeyten-Bilder sind" (WW. XIII, S. 134 f.). — Kommt es in diesen Worten auch nicht zu einem ganz deutlichen Ausdruck der metaphysischen Natur jenes Hergangs, wodurch sich der Geist durch den ihm inwohnenden Proceß der Gedanken- und Gestaltenzeugung zur Bildlichkeit, zur Charakterbestimmtheit in sich selbst auswirkt, während er ohne diesen Proceß jener innern, die Wesenseinheit keineswegs gefährdenden, sondern bekräftigenden Duplicität, welche durch die Reflexion in sich selbst hervorgerufen wird, entbehren, und als starre, todte, bild- und charakterlose Gleichheit mit sich dastehen würde: so wird man doch nicht verkennen, daß dies der Sinn ist, welchen auszudrücken die Worte streben und sich abarbeiten. Ist er es aber, so ist aus ihm selbst auch dieses klar, wie es Luther meint, wenn er alle trinitarische Erkenntniß Gottes schlechthin an Christus gebunden achtet, und von keiner andern etwas wissen will, die nicht durch ihn vermittelt ist. Denn wie ich das individuelle Wesen eines

Menſchen am beſten dadurch erkenne, daß ich in ſein Antlitz ſchaue, ſo muß ich, um das Weſen Gottes zu erkennen, in jenes „götterne Bild" hineinſchauen, welches er in ſeinem Sohne aus ſich ſelbſt gezeugt hat. — Auf dieſe Faſſung des Begriffs der Bildlichkeit nimmt nun auch die weitere Ausführung des moſaiſch-johanneiſchen Logosbegriffs in der Predigt, welche die Kirchenpoſtille auf jene folgen läßt, ausdrücklichen Bezug. „Wie droben in der Epiſtel (Hebr. 1, 3) vom Schein und Bild geſagt iſt, daß die göttliche Natur alſo gebildet wird, daß ſie ins Bild ganz mit folgt, und ſie das Bild ſelbſt wird und iſt, und die Klarheit auch alſo den Schein ausläßt, daß ſie in den Schein weſentlich geht: dermaßen allhier auch Gott ſein Wort alſo von ſich ſpricht, daß ſeine ganze Gottheit dem Worte folgt, und natürlich im Worte bleibt und weſentlich iſt. Siehe, da ſehen wir, wo der Apoſtel ſeine Rede her hat, da er Chriſtum nennt ein Bild göttlichen Weſens und einen Schein göttlicher Ehren. Nämlich aus dieſem Text Moſis, der da lehrt, daß Gott von ſich ſpricht ein Wort, welches mag nicht anders ſein, denn ein Bild, das ihn zeichnet. — Es weiß auch wohl etwas hievon das menſchliche Wort: denn in demſelbigen erklärt man des Menſchen Herz. — Oratio est character animi. Die Rede iſt ein Ebenbild oder Conterfey-Bild des Herzens. Aber es fehlt hier das Gleichniß auch. Denn das menſchliche Wort bringt nicht weſentlich oder die Natur des Herzens mit ſich, ſondern nur bedeutlich oder als ein Zeichen, wie das Holz- oder Goldbild nicht mit ſich bringt das menſchliche Weſen, das es bedeutet. Aber hier in Gott bringt das Wort nicht allein das Zeichen und Bild, ſondern auch das ganze Weſen mit ſich, und iſt eben ſo voller Gott, als der, deß Bild oder Wort es iſt. Wenn des Menſchen Worte eitel Herzen wären oder Herzensmeinung, oder des Herzens Meinung wären Worte, ſo wäre es ein volles Gleichniß" (a. a. O. S. 144 f.). In derſelben Predigt wird ſpäter der Deutung gedacht, durch welche Auguſtinus in Joh. 1, 4 die platoniſche Ideenlehre hineingelegt hatte. „Und alſo ſpricht S. Auguſtinus, daß dies Wort ſei ein Bild aller Creaturen, und gleich einer Schatzkammer voll ſolcher Bilder, die ſie Ideas nennen, nach welchen die Creatur gemacht iſt, eine jegliche nach ihrem Bilde." Auch hier erklärt Luther wiederholt, daß er dies und die Deutung des johanneiſchen „Lichtes" auf das natürliche Licht der Vernunft nicht verwerfe, („nicht daß dieſer Verſtand falſch oder unrecht ſei, ſondern daß er auf dieſen Ort des Evangelii uneben und unzeitig iſt"); aber im richtigen Gefühl der Mißverſtändniſſe, welche ſich bei Chriſten wie bei Heiden ſo vielfach an dieſe Speculationen geknüpft hatten, zieht er es vor, einfach in das Schriftwort „einzukriechen und darin zu bleiben, wie ein Haſe in ſeiner Steinritze," denn der Apoſtel „will das göttliche, allmächtige, ewige Wort Gottes nicht handeln, noch von ihm reden, denn als in dem Fleiſch und Blut, das auf Erden gegangen iſt. Er will uns nicht zerſtreuen in die Creaturen, die durch ihn geſchaffen ſind, daß wir ihm da nachlaufen, ſuchen und ſpeculiren ſollen, wie die Platonici thun, ſondern er will uns aus denſelben weitläuftigen, ſpatzierflüchtigern Gedanken ſammeln in Chriſtum" (S. 149).

Durch dieſe Anführungen wollte ich zeigen, nicht nur, wie Luthers Anhänglichkeit an die kirchliche Dreieinigkeitslehre auf beſſern Gründen als dem leidigen Autoritätsglauben ruht, ſondern auch, wie er in der theologiſchen Faſſung dieſes Begriffs ganz an derſelben Stelle eingeſetzt hat, wie längſt vor

ihm die früheſten, und wie ſeitdem die meiſten der nachfolgenden Kirchenlehrer, wenn er auch in ſeiner ſpätern Zeit nicht überall mit ihrer Speculation gleichen Schritt gehalten hat. Kann nun freilich dieſer thatſächliche Umſtand nur den Kennern der kirchlichen Entwickelungsgeſchichte ganz verſtändlich ſein: ſo wird jedoch das Angeführte zugleich dazu dienen können, Andere auf den Inhalt dieſer Entwickelungsgeſchichte ſelbſt aufmerkſam zu machen, gegen deſſen richtiges und einfach natürliches Verſtändniß die gegenwärtige Theologie faſt gefliſſentlich die Augen verſchloſſen hält. Zu weiterer Vergleichung empfehle ich, die trinitariſche Lehre Luthers betreffend, insbeſondere noch die Auslegung der letzten Worte Davids, 2 Sam. 23, 1–7 (WW. IV, S. 302 f.).

rr. (zu § 145.)

Die bekannte Streitfrage der ſcholaſtiſchen Theologie, welche auch in unſerer gegenwärtigen Theologie jüngſt mehrfach wieder aufgetaucht iſt: ob der Sohn Gottes Menſch geworden ſein würde, auch wenn Adam nicht gefallen wäre, iſt im Reformationszeitalter nicht eher, als durch Oſiander zum Gegenſtand ausdrücklicher Verhandlung gemacht worden. So finden wir ſie denn auch bei Luther nirgends ausdrücklich berührt, ſondern wir müſſen aus dem Zuſammenhange ſeiner Lehre die Antwort, die er darauf würde gegeben haben, ermitteln. Und da nun iſt allerdings nicht zu verkennen, daß die Motive, welche bei Oſiander für die bejahende Antwort entſchieden haben, bei Luther gleichfalls in Kraft ſind. Iſt wirklich der Sinn von Luthers Lehre dieſer, daß Heil und Gerechtigkeit für die Menſchen ohne thatſächliche Einwohnung des idealen, in ſeiner Auferſtehung verklärten und verherrlichten Chriſtus unmöglich iſt, wie dies aus dem ſchon Beigebrachten und fernerhin Beizubringenden auf das Unzweideutigſte hervorgeht: ſo erhellt, daß auch in dem nicht gefallenen Geſchlecht irgendwie für dieſe Einwohnung geſorgt ſein mußte. Daß aber ſolche Einwohnung entweder ſelbſt als Menſchwerdung des göttlichen Wortes oder Sohnes zu betrachten iſt, oder eine Menſchwerdung vorausſetzt, iſt für ſich ſelbſt klar und findet ſeine Beſtätigung in Aeußerungen, wie die jener früheſten trinitariſchen Abhandlung: Verbum non aliter mittitur foras nisi unitum carni s. humanitati, quae est velut verbum visibile, welcher ſich viele ähnliche auch aus Luthers ſpäterer Zeit an die Seite ſtellen laſſen. Nur in dieſem Sinne kann Luther (WW. II, S. 571) die Meinung des Bernhard von Clairvaux annehmbar gefunden haben, daß der Neid des Teufels gegen das menſchliche Geſchlecht ſich von der vorausgeſehenen Menſchwerdung Gottes herſchreibe; da ja die Menſchwerdung in der Perſon des hiſtoriſchen Chriſtus, wie ſogleich gezeigt werden ſoll, vielmehr eben erſt durch die Feindſchaft des Teufels gegen die Menſchen bedingt iſt. In dieſem Sinne alſo iſt auch nach Luther die Frage allerdings zu bejahen. Ja ihre Bejahung trifft unmittelbar zuſammen mit der richtigen Auffaſſung des Kernes von Luthers chriſtologiſcher Lehre; ſie ſteht und fällt mit dieſer Auffaſſung ſo entſchieden, daß wir die Verneinung für das ſicherſte Zeichen jener Fehlgriffe würden anſehen müſſen, mit denen wir allenthalben zu kämpfen hatten. — Allein wenn wir das Ganze dieſer Lehre in ihrer Ausführung vor Augen behalten, ſo werden wir einräumen müſſen, daß die Frage noch in einem ſpeciellern Sinne aufgeworfen werden kann und werden muß. Nämlich ſo: ob ohne Adams Sünde die Menſchwerdung des Wortes auch in dieſer Weiſe erfolgt ſein würde, daß daſſelbe in der

Geſtalt eines einzelnen Menſchen, in der Geſtalt Jeſu von Nazareth, aufgetreten und unter Menſchen gewandelt wäre. Dies nun wird, wer ſich auf Luthers ächten Standpunkt ſtellt, eben ſo entſchieden verneinen, wie bereits unter den Scholaſtikern auch diejenigen, welche das incarnatus foret bejahten, doch das passus et crucifixus verneint haben. Er wird es verneinen, nicht aus dem Grunde, aus welchem die Anhänger der Anſelmiſchen Genugthuungstheorie dieſe Frage verneinen müſſen, welche den Zweck nicht blos dieſer Menſchwerdung, ſondern der Menſchwerdung überhaupt in die Möglichkeit des Leidens und des Todes als ſolchen ſetzt, ſondern aus dem Grunde, weil es unter jener Vorausſetzung keiner Auferſtehung eines Gottmenſchen bedurft hätte; das heißt, wie aus dem Obigen erhellt, weil jene Verklärung der menſchlichen Gattungsnatur, durch welche das Heil der Einzelnen bedingt wird, dann nicht durch jenen Kampf, deſſen Abſchluß eben die Auferſtehung iſt, den innern und äußern Feinden der Menſchheit würde haben abgerungen werden müſſen. In welcher andern Weiſe dann jene Verklärung der menſchlichen Natur würde zu Theil geworden oder das Weſen derſelben in das Weſen der Gottheit würde aufgenommen ſein: dies bleibt bei Luther freilich unerörtert, eben ſo, wie bei einem großen Theile ſowohl der vorangehenden, als auch der nachfolgenden Kirchenlehrer. Es würde, wenn dieſe Frage gründlich hätte erörtert werden ſollen, vor allen Dingen der Begriff jener doppelten Ebenbildlichkeit, (εἰκών und ὁμοίωσις, צֶלֶם und דְּמוּת), welche Schrift und Kirchenlehre dem Adam anerſchaffen werden laſſen, und ihr Verhalten zu jener innergöttlichen Ebenbildlichkeit, welche das Verhältniß des Sohnes zum Vater bezeichnet, in vollſtändigerer und befriedigenderer Weiſe haben ausgeführt werden müſſen, als es im Allgemeinen bis jetzt durch die kirchliche Dogmatik, und allerdings auch bei Luther geſchehen iſt. Es würde haben gezeigt werden müſſen, wie bereits die Bewahrung, oder vielmehr die vollſtändige Auswirkung jenes der Menſchheit von ihrem Anfang an zugedachten oder anerſchaffenen Ebenbildes eine Art von Menſchwerdung des Göttlichen in ſich begriffen haben würde, und zwar eine zum Heile der Menſchen ausreichende, und wie dagegen der durch den Fall Adams verſchuldete Verluſt jenes Ebenbildes, oder ſeine Verdunkelung und Verunreinigung, die Nothwendigkeit einer Wiederherſtellung deſſelben, alſo einer erneuten Menſchwerdung des ewigen Trägers der innergöttlichen Ebenbildlichkeit mit ſich brachte. Daß nur in Folge dieſer erneuten Menſchwerdung die Concentration oder Zuſammenfaſſung (ἀνακεφαλαίωσις) der nach dem urſprünglichen Schöpfungsplan an alle Menſchen vertheilten Züge des göttlichen Bildes in Einem Menſchen habe eintreten müſſen: dies iſt die ſtillſchweigende Vorausſetzung namentlich jener ältern Kirchenlehrer der vornicäniſchen Zeit, die ſich mehr, als die ſpätern, mit dieſem Thema beſchäftigt haben. — Die Forderung, für die Nothwendigkeit dieſer Zuſammenfaſſung, alſo für die Nothwendigkeit jener Selbſtdarſtellung der göttlichen species oder imago in der Perſon eines Menſchen, den Grund in dem Zuſtande des gefallenen Geſchlechtes aufzuzeigen, dieſe Forderung der menſchlichen Vernunft würde, gleich allen ähnlichen, von Luthers Standpunkt freilich mit dem Taceat mulier in ecclesia zurückgewieſen worden ſein. Indeß enthalten auch die von Luther in dieſem Zuſammenhange beibehaltenen oder zugelaſſenen Begriffsbeſtimmungen Fermente genug für eine weiter vorſchreitende

Speculation, um auch diese Forderung als eine an sich selbst keineswegs unberechtigte erscheinen zu lassen.

88. (zu § 149.)

Der Begriff der communicatio idiomatum ist vielleicht von allen Inhaltsbestimmungen des kirchlich-dogmatischen Systems derjenige, an dessen Bearbeitung die Orthodoxie des spätern Lutherthums das größte Aufgebot von Scharfsinn und Spitzfindigkeit in der ihr eigenthümlichen Betrachtungsweise gewandt hat. Denn diese Lehre wurde recht eigentlich für ein bevorzugtes Eigenthum der Confession angesehen, da die Reformirten jenen Begriff ausdrücklich in Abrede stellten, die Katholiken aber, seit der allgemeinen Feststellung des kirchlichen Lehrbegriffs von der Vereinigung der Naturen in der Person Christi, ihn mehr hatten zur Seite liegen lassen. Aber wenn irgendwo, so hat man hier ein Recht, diesen Scharfsinn, der auf Zusammenstellung und Unterscheidung der propositiones idiomaticae verwandt wurde, als einen unfruchtbaren zu bezeichnen. Die wahre Einsicht in das Verhältniß der vereinigten Naturen ist dadurch über den Standpunkt, auf dem wir sie bei Luther finden, nicht nur um keine Stufe hinausgehoben, sondern sie ist selbst auf das Empfindlichste verkürzt worden, indem dadurch das lebendig im Geiste Erschaute in Verstandesformen hineingezwängt wurde, welche durch innere Widersprüche in sich selbst zerfallen, und nur durch Machtsprüche der grundlosesten dogmatischen Willkür als Wahrheit behauptet werden können. Wir müssen uns also auch hier nur an Luthers eigene Aussprüche halten. Ich mache zuvörderst aufmerksam auf den Umstand, daß Luther die Unterscheidung von Substanz auf der einen, Attributen und Accidenzen der Substanz, auf welche die Schule den Begriff der communicatio idiom. gebaut hat, ausdrücklich verläugnet. Er thut dies zwar nicht in ausdrücklicher Beziehung auf diesen Begriff selbst, aber doch so, daß die Anwendung auf ihn sich ohne Schwierigkeit ergiebt. „Diese subtile Philosophie von dem Wesen und den Zufällen (de substantia et accidentibus) die Laien nie verstanden haben, und ob sie schon davon unterrichtet würden, würden sie es dennoch nicht verstehen. — Daher ist auch entsprungen die Verwirrung der Philosophie von der quantitate continua, die da von der Substanz unterschieden, bis es endlich dahin kommen, daß sie selber nicht wissen, was da seien die accidentia, und was die Substanz. Denn wer hat können gewiß zeigen, daß Hitze, Farbe, Kälte, Licht, Schwere, Figuren accidentia wären? (WW. XVII, S. 519 f.). Sodann erwähne ich eine Aeußerung der vorhin angeführten Predigt (WW. XIII, S. 137): „Also redet die Schrift gar füglicher von Christo, denn wir, und wickelt die Person so fein in die Natur, daß Wenige sind, die es recht verstehen, und ich selbst oft in diesem und dergleichen Sprüchen geirrt habe, daß ich der Natur habe zugeeignet, was der Person gebührt, und wiederum." Da er hier von Ps. 8, 7 spricht, so kann der nächste Sinn dieser Worte nur sein, daß er und andere jene Unterordnung aller Creaturen unter den Menschen unmittelbar auf die Natur der Menschheit bezogen haben, während sie vielmehr auf die Person der in Christus mit Gott geeinten Menschheit zu beziehen sei. Es müssen uns dieselben ein Wink sein, wie wir allenthalben, wo von der Vereinigung der Naturen in einer Person, oder, wie es Luther einfach auszudrücken liebt, in „der Person" die Rede ist, zunächst über die Bedeutung dieses Wor-

tes „Person" uns ins Klare zu setzen haben. Denn das wird man doch nicht annehmen wollen, daß Luther jenen Ausspruch des heiligen Sängers ausschließlich nur auf die historische Persönlichkeit Jesus habe beziehen wollen; zumal wenn wir bedenken, was bei dieser ganzen Untersuchung nicht außer Acht gelassen werden darf, daß Luther den Gebrauch des Wortes Person für „Mensch" keineswegs so geläufig war, wie er es uns ist. „Wenn wir den Menschen von Menschen geboren anbeten, so beten wir nicht einen abgesonderten Menschen an, der für sich selbst ohne Gott und außer Gott, eine sonderliche eigene Person sei, sondern wir beten den einigen rechten Gott an, der mit dem Vater und heiligen Geist ein einiger Gott, und mit der Menschheit eine einige Person ist." Dieser Ausspruch (IV, S. 335), mit dem vorigen zusammengestellt, beweist klärlich, daß wir beim christologischen Gebrauche jenes Wortes dasselbe allenthalben auf die trinitarische Persönlichkeit des ewigen Sohnes, nicht auf die menschliche Erscheinung Jesu zu beziehen haben. Bemerkt doch Luther im Allgemeinen, daß alle Worte, auf Christus angewandt, eine neue Bedeutung erhalten (Opp. ed. Jen. I, fol. 467.). Die Menschheit Christi betreffend, so macht er mit ihrer „Anhypostasie" in solcher Weise Ernst, daß er den historischen Christus ganz und gar nur als die menschliche Erscheinung der Person des Gottessohnes, ohne alle und jede Selbstständigkeit des creatürlichen Ich behandelt. Und zwar nicht etwa als eine solche, in die jene göttliche Persönlichkeit sich dergestalt mit Haut und Haar eingesenkt hätte, daß von Christus dem Gotte und Christus dem Menschen gesagt werden könnte, sie decken einander gegenseitig. Denn (XIII, S. 132): „Die Menschheit Christi hat eben, wie ein anderer heiliger natürlicher Mensch nicht allezeit alle Dinge gedacht, geredet, gewollt, gemerkt, wie Etliche einen allmächtigen Menschen aus ihm machen, mengen die zwei Naturen und ihr Werk in einander unweislich. Wie er nicht allezeit alle Dinge gesehen, gehört und gefühlt hat, so hat er auch nicht alle Dinge mit dem Herzen allezeit angesehen, sondern wie ihn Gott geführt hat und ihm vorgebracht. Voller Gnade und Weisheit ist er gewesen, daß alles, was ihm vorgekommen ist, hat er können urtheilen und lehren; darum, daß die Gottheit, die allein alle Dinge sieht und weiß, in ihm persönlich und gegenwärtig war." „Allein," so heißt es gleich dort sofort weiter, „was von Christus Niedrigung und Erhöhung ist gesagt, soll dem Menschen zugelegt werden. Denn göttliche Natur mag weder geniedriget, noch erhöhet werden." Hier also haben wir den nothwendig ergänzenden Gegensatz zu jenem obigen Ausspruche, die menschliche Natur betreffend. So wenig, wie der menschlichen Natur die Erhabenheit über alle Creatur, eben so wenig darf der göttlichen Natur die Leidensfähigkeit zugesprochen werden. Aber die Person vereinigt beides, Leidensfähigkeit und göttliche Herrlichkeit, eben weil sie, ohne die göttliche Natur selbst zu sein, doch jene inwohnende Bestimmung derselben ist, vermöge deren die göttliche Natur aus sich herauszugehen und einer fremden sich zu einigen vermag. — So also haben wir es zu verstehen, wenn Luther, in jenem Zusammenhange, welcher von allen mir bekannten Stellen seiner Werke mir als der für den wahren Sinn seiner Vorstellung von der communicatio idiomatum lehrreichste erscheint, demjenigen, der diesen Artikel glaubt, daß Gott und Mensch eine Person ist, die Wis-

ſenſchaft zuſchreibt, „daß alles verborgen iſt in der Perſon“ (WW. II, S. 572.). Ich meine nämlich im Commentar zur Geneſis, 28, 12 f. die Deutung der Jakobsleiter, in deren Bilde er auf den Ausſpruch des Herrn Joh. 1, 52 geſtützt, geradezu den Begriff der communicatio idiomatum ſelbſt erblickt, und zwar in einem Sinne, welcher ausdrücklich auch Solches in dieſen Begriff, und mithin in den Begriff der Perſon, welcher das Subject der Vereinigung bezeichnet, einſchließt, was in der Faſſung deſſelben durch die Schuldogmatik ausgeſchloſſen bleibt. „Derohalben iſt es eine wunderbarliche Leiter, daß alſo die Gottheit mit unſerm Fleiſche vereinigt iſt, da die Engel auf- und niederſteigen, und können ſich deſſen in Ewigkeit nicht genugſam verwundern. Das iſt nun der einfältige Verſtand nach der Hiſtorie und nach dem Buchſtaben. Darnach iſt eine andere Vereinigung, da wir mit Chriſto vereinigt worden. Gleich wie es St. Johannes ſehr fein zuſammenſetzt, da Chriſtus ſagt: Ich bin im Vater und der Vater iſt in mir, das iſt das erſte, das andere iſt, daß er ſagt: ihr in mir und ich in euch. Dieſes iſt die Leiter nach der Allegoria oder heimlichen Deutung. — Alſo ſteigen wir auf in ihm, und werden durch das Wort und den h. Geiſt hingeriſſen, und hangen an ihm, daß wir durch den Glauben ein Leib mit ihm ſind und er mit uns; er iſt das Haupt, wir ſind die Glieder. Wiederum aber fährt er herab zu uns durch das Wort und die heil. Sacramente, da er uns lehrt und übt in ſeinem Erkenntniß. Derohalben ſo iſt die erſte Vereinigung, da der Vater und der Sohn in der Gottheit mit einander vereinigt ſind; die andere iſt, da die Gottheit und Menſchheit in Chriſto vereinigt wird; die dritte aber iſt, wie die Kirche und Chriſtus vereinigt werden.“ (S. 571 f.) Faſt ſollte man nach ſolchen Aeußerungen erwarten, daß Luther nun auch das letzte Wort noch ausſprechen, und die auf- und abſteigenden Engel geradezu für die in die Menſchheit ſich einſenkenden und aus ihr ſammt der durch ſie verklärten Menſchennatur wieder zu Gott aufſteigenden Gotteskräfte erklären würde. Hat er doch anderwärts z. B. (XIV, S. 586) die Auf- und Abfahrt Chriſti (Eph. 4, 9) ſelbſt ſo gedeutet. Dazu indeß kommt es hier nicht; Luther fällt aus Scheu ſich zu weit von dem buchſtäblichen Sinne zu entfernen, hier wie anderwärts, immer wieder aus der Deutung in das Bild zurück. Dennoch wird, wer das Ganze aufmerkſam durchlieſt, nicht über den Sinn im Zweifel bleiben können, in welchem die Worte geſprochen ſind (S. 570): „Auf dieſe Weiſe, ſage ich, legt Chriſtus dieſe Leiter aus. Und ich halte, daß dieſes die vornehmſte und rechte Auslegung dieſes Textes ſei. Und dieſes iſt die große und unausſprechliche Herrlichkeit des menſchlichen Geſchlechtes, die niemand ausreden kann, nämlich daß Gott durch dieſe wunderbarliche Vereinigung die menſchliche Natur mit ihm ſelbſt verbunden hat. — Dieſe Luſt wird eine Freude ſein über alle Freude, und wird die ewige Seligkeit ſein, wenn wir daſelbſt wahrhaftig unſer Fleiſch anſchauen werden, welches uns allenthalben gleich iſt, und zugleich am höchſten und unterſten Orte iſt.“

Dadurch, daß die Dogmatik der Schule in ihrer abſtract verſtandesmäßigen Vorſtellungsweiſe die menſchliche Perſönlichkeit des hiſtoriſchen Chriſtus zum Subjecte der Mittheilung auch ſolcher göttlicher Eigenſchaften macht, die mit menſchlicher Individualität oder Perſönlichkeit ſchlechthin unvereinbar ſind, indem die letztere, wenn ſie ſie tragen ſollte, durch ſie zerſprengt werden würde, — da-

durch hat dieselbe jene Monstrositäten verschuldet, welche in dem berüchtigten Streit zwischen der Gießener und Tübinger Theologenschule im siebzehnten Jahrhundert zum Ausbruch kamen. Luthers Anschauung wird durch den Gegenstand dieses abenteuerlichen Streites über die κτίσις, χρῆσις und κένωσις nicht berührt; aus dem Grunde nicht, weil ihm die geschichtliche Persönlichkeit Christi gar nicht eine derartige Selbstständigkeit hat, bei welcher der Besitz oder Nichtbesitz bestimmter Eigenschaften in Frage kommen kann. Sie ist ihm, wie die Folge noch deutlicher zeigen wird, eben nur ein für sich unselbstständiges Moment in dem persönlichen Dasein des Gottmenschen. Luther kann ihr daher, wie er es thut, die Eigenschaften der Allmacht, der Allwissenheit u. s. w. absprechen, ohne sie darum auch der Person des Gottmenschen als solcher abzusprechen. Eben darum kann er auch anderseits mit ungleich größerer Energie von dem Leiden Gottes sprechen, als die Schule es zu thun wagen durfte, wenn sie nicht den Vorwurf auf sich laden wollte, der unwandelbaren Erhabenheit Gottes zu nahe getreten zu sein. Denn eben weil der historische Christus Luther nicht der ganze Christus, nicht der ganze Gottessohn ist, so ist zwar das Leidende in ihm Gott, aber nicht umgekehrt Gott ist der Leidende. Kurz, die communicatio idiomatum hat bei Luther recht eigentlich den Sinn, daß Gottheit und Menschheit zu einer persönlichen Lebenseinheit zusammengehen, welche durch den historischen Christus begonnen und vermittelt, aber keineswegs auch in ihm abgeschlossen wird, so daß er als der alleinige Träger der in der gottmenschlichen Persönlichkeit vereinigten Eigenschaften der göttlichen und der menschlichen Natur zu betrachten wäre.

u. (zu § 152.)

Man hat neulich an der Lutherischen Lehre von der communicatio idiomatum die Inconsequenz zu rügen gefunden, daß sie nur göttliche Eigenschaften auf die menschliche, aber nicht auch umgekehrt menschliche Eigenschaften auf die göttliche Natur Christi übertragen habe.*) Ich will hier nicht untersuchen, durch welche Versäumnisse oder auch durch welche positive Verfehlungen die Lutherische Schuldogmatik diesen Vorwurf verschuldet haben mag. Sollte er gegen Luther persönlich erhoben werden: so würde ich sagen müssen, daß er auf einem Mißverständniß der Grundanschauung seiner Lehre beruht. Denn die gesammte Verkettung der soteriologischen Sätze Luthers, wie wir sie im Obigen dargelegt haben, zeigt, daß der wahre Nerv des Heilsbegriffs, der eigentliche Erfolg der Erlösungsthat des historischen Christus, ihm nicht in der Mittheilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur eines historischen Individuums, sondern gerade umgekehrt in der Aufnahme nicht sowohl bestimmter einzelner Eigenschaften der Menschennatur, als vielmehr dieser Natur selbst, der Gattungsnatur als des erzeugenden Princips der Individuen, in die göttliche Natur besteht. Solche Aufnahme oder Einverleibung ist nach Luther durch die Auferstehung Christi erfolgt. Es kann daher der Ausspruch des Ambrosius: Tertia die resurrexit non Deus in hominem, sed homo potius in Deum recht eigentlich als summarischer Ausdruck für den Inhalt von Luthers Lehre eben nach dieser Seite gebraucht werden, welche von der Schule so sehr

*) So z. B. Dorner, Entwicklungsgeschichte d. Lehre von der Person Christi S. 172 f. S. 179.

in Schatten gestellt worden ist. Wenn wir die göttliche und die menschliche Natur, die Gottheit und die Menschheit in abstracto als getrennte Subjecte auseinander halten wollten: so würden wir in Luthers Sinne nicht von der menschlichen, sondern vielmehr von der göttlichen Natur sagen müssen, daß sie durch die Erlösungsthat, d. h. durch die Auferstehung Christi eine Veränderung erlitten oder einen Zuwachs, eine Bereicherung erhalten hat. Allerdings aber wird uns durch die von ihm angenommene Terminologie eben dieses Auseinanderhalten verwehrt. Von der Person, und nicht von der Natur sollen wir sagen, daß sie die Menschheit in sich aufgenommen oder mit der Menschheit sich überkleidet hat. Aber die Person ist, wie wir gesehen haben, von Haus aus die göttliche; die zweite Person oder Hypostase der göttlichen Dreieinigkeit. Von ihr also wird behauptet, daß sie durch die Thatsache der Auferstehung und Erhöhung Christi, so zu sagen, der Ort für die verklärte Menschheitsnatur geworden ist; die Geburtsstätte derjenigen Menschheit, die fortan nicht blos ein irdisches, sondern in dem irdischen und über dem irdischen zugleich ein himmlisches Leben lebt.

Dem richtigen Verständniß dieses Zusammenhangs hat nun allerdings der Umstand wesentlichen Eintrag gethan, daß Luther für die solchergestalt dem Wesen der Gottheit oder genauer des göttlichen Logos einverleibte Substanz des Menschlichen sich des paradoxen Ausdrucks Leib oder Fleisch Christi zu bedienen pflegt. Zwar haben wir von ihm die ausdrückliche Erklärung: „Hier soll man durch's Fleisch verstehen die ganze Menschheit, Leib und Seele, nach der Schrift Gewohnheit, die den Menschen Fleisch nennt.“ (WW. XIII, S. 160). Aber es hat nicht verhindert werden können, daß demungeachtet an diesen Ausdruck sich die Vorstellung einer völlig unerkennbaren, miraculösen Wesenheit geknüpft hat, eines Deus ex machina, wie er in dem wahren Zusammenhange von Luthers Lehre uns noch als eine weit seltsamere Erscheinung, als in dem der Schuldogmatik würde erscheinen müssen. Wie viel Schuld an dieser falschen Auffassung Luther selbst trägt durch die Gewaltsamkeiten seiner Abendmahlsvorstellung, soll im Nachfolgenden nicht verschwiegen werden. Aber noch mehr Schuld trägt das, ich möchte sagen verzweifelte Bemühen der Schule, in diesen Ausdrücken Luthers eine Consequenz zu verhüllen, welche man sich um keinen Preis eingestehen wollte, und welche man doch, wenn nicht durch jene künstlichen Verhüllungen die Frage wäre umgangen worden, nicht wohl hätte verläugnen können. Ich meine nämlich die in §. 154 angedeutete, daß das Lutherische System seit dem Momente der Verklärung des am Kreuze gestorbenen Christus keinen persönlichen Christus im modernen Wortsinne, kein selbstständiges Seelenleben dieses Christus in irgend welcher Unterschiedenheit oder Abtrennung von dem allgemeinen Leben Gottes mehr kennt. Was man den neuern philosophischen Systemen so oft zum Vorwurf zu machen pflegt, daß sie die creatürliche Persönlichkeit in dem allgemeinen Wesen der Gottheit aufgehen lassen: solcher Pantheismus ist ohne allen Zweifel eine unvermeidliche und von Luther, dessen Ueberzeugung auch hier eine klare und feste war, keineswegs gefürchtete Folge der Lutherischen Glaubenslehre; nicht zwar in Bezug auf die creatürliche Persönlichkeit überhaupt, wohl aber in Bezug auf die menschliche Persönlichkeit Jesu von Nazareth. Denn nicht nur vom Leibe

Menschen am besten daraus erkennen, daß ich in sein Angesicht schaue, so muß ich, um das Wesen Gottes zu erkennen, in jenes „göttliche Bild" hineinschauen, welches er in seinem Sohne aus sich selbst gezeugt hat. — Auf diese Fassung des Begriffs der Dreieinigkeit muß nun auch die weitere Ausführung des metaphysisch-spekulativen Logosbegriffs in der Predigt, welche die Kirchenpostille auf jene folgen läßt, zurückführen. Denn „Wir werden in der Epistel (Hebr. 1, 3) vom Schein und Bild gesagt ist, daß die göttliche Natur also gebildet wird, daß sie uns Bild ganz und gar folgt, und sie das Bild selbst wird und ist, und die Klarheit auch also den Schein ausläßt, daß sie in den Schein wesentlich geht: dermaßen allhier auch Gott sein Wort also von sich spricht, daß seine ganze Gottheit dem Worte folgt, und natürlich im Worte bleibt und wesentlich ist. Siehe, da sehen wir, wo der Apostel seine Rede her hat, da er Christum nennt ein Bild göttliches Wesens und einen Schein göttlicher Ehren. Nämlich aus diesem Text Mosis, der da lehrt, daß Gott von sich spricht ein Wort, welches mag nicht anders sein, denn ein Bild, das ihn zeichnet. — Es weiß auch wohl etwas hievon das menschliche Wort: denn in demselbigen erklärt man des Menschen Herz. — Oratio est character animi. Die Rede ist ein Ebenbild oder Conterfey-Bild des Herzens. Aber es fehlt hier das Gleichniß auch. Denn das menschliche Wort bringt nicht wesentlich oder die Natur des Herzens mit sich, sondern nur bedeutlich oder als ein Zeichen, wie das Holz- oder Goldbild nicht mit sich bringt das menschliche Wesen, das es bedeutet. Aber hier in Gott bringt das Wort nicht allein das Zeichen und Bild, sondern auch das ganze Wesen mit sich, und ist eben so voller Gott, als der, deß Bild oder Wort es ist. Wenn des Menschen Worte eitel Herzen wären oder Herzensmeinung, oder des Herzens Meinung wären Worte, so wäre es ein volles Gleichniß" (a. a. O. S. 144 f.). In derselben Predigt wird später der Deutung gedacht, durch welche Augustinus in Joh. 1, 4 die platonische Ideenlehre hineingelegt hatte. „Und also spricht S. Augustinus, daß dies Wort sei ein Bild aller Creaturen, und gleich einer Schatzkammer voll solcher Bilder, die sie Ideas nennen, nach welchen die Creatur gemacht ist, eine jegliche nach ihrem Bilde." Auch hier erklärt Luther wiederholt, daß er dies und die Deutung des johanneischen „Lichtes" auf das natürliche Licht der Vernunft nicht verwerfe, („nicht daß dieser Verstand falsch oder unrecht sei, sondern daß er auf diesen Ort des Evangelii uneben und unzeitig ist"); aber im richtigen Gefühl der Mißverständnisse, welche sich bei Christen wie bei Heiden so vielfach an diese Speculationen geknüpft hatten, zieht er es vor, einfach in das Schriftwort „einzukriechen und darin zu bleiben, wie ein Hase in seiner Steinritze," denn der Apostel „will das göttliche, allmächtige, ewige Wort Gottes nicht handeln, noch von ihm reden, denn als in dem Fleisch und Blut, das auf Erden gegangen ist. Er will uns nicht zerstreuen in die Creaturen, die durch ihn geschaffen sind, daß wir ihm da nachlaufen, suchen und speculiren sollen, wie die Platonici thun, sondern er will uns aus denselben weitläuftigen, spazierflüchtigern Gedanken sammeln in Christum" (S. 149).

Durch diese Anführungen wollte ich zeigen, nicht nur, wie Luthers Anhänglichkeit an die kirchliche Dreieinigkeitslehre auf bessern Gründen als dem leidigen Autoritätsglauben ruht, sondern auch, wie er in der theologischen Fassung dieses Begriffs ganz an derselben Stelle eingesetzt hat, wie längst vor

ihm die früheſten, und wie ſeitdem die meiſten der nachfolgenden Kirchenlehrer, wenn er auch in ſeiner ſpätern Zeit nicht überall mit ihrer Speculation gleichen Schritt gehalten hat. Kann nun freilich dieſer thatſächliche Umſtand nur den Kennern der kirchlichen Entwickelungsgeſchichte ganz verſtändlich ſein: ſo wird jedoch das Angeführte zugleich dazu dienen können, Andere auf den Inhalt dieſer Entwickelungsgeſchichte ſelbſt aufmerkſam zu machen, gegen deſſen richtiges und einfach natürliches Verſtändniß die gegenwärtige Theologie faſt gefliſſentlich die Augen verſchloſſen hält. Zu weiterer Vergleichung empfehle ich, die trinitariſche Lehre Luthers betreffend, insbeſondere noch die Auslegung der letzten Worte Davids, 2 Sam. 23, 1–7 (WW. IV, S. 362 f.).

rr. (zu § 145.)

Die bekannte Streitfrage der ſcholaſtiſchen Theologie, welche auch in unſerer gegenwärtigen Theologie jüngſt mehrfach wieder aufgetaucht iſt: ob der Sohn Gottes Menſch geworden ſein würde, auch wenn Adam nicht gefallen wäre, iſt im Reformationszeitalter nicht eher, als durch Oſiander zum Gegenſtand ausdrücklicher Verhandlung gemacht worden. So finden wir ſie denn auch bei Luther nirgends ausdrücklich berührt, ſondern wir müſſen aus dem Zuſammenhange ſeiner Lehre die Antwort, die er darauf würde gegeben haben, ermitteln. Und da nun iſt allerdings nicht zu verkennen, daß die Motive, welche bei Oſiander für die bejahende Antwort entſchieden haben, bei Luther gleichfalls in Kraft ſind. Iſt wirklich der Sinn von Luthers Lehre dieſer, daß Heil und Gerechtigkeit für die Menſchen ohne thatſächliche Einwohnung des idealen, in ſeiner Auferſtehung verklärten und verherrlichten Chriſtus unmöglich iſt, wie dies aus dem ſchon Beigebrachten und fernerhin Beizubringenden auf das Unzweideutigſte hervorgeht: ſo erhellt, daß auch in dem nicht gefallenen Geſchlecht irgendwie für dieſe Einwohnung geſorgt ſein mußte. Daß aber ſolche Einwohnung entweder ſelbſt als Menſchwerdung des göttlichen Wortes oder Sohnes zu betrachten iſt, oder eine Menſchwerdung vorausſetzt, iſt für ſich ſelbſt klar und findet ſeine Beſtätigung in Aeußerungen, wie die jener früheſten trinitariſchen Abhandlung: Verbum non aliter mittitur foras nisi unitum carni s. humanitati, quae est velut verbum visibile, welcher ſich viele ähnliche auch aus Luthers ſpäterer Zeit an die Seite ſtellen laſſen. Nur in dieſem Sinne kann Luther (WW. II, S. 571) die Meinung des Bernhard von Clairvaux annehmbar gefunden haben, daß der Neid des Teufels gegen das menſchliche Geſchlecht ſich von der vorausgeſehenen Menſchwerdung Gottes herſchreibe; da ja die Menſchwerdung in der Perſon des hiſtoriſchen Chriſtus, wie ſogleich gezeigt werden ſoll, vielmehr eben erſt durch die Feindſchaft des Teufels gegen die Menſchen bedingt iſt. In dieſem Sinne alſo iſt auch nach Luther die Frage allerdings zu bejahen. Ja ihre Bejahung trifft unmittelbar zuſammen mit der richtigen Auffaſſung des Kernes von Luthers chriſtologiſcher Lehre; ſie ſteht und fällt mit dieſer Auffaſſung ſo entſchieden, daß wir die Verneinung für das ſicherſte Zeichen jener Fehlgriffe würden anſehen müſſen, mit denen wir allenthalben zu kämpfen hatten. — Allein wenn wir das Ganze dieſer Lehre in ihrer Ausführung vor Augen behalten, ſo werden wir einräumen müſſen, daß die Frage noch in einem ſpeciellern Sinne aufgeworfen werden kann und zwar nämlich ſo: ob ohne Adams Sünde die Menſchwerdung der [illegible] dieſer Weiſe erfolgt ſein würde, daß daſſelbe in der

Menſchen am beſten dadurch erkenne, daß ich in ſein Antlitz ſchaue, ſo muß ich, um das Weſen Gottes zu erkennen, in jenes „götterne Bild" hineinſchauen, welches er in ſeinem Sohne aus ſich ſelbſt gezeugt hat. — Auf dieſe Faſſung des Begriffs der Bildlichkeit nimmt nun auch die weitere Ausführung des moſaiſch-johanneiſchen Logosbegriffs in der Predigt, welche die Kirchenpoſtille auf jene folgen läßt, ausdrücklichen Bezug. „Wie droben in der Epiſtel (Hebr. 1, 3) vom Schein und Bild geſagt iſt, daß die göttliche Natur alſo gebildet wird, daß ſie ins Bild ganz mit folgt, und ſie das Bild ſelbſt wird und iſt, und die Klarheit auch alſo den Schein ausläßt, daß ſie in den Schein weſentlich geht: dermaßen allhier auch Gott ſein Wort alſo von ſich ſpricht, daß ſeine ganze Gottheit dem Worte folgt, und natürlich im Worte bleibt und weſentlich iſt. Siehe, da ſehen wir, wo der Apoſtel ſeine Rede her hat, da er Chriſtum nennt ein Bild göttlichen Weſens und einen Schein göttlicher Ehren. Nämlich aus dieſem Text Moſis, der da lehrt, daß Gott von ſich ſpricht ein Wort, welches mag nicht anders ſein, denn ein Bild, das ihn zeichnet. — Es weiß auch wohl etwas hievon das menſchliche Wort: denn in demſelbigen erklärt man des Menſchen Herz. — Oratio est character animi. Die Rede iſt ein Ebenbild oder Conterfey-Bild des Herzens. Aber es fehlt hier das Gleichniß auch. Denn das menſchliche Wort bringt nicht weſentlich oder die Natur des Herzens mit ſich, ſondern nur bedeutlich oder als ein Zeichen, wie das Holz- oder Goldbild nicht mit ſich bringt das menſchliche Weſen, das es bedeutet. Aber hier in Gott bringt das Wort nicht allein das Zeichen und Bild, ſondern auch das ganze Weſen mit ſich, und iſt eben ſo voller Gott, als der, deß Bild oder Wort es iſt. Wenn des Menſchen Worte eitel Herzen wären oder Herzensmeinung, oder des Herzens Meinung wären Worte, ſo wäre es ein volles Gleichniß" (a. a. O. S. 144 f.). In derſelben Predigt wird ſpäter der Deutung gedacht, durch welche Auguſtinus in Joh. 1, 4 die platoniſche Ideenlehre hineingelegt hatte. „Und alſo ſpricht S. Auguſtinus, daß dies Wort ſei ein Bild aller Creaturen, und gleich einer Schatzkammer voll ſolcher Bilder, die ſie Ideas nennen, nach welchen die Creatur gemacht iſt, eine jegliche nach ihrem Bilde." Auch hier erklärt Luther wiederholt, daß er dies und die Deutung des johanneiſchen „Lichtes" auf das natürliche Licht der Vernunft nicht verwerfe, („nicht daß dieſer Verſtand falſch oder unrecht ſei, ſondern daß er auf dieſen Ort des Evangelii uneben und unzeitig iſt"); aber im richtigen Gefühl der Mißverſtändniſſe, welche ſich bei Chriſten wie bei Heiden ſo vielfach an dieſe Speculationen geknüpft hatten, zieht er es vor, einfach in das Schriftwort „einzukriechen und darin zu bleiben, wie ein Haſe in ſeiner Steinritze," denn der Apoſtel „will das göttliche, allmächtige, ewige Wort Gottes nicht handeln, noch von ihm reden, denn als in dem Fleiſch und Blut, das auf Erden gegangen iſt. Er will uns nicht zerſtreuen in die Creaturen, die durch ihn geſchaffen ſind, daß wir ihm da nachlaufen, ſuchen und ſpeculiren ſollen, wie die Platonici thun, ſondern er will uns aus denſelben weitläuftigen, ſpatzierflüchtigern Gedanken ſammeln in Chriſtum" (S. 149).

Durch dieſe Anführungen wollte ich zeigen, nicht nur, wie Luthers Anhänglichkeit an die kirchliche Dreieinigkeitslehre auf beſſern Gründen als dem leidigen Autoritätsglauben ruht, ſondern auch, wie er in der theologiſchen Faſſung dieſes Begriffs ganz an derſelben Stelle eingeſetzt hat, wie längſt vor

ihm die früheſten, und wie ſeitdem die meiſten der nachfolgenden Kirchenlehrer, wenn er auch in ſeiner ſpätern Zeit nicht überall mit ihrer Speculation gleichen Schritt gehalten hat. Kann nun freilich dieſer thatſächliche Umſtand nur den Kennern der kirchlichen Entwickelungsgeſchichte ganz verſtändlich ſein: ſo wird jedoch das Angeführte zugleich dazu dienen können, Andere auf den Inhalt dieſer Entwickelungsgeſchichte ſelbſt aufmerkſam zu machen, gegen deſſen richtiges und einfach natürliches Verſtändniß die gegenwärtige Theologie faſt gefliſſentlich die Augen verſchloſſen hält. Zu weiterer Vergleichung empfehle ich, die trinitariſche Lehre Luthers betreffend, insbeſondere noch die Auslegung der letzten Worte Davids, 2 Sam. 23, 1–7 (WW. IV, S. 302 f.).

rr. (zu § 145.)

Die bekannte Streitfrage der ſcholaſtiſchen Theologie, welche auch in unſerer gegenwärtigen Theologie jüngſt mehrfach wieder aufgetaucht iſt: ob der Sohn Gottes Menſch geworden ſein würde, auch wenn Adam nicht gefallen wäre, iſt im Reformationszeitalter nicht eher, als durch Oſiander zum Gegenſtand ausdrücklicher Verhandlung gemacht worden. So finden wir ſie denn auch bei Luther nirgends ausdrücklich berührt, ſondern wir müſſen aus dem Zuſammenhange ſeiner Lehre die Antwort, die er darauf würde gegeben haben, ermitteln. Und da nun iſt allerdings nicht zu verkennen, daß die Motive, welche bei Oſiander für die bejahende Antwort entſchieden haben, bei Luther gleichfalls in Kraft ſind. Iſt wirklich der Sinn von Luthers Lehre dieſer, daß Heil und Gerechtigkeit für die Menſchen ohne thatſächliche Einwohnung des idealen, in ſeiner Auferſtehung verklärten und verherrlichten Chriſtus unmöglich iſt, wie dies aus dem ſchon Beigebrachten und fernerhin Beizubringenden auf das Unzweideutigſte hervorgeht: ſo erhellt, daß auch in dem nicht gefallenen Geſchlecht irgendwie für dieſe Einwohnung geſorgt ſein mußte. Daß aber ſolche Einwohnung entweder ſelbſt als Menſchwerdung des göttlichen Wortes oder Sohnes zu betrachten iſt, oder eine Menſchwerdung vorausſetzt, iſt für ſich ſelbſt klar und findet ſeine Beſtätigung in Aeußerungen, wie die jener früheſten trinitariſchen Abhandlung: Verbum non aliter mittitur foras nisi unitum carni s. humanitati, quae est velut verbum visibile, welcher ſich viele ähnliche auch aus Luthers ſpäterer Zeit an die Seite ſtellen laſſen. Nur in dieſem Sinne kann Luther (WW. II, S. 571) die Meinung des Bernhard von Clairvaux annehmbar gefunden haben, daß der Neid des Teufels gegen das menſchliche Geſchlecht ſich von der vorausgeſehenen Menſchwerdung Gottes herſchreibe; da ja die Menſchwerdung in der Perſon des hiſtoriſchen Chriſtus, wie ſogleich gezeigt werden ſoll, vielmehr eben erſt durch die Feindſchaft des Teufels gegen die Menſchen bedingt iſt. In dieſem Sinne alſo iſt auch nach Luther die Frage allerdings zu bejahen. Ja ihre Bejahung trifft unmittelbar zuſammen mit der richtigen Auffaſſung des Kernes von Luthers chriſtologiſcher Lehre; ſie ſteht und fällt mit dieſer Auffaſſung ſo entſchieden, daß wir die Verneinung für das ſicherſte Zeichen jener Fehlgriffe würden anſehen müſſen, mit denen wir allenthalben zu kämpfen hatten. — Allein wenn wir das Ganze dieſer Lehre in ihrer Ausführung vor Augen behalten, ſo werden wir einräumen müſſen, daß die Frage noch in einem ſpeciellern Sinne aufgeworfen werden kann und werden muß. Nämlich ſo: ob ohne Adams Sünde die Menſchwerdung des Wortes auch in dieſer Weiſe erfolgt ſein würde, daß daſſelbe in der

Gestalt eines einzelnen Menschen, in der Gestalt Jesu von Nazareth, aufgetreten und unter Menschen gewandelt wäre. Dies nun wird, wer sich auf Luthers ächten Standpunkt stellt, eben so entschieden verneinen, wie bereits unter den Scholastikern auch diejenigen, welche das incarnatus foret bejahten, doch das passus et crucifixus verneint haben. Er wird es verneinen, nicht aus dem Grunde, aus welchem die Anhänger der Anselmischen Genugthuungstheorie diese Frage verneinen müssen, welche den Zweck nicht blos dieser Menschwerdung, sondern der Menschwerdung überhaupt in die Möglichkeit des Leidens und des Todes als solchen setzt, sondern aus dem Grunde, weil es unter jener Voraussetzung keiner Auferstehung eines Gottmenschen bedurft hätte; das heißt, wie aus dem Obigen erhellt, weil jene Verklärung der menschlichen Gattungsnatur, durch welche das Heil der Einzelnen bedingt wird, dann nicht durch jenen Kampf, dessen Abschluß eben die Auferstehung ist, den innern und äußern Feinden der Menschheit würde haben abgerungen werden müssen. In welcher andern Weise dann jene Verklärung der menschlichen Natur würde zu Theil geworden oder das Wesen derselben in das Wesen der Gottheit würde aufgenommen sein: dies bleibt bei Luther freilich unerörtert, eben so, wie bei einem großen Theile sowohl der vorangehenden, als auch der nachfolgenden Kirchenlehrer. Es würde, wenn diese Frage gründlich hätte erörtert werden sollen, vor allen Dingen der Begriff jener doppelten Ebenbildlichkeit, (*εἰκών* und *ὁμοίωσις*, צֶלֶם und דְּמוּת), welche Schrift und Kirchenlehre dem Adam anerschaffen werden lassen, und ihr Verhalten zu jener innergöttlichen Ebenbildlichkeit, welche das Verhältniß des Sohnes zum Vater bezeichnet, in vollständigerer und befriedigenderer Weise haben ausgeführt werden müssen, als es im Allgemeinen bis jetzt durch die kirchliche Dogmatik, und allerdings auch bei Luther geschehen ist. Es würde haben gezeigt werden müssen, wie bereits die Bewahrung, oder vielmehr die vollständige Auswirkung jenes der Menschheit von ihrem Anfang an zugedachten oder anerschaffenen Ebenbildes eine Art von Menschwerdung des Göttlichen in sich begriffen haben würde, und zwar eine zum Heile der Menschen ausreichende, und wie dagegen der durch den Fall Adams verschuldete Verlust jenes Ebenbildes, oder seine Verdunkelung und Verunreinigung, die Nothwendigkeit einer Wiederherstellung desselben, also einer erneuten Menschwerdung des ewigen Trägers der innergöttlichen Ebenbildlichkeit mit sich brachte. Daß nur in Folge dieser erneuten Menschwerdung die Concentration oder Zusammenfassung (*ἀνακεφαλαίωσις*) der nach dem ursprünglichen Schöpfungsplan an alle Menschen vertheilten Züge des göttlichen Bildes in Einem Menschen habe eintreten müssen: dies ist die stillschweigende Voraussetzung namentlich jener ältern Kirchenlehrer der vornicänischen Zeit, die sich mehr, als die spätern, mit diesem Thema beschäftigt haben. — Die Forderung, für die Nothwendigkeit dieser Zusammenfassung, also für die Nothwendigkeit jener Selbstdarstellung der göttlichen species oder imago in der Person eines Menschen, den Grund in dem Zustande des gefallenen Geschlechtes aufzuzeigen, diese Forderung der menschlichen Vernunft würde, gleich allen ähnlichen, von Luthers Standpunkt freilich mit dem Taceat mulier in ecclesia zurückgewiesen worden sein. Indeß enthalten auch die von Luther in diesem Zusammenhange beibehaltenen oder zugelassenen Begriffsbestimmungen Fermente genug für eine weiter vorschreitende

Speculation, um auch dieſe Forderung als eine an ſich ſelbſt keineswegs unberechtigte erſcheinen zu laſſen.

ss. (zu § 149.)

Der Begriff der communicatio idiomatum iſt vielleicht von allen Inhaltsbeſtimmungen des kirchlich-dogmatiſchen Syſtems derjenige, an deſſen Bearbeitung die Orthodoxie des ſpätern Lutherthums das größte Aufgebot von Scharfſinn und Spitzfindigkeit in der ihr eigenthümlichen Betrachtungsweiſe gewandt hat. Denn dieſe Lehre wurde recht eigentlich für ein bevorzugtes Eigenthum der Confeſſion angeſehen, da die Reformirten jenen Begriff ausdrücklich in Abrede ſtellten, die Katholiken aber, ſeit der allgemeinen Feſtſtellung des kirchlichen Lehrbegriffs von der Vereinigung der Naturen in der Perſon Chriſti, ihn mehr hatten zur Seite liegen laſſen. Aber wenn irgendwo, ſo hat man hier ein Recht, dieſen Scharfſinn, der auf Zuſammenſtellung und Unterſcheidung der propositiones idiomaticae verwandt wurde, als einen unfruchtbaren zu bezeichnen. Die wahre Einſicht in das Verhältniß der vereinigten Naturen iſt dadurch über den Standpunkt, auf dem wir ſie bei Luther finden, nicht nur um keine Stufe hinausgehoben, ſondern ſie iſt ſelbſt auf das Empfindlichſte verkürzt worden, indem dadurch das lebendig im Geiſte Erſchaute in Verſtandesformen hineingezwängt wurde, welche durch innere Widerſprüche in ſich ſelbſt zerfallen, und nur durch Machtſprüche der grundloſeſten dogmatiſchen Willkür als Wahrheit behauptet werden können. Wir müſſen uns alſo auch hier nur an Luthers eigene Ausſprüche halten. Ich mache zuvörderſt aufmerkſam auf den Umſtand, daß Luther die Unterſcheidung von Subſtanz auf der einen, Attributen und Accidenzen der Subſtanz, auf welche die Schule den Begriff der communicatio idiom. gebaut hat, ausdrücklich verläugnet. Er thut dies zwar nicht in ausdrücklicher Beziehung auf dieſen Begriff ſelbſt, aber doch ſo, daß die Anwendung auf ihn ſich ohne Schwierigkeit ergiebt. „Dieſe ſubtile Philoſophie von dem Weſen und den Zufällen (de substantia et accidentibus) die Laien nie verſtanden haben, und ob ſie ſchon davon unterrichtet würden, würden ſie es dennoch nicht verſtehen. — Daher iſt auch entſprungen die Verwirrung der Philoſophie von der quantitate continua, die da von der Subſtanz unterſchieden, bis es endlich dahin kommen, daß ſie ſelber nicht wiſſen, was da ſeien die accidentia, und was die Subſtanz. Denn wer hat können gewiß zeigen, daß Hitze, Farbe, Kälte, Licht, Schwere, Figuren accidentia wären? (WW. XVII, S. 519 f.). Sodann erwähne ich eine Aeußerung der vorhin angeführten Predigt (WW. XIII, S. 137): „Alſo redet die Schrift gar füglicher von Chriſto, denn wir, und wickelt die Perſon ſo fein in die Natur, daß Wenige ſind, die es recht verſtehen, und ich ſelbſt oft in dieſem und dergleichen Sprüchen geirrt habe, daß ich der Natur habe zugeeignet, was der Perſon gebührt, und wiederum.“ Da er hier von Pſ. 8, 7 ſpricht, ſo kann der nächſte Sinn dieſer Worte nur ſein, daß er und andere jene Unterordnung aller Creaturen unter den Menſchen unmittelbar auf die Natur der Menſchheit bezogen haben, während ſie vielmehr auf die Perſon der in Chriſtus mit Gott geeinten Menſchheit zu beziehen ſei. Es müſſen uns dieſelben ein Wink ſein, wie wir allenthalben, wo von der Vereinigung der Naturen in einer Perſon, oder, wie es Luther einfach auszudrücken liebt, in „der Perſon“ die Rede iſt, zunächſt über die Bedeutung dieſes Wor-

tes „Person" uns ins Klare zu setzen haben. Denn das wird man doch nicht annehmen wollen, daß Luther jenen Ausspruch des heiligen Sängers ausschließlich nur auf die historische Persönlichkeit Jesus habe beziehen wollen; zumal wenn wir bedenken, was bei dieser ganzen Untersuchung nicht außer Acht gelassen werden darf, daß Luther den Gebrauch des Wortes Person für „Mensch" keineswegs so geläufig war, wie er es uns ist. „Wenn wir den Menschen von Menschen geboren anbeten, so beten wir nicht einen abgesonderten Menschen an, der für sich selbst ohne Gott und außer Gott, eine sonderliche eigene Person sei, sondern wir beten den einigen rechten Gott an, der mit dem Vater und heiligen Geist ein einiger Gott, und mit der Menschheit eine einige Person ist." Dieser Ausspruch (IV, S. 335), mit dem vorigen zusammengestellt, beweist klärlich, daß wir beim christologischen Gebrauche jenes Wortes dasselbe allenthalben auf die trinitarische Persönlichkeit des ewigen Sohnes, nicht auf die menschliche Erscheinung Jesu zu beziehen haben. Bemerkt doch Luther im Allgemeinen, daß alle Worte, auf Christus angewandt, eine neue Bedeutung erhalten (Opp. ed. Jen. I, fol. 467.). Die Menschheit Christi betreffend, so macht er mit ihrer „Anhypostasie" in solcher Weise Ernst, daß er den historischen Christus ganz und gar nur als die menschliche Erscheinung der Person des Gottessohnes, ohne alle und jede Selbstständigkeit des creatürlichen Ich behandelt. Und zwar nicht etwa als eine solche, in die jene göttliche Persönlichkeit sich dergestalt mit Haut und Haar eingesenkt hätte, daß von Christus dem Gotte und Christus dem Menschen gesagt werden könnte, sie decken einander gegenseitig. Denn (XIII, S. 132): „Die Menschheit Christi hat eben, wie ein anderer heiliger natürlicher Mensch nicht allezeit alle Dinge gedacht, geredet, gewollt, gemerkt, wie Etliche einen allmächtigen Menschen aus ihm machen, mengen die zwei Naturen und ihr Werk in einander unweislich. Wie er nicht allezeit alle Dinge gesehen, gehört und gefühlt hat, so hat er auch nicht alle Dinge mit dem Herzen allezeit angesehen, sondern wie ihn Gott geführt hat und ihm vorgebracht. Voller Gnade und Weisheit ist er gewesen, daß alles, was ihm vorgekommen ist, hat er können urtheilen und lehren; darum, daß die Gottheit, die allein alle Dinge sieht und weiß, in ihm persönlich und gegenwärtig war." „Allein," so heißt es gleich dort sofort weiter, „was von Christus Niedrigung und Erhöhung ist gesagt, soll dem Menschen zugelegt werden. Denn göttliche Natur mag weder geniedriget, noch erhöhet werden." Hier also haben wir den nothwendig ergänzenden Gegensatz zu jenem obigen Ausspruche, die menschliche Natur betreffend. So wenig, wie der menschlichen Natur die Erhabenheit über alle Creatur, eben so wenig darf der göttlichen Natur die Leidensfähigkeit zugesprochen werden. Aber die Person vereinigt beides, Leidensfähigkeit und göttliche Herrlichkeit, eben weil sie, ohne die göttliche Natur selbst zu sein, doch jene inwohnende Bestimmung derselben ist, vermöge deren die göttliche Natur aus sich herauszugehen und einer fremden sich zu einigen vermag. — So also haben wir es zu verstehen, wenn Luther, in jenem Zusammenhange, welcher von allen mir bekannten Stellen seiner Werke mir als der für den wahren Sinn seiner Vorstellung von der communicatio idiomatum lehrreichste erscheint, demjenigen, der diesen Artikel glaubt, daß Gott und [illegible]rson ist, die Wis-

senschaft zuschreibt, „daß alles verborgen ist in der Person" (WW. II, S. 572.). Ich meine nämlich im Commentar zur Genesis, 28, 12 f. die Deutung der Jakobsleiter, in deren Bilde er auf den Ausspruch des Herrn Joh. 1, 52 gestützt, geradezu den Begriff der communicatio idiomatum selbst erblickt, und zwar in einem Sinne, welcher ausdrücklich auch Solches in diesen Begriff, und mithin in den Begriff der Person, welcher das Subject der Vereinigung bezeichnet, einschließt, was in der Fassung desselben durch die Schuldogmatik ausgeschlossen bleibt. „Derohalben ist es eine wunderbarliche Leiter, daß also die Gottheit mit unserm Fleische vereinigt ist, da die Engel auf- und niedersteigen, und können sich dessen in Ewigkeit nicht genugsam verwundern. Das ist nun der einfältige Verstand nach der Historie und nach dem Buchstaben. Darnach ist eine andere Vereinigung, da wir mit Christo vereinigt worden. Gleich wie es St. Johannes sehr fein zusammensetzt, da Christus sagt: Ich bin im Vater und der Vater ist in mir, das ist das erste, das andere ist, daß er sagt: ihr in mir und ich in euch. Dieses ist die Leiter nach der Allegoria oder heimlichen Deutung. — Also steigen wir auf in ihm, und werden durch das Wort und den h. Geist hingerissen, und hangen an ihm, daß wir durch den Glauben ein Leib mit ihm sind und er mit uns; er ist das Haupt, wir sind die Glieder. Wiederum aber fährt er herab zu uns durch das Wort und die heil. Sacramente, da er uns lehrt und übt in seinem Erkenntniß. Derohalben so ist die erste Vereinigung, da der Vater und der Sohn in der Gottheit mit einander vereinigt sind; die andere ist, da die Gottheit und Menschheit in Christo vereinigt wird; die dritte aber ist, wie die Kirche und Christus vereinigt werden." (S. 571 f.) Fast sollte man nach solchen Aeußerungen erwarten, daß Luther nun auch das letzte Wort noch aussprechen, und die auf- und absteigenden Engel geradezu für die in die Menschheit sich einsenkenden und aus ihr sammt der durch sie verklärten Menschennatur wieder zu Gott aufsteigenden Gotteskräfte erklären würde. Hat er doch anderwärts z. B. (XIV, S. 586) die Auf- und Abfahrt Christi (Eph. 4, 9) selbst so gedeutet. Dazu indeß kommt es hier nicht; Luther fällt aus Scheu sich zu weit von dem buchstäblichen Sinne zu entfernen, hier wie anderwärts, immer wieder aus der Deutung in das Bild zurück. Dennoch wird, wer das Ganze aufmerksam durchliest, nicht über den Sinn im Zweifel bleiben können, in welchem die Worte gesprochen sind (S. 570): „Auf diese Weise, sage ich, legt Christus diese Leiter aus. Und ich halte, daß dieses die vornehmste und rechte Auslegung dieses Textes sei. Und dieses ist die große und unaussprechliche Herrlichkeit des menschlichen Geschlechtes, die niemand ausreden kann, nämlich daß Gott durch diese wunderbarliche Vereinigung die menschliche Natur mit ihm selbst verbunden hat. — Diese Lust wird eine Freude sein über alle Freude, und wird die ewige Seligkeit sein, wenn wir daselbst wahrhaftig unser Fleisch anschauen werden, welches uns allenthalben gleich ist, und zugleich am höchsten und untersten Orte ist."

Dadurch, daß die Dogmatik der Schule in ihrer abstract verstandesmäßigen Vorstellungsweise die menschliche Persönlichkeit des historischen Christus zum Subjecte der Mittheilung auch solcher göttlicher Eigenschaften macht, die mit menschlicher Individualität oder Persönlichkeit schlechthin unvereinbar sind, indem die letztere, wenn sie getragen sollte, durch sie zersprengt werden würde, — da-

incrementum propter penuriam nominum hic pro omni actu animali, sicut motus est omnis actus inanimati, et sensus sensitivi, cogitatio rationis, verbum intellectus. So kommt es zu dem Schluß: Filius Dei est ipsa essentia Dei. Auf demſelben Wege metaphyſiſcher Speculation wird dann auch der Begriff des h. Geiſtes gewonnen. Er verhält ſich zum Sohn, wie Ruhe zur Bewegung, nämlich wie eine ſolche Ruhe, welche durch die Bewegung vermittelt iſt und teleologiſch aus ihr hervorgeht. Semper Deus movetur et semper quiescit, movendo Filius, quiescendo Sp. S. procedit. (Dies hatte freilich Auguſtinus tiefſinniger noch ausgedrückt, wenn er, die Begriffe der Intelligenz und des Willens, die ihm den Sohn und den Geiſt darſtellen, auf das Innigſte ineinanderſchlingend, ſagt: conceptum Verbum et natum id ipsum est, cum voluntas in ipsa notitia conquievit). Auf derſelben trinitariſchen Grundanſicht beruht in einer andern der älteſten Predigten Luthers (Löſcher S. 290) die Beziehung der drei Perſonen auf die nach Plato angenommenen drei Theile der menſchlichen Seele. Hanc trinam partem animae sana: per potentiam Patris quoad irascibilem, per veritatem Filii quoad rationalem, per suavitatem Spir. S. quoad concupiscibilem. — Man mag nun immerhin ſagen, daß Luther durch ſeine ſpätern Erklärungen gegen das Vermögen der menſchlichen Vernunft, den dreieinigen Gott, ſo wie er in ſich ſelbſt iſt, ſpeculativ zu erkennen, dieſe jugendlichen Speculationen zurückgenommen habe. Daran iſt doch nur ſo viel wahr, daß er, durch ſeine praktiſche Thätigkeit von ſelbſtthätiger Speculation zurückgerufen und gegen die bisher in der Kirche geltende Philoſophie mißtrauiſch geworden, ſich in dieſer ſpätern Zeit lieber an das halten mochte, was ihm als unmittelbare Conſequenz ſeiner chriſtologiſchen Grundanſchauung von ſelbſt einleuchtete. Aber dieſe Evidenz ſelbſt war in ſeinem Geiſte durch die Ergebniſſe jener Speculation bedingt, in der er ſeinen Geiſt geſchult und auferzogen hatte, und die er auch damals noch wohl zu ſchätzen wußte, wenn er ſie auch nicht mehr als vollkräftig anſah (vergl. die Aeußerungen zu 1. Moſ. 1, 24, WW. I, S. 316. 321). So blieb denn auch in ſpäterer Zeit das Fundament ſeines trinitariſchen Chriſtusbegriffs der Satz: daß Gott durch den Sohn die Welt erſchaffen habe, und daß mithin dieſer Sohn, der Logos des johanneiſchen Evangeliums, einer und derſelbe ſei mit dem Worte, welches in der moſaiſchen Schöpfungsgeſchichte von Gott im Augenblicke der Weltſchöpfung geſprochen wird. „Alſo haben wir hier in Moſe die rechte güldene Fundgrube, daraus genommen iſt alles, was von der Gottheit Chriſti im N. T. geſchrieben iſt. Hier ſiehſt du, woher S. Johannis Evangelium fleußt und wo ſein Grund liegt, und iſt hieraus nun leichtlich zu verſtehen. Siehe, daher fleußt der Spruch Pſ. 33, 6: die Himmel ſind gemacht durch das Wort Gottes. Und Salomon Prov. 8, 22, da er die Weisheit Gottes beſchreibt, wie ſie geweſen ſei vor allen Dingen bei Gott, mit vielen ſchönen Worten hat er's alles aus dieſem Kapitel Moſis genommen, und alle Propheten haben in dieſer Fundgrube faſt gearbeitet und ihren Schatz herausgegraben (WW. XIII, S. 144). Auch den Begriff der dritten trinitariſchen Perſon findet er in den Worten der Schöpfungsgeſchichte ausgeſprochen, daß Gott die Creaturen gebenedeyet, ſie angeſehen und Wohlgefallen an ihnen gehabt. Daher die Schrift dem h. Geiſte das Leben und die Güte zueigne. Aber „dieſe Sprüche ſind noch nicht ſo wohl gearbeitet, als die den Sohn anzeigen, darum gleißen ſie

noch nicht so hell. Es liegt das Erz noch halb in der Grube, darum daß es leichtlich ist zu glauben, wenn die Vernunft so ferne gefangen ist, daß sie zwo Personen glaubt." In diesem Sinne hat er u. a. in einer Predigt am Christtage, der Kirchenpostille einverleibt, die Anfangsworte des Hebräerbriefes zum Thema einer Ausführung des Trinitätsbegriffs gewählt, die sich zwar aller speculativen Terminologie der Scholastik enthält und streng nur an die Ausdrücke jener Stelle und anderer Schriftstellen anknüpft, aber in der Deutung, welche sie diesen Ausdrücken giebt, die Nachwirkung des durch jene Studien gewonnenen klaren Bewußtseins über das Wesen der trinitarischen Unterscheidung keineswegs verläugnet. So namentlich in der Deutung der Worte χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως τοῦ θεοῦ. „Wenn von einem Menschen wird ein Bild gemacht, so ist dasselbe Bild nicht ein Bild des Menschen Wesens oder Natur; denn es ist nicht ein Mensch, sondern Stein oder Holz, und ist ein Bild des steinernen oder hölzernen Wesens, nach dem Menschen gemacht. Wenn ich aber könnte des Menschen Wesen nehmen, wie der Töpfer den Thon, und daraus ein Bild machen, das zugleich des Menschen Bild wäre, und auch menschlich Wesen oder Natur ganz in sich begriffe, siehe, das wäre ein wesentlich Bild oder ein Bild des menschlichen Wesens. Solch Bild ist in keiner Creatur, denn alle Bilder, die gemacht werden, sind eines andern Wesens und Natur, denn des, des Bildes sie sind. Aber allhier ist der Sohn ein solches Bild väterlichen Wesens, daß das väterliche Wesen ist das Bild selbst. Und wenn sich's also geziemte zu reden: Das Bild ist aus dem väterlichen Wesen gemacht, daß es nicht allein dem Vater gleich und ähnlich ist, sondern auch sein ganzes Wesen und Natur völliglich in sich begreift. — Nun siehe, wie ich sage, von einem Menschenbild, das ist ein hölzern oder steinern Bild, also sage ich, Christus ist ein göttern Bild, daß so wahr, als jenes Bild Holz ist, so wahr ist dies Bild Gott. Darum nennt ihn S. Paulus ein Bild des lebendigen und unsichtbaren Gottes. — Allhier ist das Bild, und der, des Bild es ist, eines Wesens, ohne daß der Vater nicht ein Bild ist; denn er ist nicht vom Sohne oder nach dem Sohne, sondern der Sohn von dem Vater und nach dem Vater gebildet ist in einem einfältigen, natürlichen, göttlichen Wesen. — Welchem diese Worte nicht sagen die Gottheit Christi, dem wirds niemand sagen. Er nennt ihn auch nicht ein schlecht gemein Bild, sondern character, sondern ein eigen Bild, das niemand anders eben ist, gleichwie die Conterfeyten-Bilder sind" (WW. XIII, S. 134 f.). — Kommt es in diesen Worten auch nicht zu einem ganz deutlichen Ausdruck der metaphysischen Natur jenes Hergangs, wodurch sich der Geist durch den ihm inwohnenden Proceß der Gedanken- und Gestaltenzeugung zur Bildlichkeit, zur Charakterbestimmtheit in sich selbst auswirkt, während er ohne diesen Proceß jener innern, die Wesenseinheit keineswegs gefährdenden, sondern bekräftigenden Duplicität, welche durch die Reflexion in sich selbst hervorgerufen wird, entbehren, und als starre, todte, bild- und charakterlose Gleichheit mit sich dastehen würde: so wird man doch nicht verkennen, daß dies der Sinn ist, welchen auszudrücken die Worte streben und sich abarbeiten. Ist er es aber, so ist aus ihm selbst auch dieses klar, wie es Luther meint, wenn er alle trinitarische Erkenntniß Gottes schlechthin an Christus gebunden achtet, und von keiner andern etwas wissen will, die nicht durch ihn vermittelt ist. Denn wie ich das individuelle Wesen eines

Menſchen am beſten dadurch erkenne, daß ich in ſein Antlitz ſchaue, ſo muß ich, um das Weſen Gottes zu erkennen, in jenes „götterne Bild" hineinſchauen, welches er in ſeinem Sohne aus ſich ſelbſt gezeugt hat. — Auf dieſe Faſſung des Begriffs der Bildlichkeit nimmt nun auch die weitere Ausführung des moſaiſch-johanneiſchen Logosbegriffs in der Predigt, welche die Kirchenpoſtille auf jene folgen läßt, ausdrücklichen Bezug. „Wie droben in der Epiſtel (Hebr. 1, 3) vom Schein und Bild geſagt iſt, daß die göttliche Natur alſo gebildet wird, daß ſie ins Bild ganz mit folgt, und ſie das Bild ſelbſt wird und iſt, und die Klarheit auch alſo den Schein ausläßt, daß ſie in den Schein weſentlich geht: dermaßen allhier auch Gott ſein Wort alſo von ſich ſpricht, daß ſeine ganze Gottheit dem Worte folgt, und natürlich im Worte bleibt und weſentlich iſt. Siehe, da ſehen wir, wo der Apoſtel ſeine Rede her hat, da er Chriſtum nennt ein Bild göttlichen Weſens und einen Schein göttlicher Ehren. Nämlich aus dieſem Text Moſis, der da lehrt, daß Gott von ſich ſpricht ein Wort, welches mag nicht anders ſein, denn ein Bild, das ihn zeichnet. — Es weiß auch wohl etwas hievon das menſchliche Wort: denn in demſelbigen erklärt man des Menſchen Herz. — Oratio est character animi. Die Rede iſt ein Ebenbild oder Conterfey-Bild des Herzens. Aber es fehlt hier das Gleichniß auch. Denn das menſchliche Wort bringt nicht weſentlich oder die Natur des Herzens mit ſich, ſondern nur bedeutlich oder als ein Zeichen, wie das Holz- oder Goldbild nicht mit ſich bringt das menſchliche Weſen, das es bedeutet. Aber hier in Gott bringt das Wort nicht allein das Zeichen und Bild, ſondern auch das ganze Weſen mit ſich, und iſt eben ſo voller Gott, als der, deß Bild oder Wort es iſt. Wenn des Menſchen Worte eitel Herzen wären oder Herzensmeinung, oder des Herzens Meinung wären Worte, ſo wäre es ein volles Gleichniß" (a. a. O. S. 144 f.). In derſelben Predigt wird ſpäter der Deutung gedacht, durch welche Auguſtinus in Joh. 1, 4 die platoniſche Ideenlehre hineingelegt hatte. „Und alſo ſpricht S. Auguſtinus, daß dies Wort ſei ein Bild aller Creaturen, und gleich einer Schatzkammer voll ſolcher Bilder, die ſie Ideas nennen, nach welchen die Creatur gemacht iſt, eine jegliche nach ihrem Bilde." Auch hier erklärt Luther wiederholt, daß er dies und die Deutung des johanneiſchen „Lichtes" auf das natürliche Licht der Vernunft nicht verwerfe, („nicht daß dieſer Verſtand falſch oder unrecht ſei, ſondern daß er auf dieſen Ort des Evangelii uneben und unzeitig iſt"); aber im richtigen Gefühl der Mißverſtändniſſe, welche ſich bei Chriſten wie bei Heiden ſo vielfach an dieſe Speculationen geknüpft hatten, zieht er es vor, einfach in das Schriftwort „einzukriechen und darin zu bleiben, wie ein Haſe in ſeiner Steinritze," denn der Apoſtel „will das göttliche, allmächtige, ewige Wort Gottes nicht handeln, noch von ihm reden, denn als in dem Fleiſch und Blut, das auf Erden gegangen iſt. Er will uns nicht zerſtreuen in die Creaturen, die durch ihn geſchaffen ſind, daß wir ihm da nachlaufen, ſuchen und ſpeculiren ſollen, wie die Platonici thun, ſondern er will uns aus denſelben weitläuftigen, ſpatzierflüchtigern Gedanken ſammeln in Chriſtum" (S. 149).

Durch dieſe Anführungen wollte ich zeigen, nicht nur, wie Luthers Anhänglichkeit an die kirchliche Dreieinigkeitslehre auf beſſern Gründen als dem leidigen Autoritätsglauben ruht, ſondern auch, wie er in der theologiſchen Faſſung dieſes Begriffs ganz an derſelben Stelle eingeſetzt hat, wie längſt vor

ihm die früheſten, und wie ſeitdem die meiſten der nachfolgenden Kirchenlehrer, wenn er auch in ſeiner ſpätern Zeit nicht überall mit ihrer Speculation gleichen Schritt gehalten hat. Kann nun freilich dieſer thatſächliche Umſtand nur den Kennern der kirchlichen Entwickelungsgeſchichte ganz verſtändlich ſein: ſo wird jedoch das Angeführte zugleich dazu dienen können, Andere auf den Inhalt dieſer Entwickelungsgeſchichte ſelbſt aufmerkſam zu machen, gegen deſſen richtiges und einfach natürliches Verſtändniß die gegenwärtige Theologie faſt gefliſſentlich die Augen verſchloſſen hält. Zu weiterer Vergleichung empfehle ich, die trinitariſche Lehre Luthers betreffend, insbeſondere noch die Auslegung der letzten Worte Davids, 2 Sam. 23, 1–7 (WW. IV, S. 302 f.).

rr. (zu § 145.)

Die bekannte Streitfrage der ſcholaſtiſchen Theologie, welche auch in unſerer gegenwärtigen Theologie jüngſt mehrfach wieder aufgetaucht iſt: ob der Sohn Gottes Menſch geworden ſein würde, auch wenn Adam nicht gefallen wäre, iſt im Reformationszeitalter nicht eher, als durch Oſiander zum Gegenſtand ausdrücklicher Verhandlung gemacht worden. So finden wir ſie denn auch bei Luther nirgends ausdrücklich berührt, ſondern wir müſſen aus dem Zuſammenhange ſeiner Lehre die Antwort, die er darauf würde gegeben haben, ermitteln. Und da nun iſt allerdings nicht zu verkennen, daß die Motive, welche bei Oſiander für die bejahende Antwort entſchieden haben, bei Luther gleichfalls in Kraft ſind. Iſt wirklich der Sinn von Luthers Lehre dieſer, daß Heil und Gerechtigkeit für die Menſchen ohne thatſächliche Einwohnung des idealen, in ſeiner Auferſtehung verklärten und verherrlichten Chriſtus unmöglich iſt, wie dies aus dem ſchon Beigebrachten und fernerhin Beizubringenden auf das Unzweideutigſte hervorgeht: ſo erhellt, daß auch in dem nicht gefallenen Geſchlecht irgendwie für dieſe Einwohnung geſorgt ſein mußte. Daß aber ſolche Einwohnung entweder ſelbſt als Menſchwerdung des göttlichen Wortes oder Sohnes zu betrachten iſt, oder eine Menſchwerdung vorausſetzt, iſt für ſich ſelbſt klar und findet ſeine Beſtätigung in Aeußerungen, wie die jener früheſten trinitariſchen Abhandlung: Verbum non aliter mittitur foras nisi unitum carni s. humanitati, quae est velut verbum visibile, welcher ſich viele ähnliche auch aus Luthers ſpäterer Zeit an die Seite ſtellen laſſen. Nur in dieſem Sinne kann Luther (WW. II, S. 571) die Meinung des Bernhard von Clairvaux annehmbar gefunden haben, daß der Neid des Teufels gegen das menſchliche Geſchlecht ſich von der vorausgeſehenen Menſchwerdung Gottes herſchreibe; da ja die Menſchwerdung in der Perſon des hiſtoriſchen Chriſtus, wie ſogleich gezeigt werden ſoll, vielmehr eben erſt durch die Feindſchaft des Teufels gegen die Menſchen bedingt iſt. In dieſem Sinne alſo iſt auch nach Luther die Frage allerdings zu bejahen. Ja ihre Bejahung trifft unmittelbar zuſammen mit der richtigen Auffaſſung des Kernes von Luthers chriſtologiſcher Lehre; ſie ſteht und fällt mit dieſer Auffaſſung ſo entſchieden, daß wir die Verneinung für das ſicherſte Zeichen jener Fehlgriffe würden anſehen müſſen, mit denen wir allenthalben zu kämpfen hatten. — Allein wenn wir das Ganze dieſer Lehre in ihrer Ausführung vor Augen behalten, ſo werden wir einräumen müſſen, daß die Frage noch in einem ſpeciellern Sinne aufgeworfen werden kann und werden muß. Nämlich ſo: ob ohne Adams Sünde die Menſchwerdung des Wortes auch in dieſer Weiſe erfolgt ſein würde, daß daſſelbe in der

Gestalt eines einzelnen Menschen, in der Gestalt Jesu von Nazareth, aufgetreten und unter Menschen gewandelt wäre. Dies nun wird, wer sich auf Luthers ächten Standpunkt stellt, eben so entschieden verneinen, wie bereits unter den Scholastikern auch diejenigen, welche das incarnatus foret bejahten, doch das passus et crucifixus verneint haben. Er wird es verneinen, nicht aus dem Grunde, aus welchem die Anhänger der Anselmischen Genugthuungstheorie diese Frage verneinen müssen, welche den Zweck nicht blos dieser Menschwerdung, sondern der Menschwerdung überhaupt in die Möglichkeit des Leidens und des Todes als solchen setzt, sondern aus dem Grunde, weil es unter jener Voraussetzung keiner Auferstehung eines Gottmenschen bedurft hätte; das heißt, wie aus dem Obigen erhellt, weil jene Verklärung der menschlichen Gattungsnatur, durch welche das Heil der Einzelnen bedingt wird, dann nicht durch jenen Kampf, dessen Abschluß eben die Auferstehung ist, den innern und äußern Feinden der Menschheit würde haben abgerungen werden müssen. In welcher andern Weise dann jene Verklärung der menschlichen Natur würde zu Theil geworden oder das Wesen derselben in das Wesen der Gottheit würde aufgenommen sein: dies bleibt bei Luther freilich unerörtert, eben so, wie bei einem großen Theile sowohl der vorangehenden, als auch der nachfolgenden Kirchenlehrer. Es würde, wenn diese Frage gründlich hätte erörtert werden sollen, vor allen Dingen der Begriff jener doppelten Ebenbildlichkeit, (εἰκών und ὁμοίωσις, צֶלֶם und דְּמוּת), welche Schrift und Kirchenlehre dem Adam anerschaffen werden lassen, und ihr Verhalten zu jener innergöttlichen Ebenbildlichkeit, welche das Verhältniß des Sohnes zum Vater bezeichnet, in vollständigerer und befriedigenderer Weise haben ausgeführt werden müssen, als es im Allgemeinen bis jetzt durch die kirchliche Dogmatik, und allerdings auch bei Luther geschehen ist. Es würde haben gezeigt werden müssen, wie bereits die Bewahrung, oder vielmehr die vollständige Auswirkung jenes der Menschheit von ihrem Anfang an zugedachten oder anerschaffenen Ebenbildes eine Art von Menschwerdung des Göttlichen in sich begriffen haben würde, und zwar eine zum Heile der Menschen ausreichende, und wie dagegen der durch den Fall Adams verschuldete Verlust jenes Ebenbildes, oder seine Verdunkelung und Verunreinigung, die Nothwendigkeit einer Wiederherstellung desselben, also einer erneuten Menschwerdung des ewigen Trägers der innergöttlichen Ebenbildlichkeit mit sich brachte. Daß nur in Folge dieser erneuten Menschwerdung die Concentration oder Zusammenfassung (ἀνακεφαλαίωσις) der nach dem ursprünglichen Schöpfungsplan an alle Menschen vertheilten Züge des göttlichen Bildes in Einem Menschen habe eintreten müssen: dies ist die stillschweigende Voraussetzung namentlich jener ältern Kirchenlehrer der vornicänischen Zeit, die sich mehr, als die spätern, mit diesem Thema beschäftigt haben. — Die Forderung, für die Nothwendigkeit dieser Zusammenfassung, also für die Nothwendigkeit jener Selbstdarstellung der göttlichen species oder imago in der Person eines Menschen, den Grund in dem Zustande des gefallenen Geschlechtes aufzuzeigen, diese Forderung der menschlichen Vernunft würde, gleich allen ähnlichen, von Luthers Standpunkt freilich mit dem Taceat mulier in ecclesia zurückgewiesen worden sein. Indeß enthalten auch die von Luther in diesem Zusammenhange beibehaltenen oder zugelassenen Begriffsbestimmungen Fermente genug für eine weiter vorschreitende

Speculation, um auch diese Forderung als eine an sich selbst keineswegs unberechtigte erscheinen zu lassen.

ss. (zu § 149.)

Der Begriff der communicatio idiomatum ist vielleicht von allen Inhaltsbestimmungen des kirchlich-dogmatischen Systems derjenige, an dessen Bearbeitung die Orthodoxie des spätern Lutherthums das größte Aufgebot von Scharfsinn und Spitzfindigkeit in der ihr eigenthümlichen Betrachtungsweise gewandt hat. Denn diese Lehre wurde recht eigentlich für ein bevorzugtes Eigenthum der Confession angesehen, da die Reformirten jenen Begriff ausdrücklich in Abrede stellten, die Katholiken aber, seit der allgemeinen Feststellung des kirchlichen Lehrbegriffs von der Vereinigung der Naturen in der Person Christi, ihn mehr hatten zur Seite liegen lassen. Aber wenn irgendwo, so hat man hier ein Recht, diesen Scharfsinn, der auf Zusammenstellung und Unterscheidung der propositiones idiomaticae verwandt wurde, als einen unfruchtbaren zu bezeichnen. Die wahre Einsicht in das Verhältniß der vereinigten Naturen ist dadurch über den Standpunkt, auf dem wir sie bei Luther finden, nicht nur um keine Stufe hinausgehoben, sondern sie ist selbst auf das Empfindlichste verkürzt worden, indem dadurch das lebendig im Geiste Erschaute in Verstandesformen hineingezwängt wurde, welche durch innere Widersprüche in sich selbst zerfallen, und nur durch Machtsprüche der grundlosesten dogmatischen Willkür als Wahrheit behauptet werden können. Wir müssen uns also auch hier nur an Luthers eigene Aussprüche halten. Ich mache zuvörderst aufmerksam auf den Umstand, daß Luther die Unterscheidung von Substanz auf der einen, Attributen und Accidenzen der Substanz, auf welche die Schule den Begriff der communicatio idiom. gebaut hat, ausdrücklich verläugnet. Er thut dies zwar nicht in ausdrücklicher Beziehung auf diesen Begriff selbst, aber doch so, daß die Anwendung auf ihn sich ohne Schwierigkeit ergiebt. „Diese subtile Philosophie von dem Wesen und den Zufällen (de substantia et accidentibus) die Laien nie verstanden haben, und ob sie schon davon unterrichtet würden, würden sie es dennoch nicht verstehen. — Daher ist auch entsprungen die Verwirrung der Philosophie von der quantitate continua, die da von der Substanz unterschieden, bis es endlich dahin kommen, daß sie selber nicht wissen, was da seien die accidentia, und was die Substanz. Denn wer hat können gewiß zeigen, daß Hitze, Farbe, Kälte, Licht, Schwere, Figuren accidentia wären? (WW. XVII, S. 519 f.). Sodann erwähne ich eine Aeußerung der vorhin angeführten Predigt (WW. XIII, S. 137): „Also redet die Schrift gar füglicher von Christo, denn wir, und wickelt die Person so fein in die Natur, daß Wenige sind, die es recht verstehen, und ich selbst oft in diesem und dergleichen Sprüchen geirrt habe, daß ich der Natur habe zugeeignet, was der Person gebührt, und wiederum.“ Da er hier von Ps. 8, 7 spricht, so kann der nächste Sinn dieser Worte nur sein, daß er und andere jene Unterordnung aller Creaturen unter den Menschen unmittelbar auf die Natur der Menschheit bezogen haben, während sie vielmehr auf die Person der in Christus mit Gott geeinten Menschheit zu beziehen sei. Es müssen uns dieselben ein Wink sein, wie wir allenthalben, wo von der Vereinigung der Naturen in einer Person, oder, wie es Luther einfach auszudrücken liebt, in „der Person“ die Rede ist, zunächst über die Bedeutung dieses Wor-

tes „Person" uns ins Klare zu setzen haben. Denn das wird man doch nicht annehmen wollen, daß Luther jenen Ausspruch des heiligen Sängers ausschließlich nur auf die historische Persönlichkeit Jesus habe beziehen wollen; zumal wenn wir bedenken, was bei dieser ganzen Untersuchung nicht außer Acht gelassen werden darf, daß Luther den Gebrauch des Wortes Person für „Mensch" keineswegs so geläufig war, wie er es uns ist. „Wenn wir den Menschen von Menschen geboren anbeten, so beten wir nicht einen abgesonderten Menschen an, der für sich selbst ohne Gott und außer Gott, eine sonderliche eigene Person sei, sondern wir beten den einigen rechten Gott an, der mit dem Vater und heiligen Geist ein einiger Gott, und mit der Menschheit eine einige Person ist." Dieser Ausspruch (IV, S. 335), mit dem vorigen zusammengestellt, beweist klärlich, daß wir beim christologischen Gebrauche jenes Wortes dasselbe allenthalben auf die trinitarische Persönlichkeit des ewigen Sohnes, nicht auf die menschliche Erscheinung Jesu zu beziehen haben. Bemerkt doch Luther im Allgemeinen, daß alle Worte, auf Christus angewandt, eine neue Bedeutung erhalten (Opp. ed. Jen. I, fol. 467.). Die Menschheit Christi betreffend, so macht er mit ihrer „Anhypostasie" in solcher Weise Ernst, daß er den historischen Christus ganz und gar nur als die menschliche Erscheinung der Person des Gottessohnes, ohne alle und jede Selbstständigkeit des creatürlichen Ich behandelt. Und zwar nicht etwa als eine solche, in die jene göttliche Persönlichkeit sich dergestalt mit Haut und Haar eingesenkt hätte, daß von Christus dem Gotte und Christus dem Menschen gesagt werden könnte, sie decken einander gegenseitig. Denn (XIII, S. 132): „Die Menschheit Christi hat eben, wie ein anderer heiliger natürlicher Mensch nicht allezeit alle Dinge gedacht, geredet, gewollt, gemerkt, wie Etliche einen allmächtigen Menschen aus ihm machen, mengen die zwei Naturen und ihr Werk in einander unweislich. Wie er nicht allezeit alle Dinge gesehen, gehört und gefühlt hat, so hat er auch nicht alle Dinge mit dem Herzen allezeit angesehen, sondern wie ihn Gott geführt hat und ihm vorgebracht. Voller Gnade und Weisheit ist er gewesen, daß alles, was ihm vorgekommen ist, hat er können urtheilen und lehren; darum, daß die Gottheit, die allein alle Dinge sieht und weiß, in ihm persönlich und gegenwärtig war." „Allein," so heißt es gleich dort sofort weiter, „was von Christus Niedrigung und Erhöhung ist gesagt, soll dem Menschen zugelegt werden. Denn göttliche Natur mag weder geniediget, noch erhöhet werden." Hier also haben wir den nothwendig ergänzenden Gegensatz zu jenem obigen Ausspruche, die menschliche Natur betreffend. So wenig, wie der menschlichen Natur die Erhabenheit über alle Creatur, eben so wenig darf der göttlichen Natur die Leidensfähigkeit zugesprochen werden. Aber die Person vereinigt beides, Leidensfähigkeit und göttliche Herrlichkeit, eben weil sie, ohne die göttliche Natur selbst zu sein, doch jene inwohnende Bestimmung derselben ist, vermöge deren die göttliche Natur aus sich herauszugehen und einer fremden sich zu einigen vermag. — So also haben wir es zu verstehen, wenn Luther, in jenem Z[illegible]hange, welcher von allen mir bekannten Stellen seiner Werke mir als [illegible] wahren Sinn seiner Vorstellung von der communicatio idiomati[illegible] erscheint, demjenigen, der diesen Artikel glaubt, daß Gott un[illegible] die Wis-

senschaft zuschreibt, „daß alles verborgen ist in der Person" (WW. II, S. 572.). Ich meine nämlich im Commentar zur Genesis, 28, 12 f. die Deutung der Jakobsleiter, in deren Bilde er auf den Ausspruch des Herrn Joh. 1, 52 gestützt, geradezu den Begriff der communicatio idiomatum selbst erblickt, und zwar in einem Sinne, welcher ausdrücklich auch Solches in diesen Begriff, und mithin in den Begriff der Person, welcher das Subject der Vereinigung bezeichnet, einschließt, was in der Fassung desselben durch die Schuldogmatik ausgeschlossen bleibt. „Derohalben ist es eine wunderbarliche Leiter, daß also die Gottheit mit unserm Fleische vereinigt ist, da die Engel auf- und niedersteigen, und können sich dessen in Ewigkeit nicht genugsam verwundern. Das ist nun der einfältige Verstand nach der Historie und nach dem Buchstaben. Darnach ist eine andere Vereinigung, da wir mit Christo vereinigt worden. Gleich wie es St. Johannes sehr fein zusammensetzt, da Christus sagt: Ich bin im Vater und der Vater ist in mir, das ist das erste, das andere ist, daß er sagt: ihr in mir und ich in euch. Dieses ist die Leiter nach der Allegoria oder heimlichen Deutung. — Also steigen wir auf in ihm, und werden durch das Wort und den h. Geist hingerissen, und hangen an ihm, daß wir durch den Glauben ein Leib mit ihm sind und er mit uns; er ist das Haupt, wir sind die Glieder. Wiederum aber fährt er herab zu uns durch das Wort und die heil. Sacramente, da er uns lehrt und übt in seinem Erkenntniß. Derohalben so ist die erste Vereinigung, da der Vater und der Sohn in der Gottheit mit einander vereinigt sind; die andere ist, da die Gottheit und Menschheit in Christo vereinigt wird; die dritte aber ist, wie die Kirche und Christus vereinigt werden." (S. 571 f.) Fast sollte man nach solchen Aeußerungen erwarten, daß Luther nun auch das letzte Wort noch aussprechen, und die auf- und absteigenden Engel geradezu für die in die Menschheit sich einsenkenden und aus ihr sammt der durch sie verklärten Menschennatur wieder zu Gott aufsteigenden Gotteskräfte erklären würde. Hat er doch anderwärts z. B. (XIV, S. 586) die Auf- und Abfahrt Christi (Eph. 4, 9) selbst so gedeutet. Dazu indeß kommt es hier nicht; Luther fällt aus Scheu sich zu weit von dem buchstäblichen Sinne zu entfernen, hier wie anderwärts, immer wieder aus der Deutung in das Bild zurück. Dennoch wird, wer das Ganze aufmerksam durchliest, nicht über den Sinn im Zweifel bleiben können, in welchem die Worte gesprochen sind (S. 570): „Auf diese Weise, sage ich, legt Christus diese Leiter aus. Und ich halte, daß dieses die vornehmste und rechte Auslegung dieses Textes sei. Und dieses ist die große und unaussprechliche Herrlichkeit des menschlichen Geschlechtes, die niemand ausreden kann, nämlich daß Gott durch diese wunderbarliche Vereinigung die menschliche Natur mit ihm selbst verbunden hat. — Diese Lust wird eine Freude sein über alle Freude, und wird die ewige Seligkeit sein, wenn wir daselbst wahrhaftig unser Fleisch anschauen werden, welches uns allenthalben gleich ist, und zugleich am höchsten und untersten Orte ist."

Dadurch, daß die Dogmatik der Schule in ihrer abstract verstandesmäßigen Vorstellungsweise die menschliche Persönlichkeit des historischen Christus zum Subjecte der Mittheilung auch solcher göttlicher Eigenschaften macht, die mit menschlicher Individualität oder Persönlichkeit schlechthin unvereinbar sind, indem die letztere, wenn sie sie tragen sollte, durch sie zersprengt werden würde, — da-

durch hat dieselbe jene Monstrosität verschuldet, welche in dem berüchtigten Streit zwischen der Gießener und Tübinger Theologenschule im siebzehnten Jahrhundert zum Ausbruch kamen. Luthers Anschauung wird durch den Gegenstand dieses abenteuerlichen Streites über die κτῆσις, χρῆσις und χρῶσις nicht berührt; aus dem Grunde nicht, weil ihm die geschichtliche Persönlichkeit Christi gar nicht eine derartige Selbstständigkeit hat, bei welcher der Besitz oder Nichtbesitz bestimmter Eigenschaften in Frage kommen kann. Sie ist ihm, wie die Folge noch deutlicher zeigen wird, eben nur ein für sich unselbstständiges Moment in dem persönlichen Dasein des Gottmenschen. Luther kann ihr daher, wie er es thut, die Eigenschaften der Allmacht, der Allwissenheit u. s. w. absprechen, ohne sie darum auch der Person des Gottmenschen als solcher abzusprechen. Eben darum kann er auch anderseits mit ungleich größerer Energie von dem Leiden Gottes sprechen, als die Schule es zu thun wagen durfte, wenn sie nicht den Vorwurf auf sich laden wollte, der unwandelbaren Erhabenheit Gottes zu nahe getreten zu sein. Denn eben weil der historische Christus Luther nicht der ganze Christus, nicht der ganze Gottessohn ist, so ist zwar das Leidende in ihm Gott, aber nicht umgekehrt Gott ist der Leidende. Kurz, die communicatio idiomatum hat bei Luther recht eigentlich den Sinn, daß Gottheit und Menschheit zu einer persönlichen Lebenseinheit zusammengehen, welche durch den historischen Christus begonnen und vermittelt, aber keineswegs auch in ihm abgeschlossen wird, so daß er als der alleinige Träger der in der gottmenschlichen Persönlichkeit vereinigten Eigenschaften der göttlichen und der menschlichen Natur zu betrachten wäre.

tt. (zu § 152.)

Man hat neulich an der Lutherischen Lehre von der communicatio idiomatum die Inconsequenz zu rügen gefunden, daß sie nur göttliche Eigenschaften auf die menschliche, aber nicht auch umgekehrt menschliche Eigenschaften auf die göttliche Natur Christi übertragen habe.*) Ich will hier nicht untersuchen, durch welche Versäumnisse oder auch durch welche positive Verfehlungen die Lutherische Schuldogmatik diesen Vorwurf verschuldet haben mag. Sollte er gegen Luther persönlich erhoben werden: so würde ich sagen müssen, daß er auf einem Mißverständniß der Grundanschauung seiner Lehre beruht. Denn die gesammte Verkettung der soteriologischen Sätze Luthers, wie wir sie im Obigen dargelegt haben, zeigt, daß der wahre Nerv des Heilsbegriffs, der eigentliche Erfolg der Erlösungsthat des historischen Christus, ihm nicht in der Mittheilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur eines historischen Individuums, sondern gerade umgekehrt in der Aufnahme nicht sowohl bestimmter einzelner Eigenschaften der Menschennatur, als vielmehr dieser Natur selbst, der Gattungsnatur als des erzeugenden Princips der Individuen, in die göttliche Natur besteht. Solche Aufnahme oder Einverleibung ist nach Luther durch die Auferstehung Christi erfolgt. Es kann daher der Ausspruch des Ambrosius: Tertia die resurrexit non Deus in hominem, sed homo potius in Deum recht eigentlich als summarischer Ausdruck für den Inhalt von Luthers Lehre eben nach dieser Seite gebraucht werden, welche von der Schule so sehr

*) So z. B. Dorner, Entwicklungsgeschichte d. Lehre von der Person Christi. S. 172 f. S. 179.

in Schatten gestellt worden ist. Wenn wir die göttliche und die menschliche Natur, die Gottheit und die Menschheit in abstracto als getrennte Subjecte auseinander halten wollten: so würden wir in Luthers Sinne nicht von der menschlichen, sondern vielmehr von der göttlichen Natur sagen müssen, daß sie durch die Erlösungsthat, d. h. durch die Auferstehung Christi eine Veränderung erlitten oder einen Zuwachs, eine Bereicherung erhalten hat. Allerdings aber wird uns durch die von ihm angenommene Terminologie eben dieses Auseinanderhalten verwehrt. Von der Person, und nicht von der Natur sollen wir sagen, daß sie die Menschheit in sich aufgenommen oder mit der Menschheit sich überkleidet hat. Aber die Person ist, wie wir gesehen haben, von Haus aus die göttliche; die zweite Person oder Hypostase der göttlichen Dreieinigkeit. Von ihr also wird behauptet, daß sie durch die Thatsache der Auferstehung und Erhöhung Christi, so zu sagen, der Ort für die verklärte Menschheitsnatur geworden ist; die Geburtsstätte derjenigen Menschheit, die fortan nicht blos ein irdisches, sondern in dem irdischen und über dem irdischen zugleich ein himmlisches Leben lebt.

Dem richtigen Verständniß dieses Zusammenhangs hat nun allerdings der Umstand wesentlichen Eintrag gethan, daß Luther für die solchergestalt dem Wesen der Gottheit oder genauer des göttlichen Logos einverleibte Substanz des Menschlichen sich des paradoxen Ausdrucks Leib oder Fleisch Christi zu bedienen pflegt. Zwar haben wir von ihm die ausdrückliche Erklärung: „Hier soll man durch's Fleisch verstehen die ganze Menschheit, Leib und Seele, nach der Schrift Gewohnheit, die den Menschen Fleisch nennt." (WW. XIII, S. 160). Aber es hat nicht verhindert werden können, daß demungeachtet an diesen Ausdruck sich die Vorstellung einer völlig unerkennbaren, miraculösen Wesenheit geknüpft hat, eines Deus ex machina, wie er in dem wahren Zusammenhange von Luthers Lehre uns noch als eine weit seltsamere Erscheinung, als in dem der Schuldogmatik würde erscheinen müssen. Wie viel Schuld an dieser falschen Auffassung Luther selbst trägt durch die Gewaltsamkeiten seiner Abendmahlsvorstellung, soll im Nachfolgenden nicht verschwiegen werden. Aber noch mehr Schuld trägt das, ich möchte sagen verzweifelte Bemühen der Schule, in diesen Ausdrücken Luthers eine Consequenz zu verhüllen, welche man sich um keinen Preis eingestehen wollte, und welche man doch, wenn nicht durch jene künstlichen Verhüllungen die Frage wäre umgangen worden, nicht wohl hätte verläugnen können. Ich meine nämlich die in §. 154 angedeutete, daß das Lutherische System seit dem Momente der Verklärung des am Kreuze gestorbenen Christus keinen persönlichen Christus im modernen Wortsinne, kein selbstständiges Seelenleben dieses Christus in irgend welcher Unterschiedenheit oder Abtrennung von dem allgemeinen Leben Gottes mehr kennt. Was man den neuern philosophischen Systemen so oft zum Vorwurf zu machen pflegt, daß sie die creatürliche Persönlichkeit in dem allgemeinen Wesen der Gottheit aufgehen lassen: solcher Pantheismus ist ohne allen Zweifel eine unvermeidliche und von Luther, dessen Ueberzeugung auch hier eine klare und feste war, keineswegs gefürchtete Folge der Lutherischen Glaubenslehre; nicht zwar in Bezug auf die creatürliche Persönlichkeit überhaupt, wohl aber in Bezug auf die lichkeit Jesu von Nazareth. Denn nicht nur vom Leibe

in dem gemeinen äußerlichen Wortſinn, den man allerdings nicht aufgeben darf, wenn man die Perſönlichkeit des hiſtoriſchen Chriſtus auch nach dem Kreuzestode bewahren will, ſondern auch von der individuellen Seele gilt, was Calvin, von ſeinem Standpunkt mit gutem Recht, als ein Serveticum delirium den Lutheranern vorwirft: Non dico eos ita sentire, verum si inter dotes glorificati corporis numeratur, invisibili modo omnia implere, corpoream substantiam aboleri palam est, nec discrimen ullum relinqui deitatis et humanae naturae (Calvin. Inst. Chr. Rel. IV, 17, 29). Zwar hätte Luther ſich für jene verklärte Menſchlichkeit, die nach ihm in dem Momente der Auferſtehung an die Stelle des hiſtoriſchen Chriſtus tritt, mit gleichem Recht des Ausdrucks Seele, wie des Ausdrucks Leib oder Fleiſch, bedienen können; ja vielleicht, wenn man von der bibliſchen Bedeutung des σῶμα τοῦ Χριστοῦ abſieht, die aber bei ihm in den Hintergrund getreten iſt, mit noch größerem Rechte. Denn was wir nach dieſer Lehre als aufgenommen in die Gottheit denken ſollen, das iſt ja doch gewiß nicht die äußere Materie, aus welcher der Menſchenleib gebildet wird. Es iſt vielmehr ein Ideelles, es iſt die allgemeine Potenz des Menſchendaſeins; und wenn wir uns irgendwie die Geſtalt verdeutlichen wollen, in welcher es dem Geiſte der Gottheit als ein inwohnendes Moment ſeiner ſelbſt gegenwärtig ſein ſoll, ſo wird ſolche Geſtalt doch immer die der Empfindung und Vorſtellung, alſo eine pſychiſche, ſein müſſen. Dennoch halte ich es, auch abgeſehen von den Anknüpfungspunkten, die er in der Schrift für die ſeinige fand, nicht für zufällig, daß Luther nicht dieſe Ausdrucksweiſe gewählt hat. Er ſeinerſeits hat mit dem Worte Leib oder Fleiſch, welches ſeine Nachfolger zu jenem Verſteckſpiele benutzten, ganz im Gegentheil das offene Bekenntniß abgelegt, daß er eben nichts anderes Menſchliche, als nur dieſes „Fleiſch", daß er am wenigſten, wie ſeine reformirten Gegner, eine menſchliche „Perſon" in dem verklärten Chriſtus anerkennt. Er hat gerade durch dieſe dem Buchſtaben nach widerſprechende Ausdrucksform in ſeiner Weiſe Ernſt gemacht mit der Sentenz des Apoſtels 2. Kor. 5, 16. Die Schule dagegen, da ſie wenigſtens den Schein nicht zerſtören wollte, als ob in ihr der nachöſterlichen Perſönlichkeit des hiſtoriſchen Gottmenſchen dieſelbe Anerkennung zu Theil werde, wie in der reformirten Lehre,*) die Schule mußte in dieſem Intereſſe die Zweideutigkeit recht gefliſſentlich unterhalten, welche in dem von ihrem Meiſter gewählten Ausdrucke lag, und lieber den abenteuerlichſten Vorſtellungen über das Weſen jenes verklärten Fleiſches Thor und Thüre öffnen, als daß ſie ſich zum Eingeſtändniß des wahren Sachverhältniſſes hätte entſchließen ſollen.

uu. (zu §. 157.)

Wenn man ſich ausſchließlich an jene Kampfes- und Siegesvorſtellung hält, welche Luther allenthalben ſo ſehr in den Vorgrund ſtellt: ſo wird man allerdings keine rechte Conſequenz darin erblicken können, daß mit der Niederkämpfung des Teufels und des Todes, der Sünde und des Geſetzes erſt durch

*) Das Beſtreben, dieſen Schein zu unterhalten, zeigt ſich u. A. in dem weiter unten zu erwähnenden Verwerfungsartikel gegen Schwenkfeld, bei welchem allerdings die Unmöglichkeit, die ſelbſtſtändig perſönliche Fortdauer der Seele Chriſti im Jenſeits feſtzuhalten, noch klarer vorliegt, als ſelbſt bei Luther.

den hiſtoriſchen Chriſtus im Ganzen des menſchlichen Geſchlechts, dann durch den Glauben in der Seele jedes Wiedergeborenen, die Gewalt dieſer feindlichen Mächte zwar als gebrochen, aber doch nicht als völlig beſeitigt erſcheinen ſoll. Ja es ſcheint ſchon darin ein Widerſpruch zu liegen, daß der Sieg in dieſer doppelten Weiſe erfochten werden muß, und daß nicht vielmehr ſchon jener objectiv in der Weltgeſchichte erfochtene Sieg für ſich genügt, um die Menſchen von jenen Feinden zu befreien, ſondern Kampf und Sieg ſich in der Seele jedes Einzelnen erneuern muß. Eben dieſer Widerſpruch aber wiederholt ſich dann bei dem innern Kampfe, indem, näher betrachtet, der Kampf mit dem Momente des Sieges, das heißt mit der Wiedergeburt aus dem Glauben, nicht endigt, ſondern vielmehr erſt beginnt. Luther hat, um dieſen Widerſpruch zu löſen, die Rechtsvorſtellung herbeigezogen, über deren Bedeutung für die Vorſtellung jenes Kampfes ich oben (Anm. hh.) geſprochen habe. „Denn das heißt meiſterlich den Tod und Sünde überwunden, nicht daß man ſie mit Gewalt bald im Augenblick wegthue und nimmer fühle; ſondern daß man ihnen zuerſt das Recht und Macht nimmt, und verdammt ſie mit Urthel und Recht, daß ſie ſollen zu nichte werden. Da ſie nun indeſſen noch toben und ſich fühlen laſſen, ehe ſie zerbrochen werden, da liegt nicht Macht an; das Urtheil iſt doch über ſie gangen, daß ſie des kein Recht noch Macht haben, ſollen aber und müſſen bald aufhören und ihr Ende haben; gleich wie man einem mächtigen Feinde thut, wenn er gefangen iſt, thut man ihn nicht ſo bald ab, ſondern läßt ihn leben, bis er vor Gericht verdammt, und alsdann durch's Urtheil getödtet wird. Nun ſein Leben, das er lebt im Gefängniß, iſt auch ein Leben, aber ein armes Leben, das nun weder Recht noch Macht hat zu ſchaden, zu herrſchen, zu drücken ſeine Widerſacher, ſondern iſt verwahrt zum Tode, und lebt nun nicht mehr, daß er herrſchen ſoll, ſondern daß er verdammt und abgethan ſoll werden. Alſo geht es dem Tode und der Sünde auch. Chriſtus hat ſie gewonnen und gefangen, daß ſie nicht mehr herrſchen oder ſiegen können über uns, wie zuvor, als Pſ. 68, 19 ſpricht: Du biſt in die Höhe gefahren, und haſt gefangen die, ſo uns gefangen hatten, und läßt täglich das Recht und Urtheil gehen und ſie verdammen durch's Evangelium. — Dasjenige und Uebrige, daß ſie ſich noch regen und fühlen laſſen, iſt nichts; denn ſie ſind verdammt und haben das Recht und die Herrſchaft verloren und können nicht ſchaden; und iſt nichts mehr da, denn ſie ſollen bald ihr Ende empfangen und aufhören, — — und ihr Regen und Fühlen nichts anderes iſt, denn ein Zappeln und Zittern vor ihrem Galgen, da ſie ſollen abgethan werden." (WW. XIV, S. 473). Es liegt am Tage, welche Einwendungen, wenn man dieſe Vorſtellung ernſthaft nehmen wollte, ſich aus dem Geſichtspunkte der logiſchen Conſequenz auch gegen ſie würden erheben laſſen. Aber ſie iſt eben eine bildliche; ſie ſtellt, wie oben gezeigt, den Kampf, der im Bewußtſein, im Geſammtbewußtſein der Menſchheit und im Selbſtbewußtſein des Einzelnen durch die ſittliche Waffe des Glaubens geführt wird, im Bilde dar; und da wird man wohl zugeben, daß dieſes Bild allerdings dazu dienen mag, das Bild eines im offenen Feldkampfe erfochtenen Sieges ausdrücklich nach der hier bezeichneten Seite zu ergänzen oder zu berichtigen. Doch wird man, um in den eigentlichen Kern von Luthers Meinung einzudringen, auch bei dieſem Bild nicht ſtehen bleiben

dürfen, sondern man wird in der Weise, welche Gegenstand der Erörterung in unserer letzten Anmerkung war, übergehen müssen zu der Vorstellung des verklärten Christusleibes, das heißt der durch die Erlösungsthat des historischen Christus in die Gottheit hineingewachsenen Substanz der menschlichen Natur, in welche jeder Einzelne durch den Glauben seinerseits hineinwachsen muß, um an den Segnungen jener That Theil gewinnen und den Kampf gegen die feindlichen Mächte, Tod, Sünde und Gesetz siegreich in seinem Innern vollziehen zu können. Nur wenn man sich auf diesen Standpunkt stellt, wird man die vielen trefflichen Ausführungen ungestört würdigen können, welche sich in Luthers Schriften auch über diesen Kampf finden, der in der Seele jedes Einzelnen nach erfolgter Wiedergeburt gegen die zwar darniederliegenden, aber nicht vollständig vernichteten Mächte der Sünde, des Todes und des Gesetzes gekämpft wird.

vv. (zu §. 162.)

Die Entwickelung der Christologie und der Sacramentslehre würde sich in der christlichen Kirche überhaupt und in der evangelischen insbesondere in mehrfacher Beziehung klarer und einfacher gestaltet haben, wenn man sich in Bezug auf den Ausdruck Leib Christi überall streng an die Bedeutung gehalten hätte, worin derselbe an so vielen Stellen, ja wir dürfen sagen durchgängig, vom Apostel Paulus gebraucht worden ist. Dies hat Luther in seiner frühern Zeit auch noch gethan; namentlich in dem „Sermon vom Sacrament des Leichnams Christi." Der Begriff der sacramentlichen Communio wird dort davon abgeleitet: „daß Christus mit allen Heiligen ist ein geistlicher Körper. Gleichwie ein Stadtvolk eine Gemeine und Körper ist, ein jeglicher Bürger des andern Gliedmaß und der ganzen Stadt: also alle Heiligen sind Christi und der Kirchen Glied, die eine geistige ewige Gottesstadt ist; und wer in dieselbe Stadt genommen wird, der heißt in die Gemeine genommen und mit Christus geistlichem Körper verleibt und sein Glied gemacht." (WW. XVII, S. 273). Von diesem Leibe heißt es dort (S. 277): „Daß Christus seinen eigenen natürlichen Körper geringer achte, denn seinen geistlichen Körper, das ist die Gemeinschaft der Heiligen, und an den Christen ergeht der Zuruf: Schau auf, es ist dir mehr Noth, daß du des geistlichen denn des natürlichen Körpers Christi Acht habest, und nöthiger der Glaube des geistlichen denn des natürlichen Körpers; denn der natürliche ohne den geistlichen gilt nichts, es muß eine Verwandlung da geschehen und geübt werden durch die Liebe." — Hätte Luther auch in späterer Zeit an diesem Wortgebrauche festgehalten, so würde er genöthigt gewesen sein, für die Idee, welche er damals mit dem Worte „Leib Christi" bezeichnet hat, einen andern Ausdruck zu suchen. Dies aber hätte, bei den schweren Mißverständnissen, die sich besonders auf Anlaß des Abendmahlsstreits an jenes Wort geknüpft haben, der richtigen Auffassung des Sinnes seiner Lehre nur von Vortheil sein können.

ww. (zu § 165.)

Von Luthers früherer Sacramentstheorie, aus der Zeit vor den Kämpfen erst mit Carlstadt, dann mit den Schweizern wage ich zu behaupten, daß sie, abgesehen von den noch nicht ganz abgeworfenen Resten insbesondere des Transsubstantiationsglaubens, die aber mit dem eigentlichen Kern in keinem

Zusammenhange stehen, vollkommen aus einem Gusse ist mit seiner übrigen Lehre, und ich kann mich nicht einverstanden erklären mit der Beschuldigung des Subjectivismus, welche Schenkel, von dem man diesen Tadel am wenigsten erwartet hätte, gegen sie erhoben hat. Allerdings ist sie ganz und gar auf die Begriffe der Verheißung auf der einen, des Glaubens auf der andern Seite geknüpft, und die Wirksamkeit der Sacramente wird einzig und allein in die Begegnung dieser zwei gesetzt, so daß die äußere Handlung dabei nur als ein sinnbildliches Mittel in Betracht kommt. Dem Worte „Sacrament" wird die ächt biblische Bedeutung von μυστήριον vindicirt; so daß es nicht das Mittel, sondern die eine, untheilbare Heilsthatsache selbst bezeichnen soll. (Unum solum habent sacrae literae sacramentum, quod est ipse Christus Dominus. Opp. ed. Jen. I, fol. 436; vrgl. über das Wort μυστήριον WW. XIII, S. 56). Allein da das Mittel doch nicht als ein zufällig gewähltes gilt, sondern als ein solches, worein die Verheißung sich vermöge ihrer eigenen sowohl, als des Mittels Natur hineinlegen mußte, so sehe ich nicht, was Wesentliches hier noch fehlen soll, um einer richtig verstandenen Objectivitätsforderung zu genügen. — Die Taufe betreffend, so findet sich in der Schrift über die babylonische Gefangenschaft eine Stelle, die mir über ihre Bedeutung das Beste zu sagen scheint, was überhaupt darüber gesagt werden kann. „So bedeutet nun die Taufe zwei Dinge, den Tod und die Auferstehung, das ist eine vollkommene Rechtfertigung. Denn daß der Diener das Kind in das Wasser taucht, bedeutet den Tod, daß er es aber wieder heraus nimmt, bedeutet das Leben. Also legt es aus Paulus Röm. 6, 4. Diesen Tod und diese Auferstehung nennen wir eine neue Creatur, eine Wiedergeburt und eine geistliche Geburt, die man nicht nur muß verblümt verstehen von dem Tode der Sünden und von dem Leben der Gnaden, sondern von dem wahren Tode und von der wahren Auferstehung. Denn die Taufe ist nicht eine erdichtete Bedeutung. So stirbt auch die Sünde nicht und es ersteht auch die Gnade nicht völlig, bis der Leib der Sünden, den wir tragen in diesem Leben, zerstört wird. Denn so lange wir in dem Fleische sind, so bewegen sich und werden bewegt die Begierden des Fleisches. Darum, indem wir anfangen zu glauben, fangen wir auch an zu ersterben dieser Welt, und Gott zu loben in dem zukünftigen Leben. Daß der Glaube recht und in der That ist ein Tod und eine Auferstehung, das ist dieselbe geistliche Taufe, in welcher wir eingetaucht werden und wieder hervorkommen. Daß nun der Taufe wird die Abwaschung von Sünden zugeeignet, wird ihr zwar wahrhaftig zugeeignet, aber die Bedeutung ist gar zu schwach, daß sie die Taufe nicht recht ausdrückt, die mehr ein Symbolum ist des Todes und der Auferstehung." — An diese Bedeutung der Taufe knüpft Luther, das Aeußere ihrer Vollziehung betreffend, den Wunsch, daß das volle Untertauchen wieder eingeführt werden möchte; „nicht daß er es als nöthig achte, sondern daß es schön wäre, wenn einem so ganz vollkommenen Dinge auch ein vollkommenes Zeichen gegeben würde." Die Wirkung aber betreffend, so erfolgt die Warnung, „sich zu hüten vor denen, welche die Kraft der Taufe so klein und gering gemacht, daß sie sagen, die Gnade werde zwar in der Taufe eingegossen, aber hernach durch die Sünde ausgeschüttet, und alsdann müßte man einen andern Weg, gleich als wenn die Taufe ganz vernichtet wäre, zum Himmel gehen. — Deine

Taufe wird niemals vernichtet, du verzweifelſt denn und wolleſt nicht zu deiner Seligkeit wieder kommen. — Die Taufe hat den ganzen Leib gleichſam verſchlungen und wieder herausgegeben. Alſo ſoll auch die Kraft der Taufe dein ganzes Leben mit Leib und Seele verſchlingen, und wieder heraus geben am jüngſten Tage, angethan mit dem Rocke der Klarheit und Unſterblichkeit. Alſo ſind wir niemals ohne die Kraft und das Zeichen der Taufe, ſondern müſſen allezeit getauft werden je mehr und mehr, bis wir das Zeichen vollkömmlich erfüllen am jüngſten Tage. Da verſtehſt du nun, daß alles, was wir in dieſem Leben thun, das da dient das Fleiſch zu tödten und den Geiſt lebendig zu machen, zu der Taufe gehöre." — Man ſieht aus dem allen, daß Luther den Begriff der Taufe der That nach als zuſammenfallend faßt mit dem Begriffe der Wiedergeburt, und das iſt denn auch das jenem Standpunkt vollkommen Entſprechende, der mit dem Begriffe der Wiedergeburt durch den Glauben in der Weiſe, wie wir es im Obigen nachgewieſen haben, Ernſt gemacht hatte. Nur daß die Wiedergeburt in gegenſtändlicher Weiſe erfolge, ſämmtlichen Gliedern des geiſtlichen Leibes, dem der Täufling einverleibt wird, eben ſo vernehmbar, wie dem Täufling ſelbſt, nur dieſe Forderung tritt bei dem äußeren Taufſacrament noch hinzu. Aber ſo entſchieden Luther dieſe Forderung anerkennt, ſo entſchieden hält er dabei doch das Bewußtſein feſt, daß es einerſeits auch ohne die äußere ſymboliſche Handlung eine reine Geiſtestaufe geben kann, und daß anderſeits das äußere Zeichen ohne den Glauben des Täuflings keinen Werth hat. Daß dieſer Glaube bei der Taufe dem Täufling eingegoſſen werde, iſt, wenn man nur dieſe Eingießung recht verſteht, von der pſychologiſchen Einwirkung wirklich gläubiger Eltern und Erzieher, welche unſtreitig Luthern bei dieſer Behauptung vorſchwebte, lange noch keine ſo „monſtröſe" Annahme, als jede Hypotheſe einer vom Glauben unabhängigen Wirkung der ſacramentlichen Handlung dies iſt. Was uns an dieſer Annahme als gewaltſam erſcheinen mag, das iſt nur die folgerechte Anwendung des allgemeinen ſupernaturaliſtiſchen Elementes dieſer Lehre, und ſteht in der vollſtändigſten Analogie zu Sinn und Gehalt ihrer chriſtologiſchen Prämiſſen. — Ganz eben ſo ſehen wir um dieſelbe Zeit Luther auch den Begriff des Abendmahls in eben ſo einfacher als bündiger Weiſe aus der allgemeinen Grundlage des Heilsbegriffs heraus entwickeln. Es iſt ihm eben nichts anderes, als die Selbſtdarſtellung und der Selbſtgenuß jener Gemeinſchaft, welche „darin ſteht, daß alle geiſtliche Güter Chriſti und ſeiner Heiligen mitgetheilt und gemein werden: wiederum, alle Leiden und Sünde auch gemein werden, und alſo Liebe gegen Liebe angezündet wird und vereinigt, wie in einer Stadt einem jeglichen Bürger gemein wird derſelben Stadt Namen, Ehre, Freiheit, Handel, Brauch, Sitten Hülfe, Beiſtand, Schutz und dergl., wiederum, alle Fahr, Feuer, Waſſer, Feind, Sterben, Schaden, Auffatz und dergleichen. Alſo auch im leiblichen Körper, wie St. Paulus ſagt 1. Kor. 12, 25. 26. — Alſo in dieſem Sacrament wird dem Menſchen ein gewiß Zeichen von Gott ſelber gegeben durch den Prieſter, daß er mit Chriſto und ſeinen lieben Heiligen ſoll alſo vereinigt und alle Dinge gemein ſein, daß Chriſtus Liebe und Leben ſoll ſein eigen ſein, dazu aller Heiligen Leben und Leiden, alſo daß, wer ihm leid thut, der thut es Chriſto und allen Heiligen; wiederum wer ihm wohl thut, der thut es Chriſto und allen Heiligen. Wiederum muß der Menſch auch laſſen ihm

gemein sein alle Beschwerung und Unfall Christi und seiner Heiligen, mit ihnen gleich gelten und genießen" (XVII, S. 273). Auch hier also kommt die äußere Handlung nur als ein Zeichen, oder besser wohl noch ausgedrückt, als ein in der Natur der Sache begründetes und darum durch das ausdrückliche Geheiß des Herrn vorgeschriebenes Mittel in Betracht, ein Gut, welches an sich selbst unabhängig davon ist, zum lebendigen, im bestimmten Zeitmomente gegenwärtigen Gefühl und Bewußtsein zu bringen. Es ist uns darin gegeben „die unmäßige Gnade und Barmherzigkeit Gottes, daß wir da allen Jammer, alle Anfechtung von uns legen auf die Gemeine und sonderlich auf Christus, und der Mensch fröhlich sich mag stärken, trösten und also sagen: bin ich ein Sünder, habe ich gefallen, trifft mich dies oder das Unglück, wohlan, so gehe ich daher zum Sacrament und nehme ein Zeichen von Gott, daß Christus Gerechtigkeit, sein Leben und Leiden für mich steht mit allen heiligen Engeln und Seligen im Himmel, und frommen Menschen auf Erden. Soll ich sterben, so bin ich nicht allein im Tode; leide ich, so leiden alle mit mir, es ist aller, mein Unfall Christo und allen Heiligen gemein worden." Und eben dieser Genuß bedingt sich, wie sogleich weiter bemerkt wird, durch die Theilnehmung an allen Leiden, welche Christus und die Kirche gemeinsam treffen. Die Bedeutung des äußerlichen sacramentlichen Thuns aber wird von Luther theils in allerhand sinnbildliche Beziehungen gesetzt, die er an der Beschaffenheit des Genusses und des Genossenen nachweist, theils ruht hier allerdings noch (S. 276) die erst später völlig aufgegebene, Voraussetzung eines wirklichen Wunders der Transsubstantiation im Hintergrunde, die aber, wie schon bemerkt, dem ausgesprochenen Begriffe des Sacramentes ganz äußerlich bleibt und ohne irgend eine Verkürzung desselben entfernt werden kann. — Vergl. übrigens die gründliche Abhandlung von M. Göbel „Luthers Abendmahlslehre vor und in dem Streite mit Carlstadt" in den theologischen Studien und Kritiken, 1843. Bd. 1.)

xx. (zu §. 167.)

Ich habe oben (Anm. oo.) der Meinung widersprochen, als ob die eigenthümlichen christologischen Ansichten Luthers, insbesondere seine Vorstellung von der Allgegenwart des Leibes Christi, erst der eigenthümlichen Gestalt seiner Abendmahlslehre den Ursprung danken. Ich muß im Gegenwärtigen hinzufügen, daß die Verbindung dieser Gestalt, — ich meine nämlich jene spätere, welche zuerst in den Streitschriften gegen Carlstadt auftaucht und dann in denen gegen Zwingli ihre Vollendung erhält, — mir überhaupt in einem ziemlich lockeren Zusammenhange mit jenen Ansichten zu stehen, und keineswegs so tief, wie diese, in dem Boden der ursprünglichen Glaubensanschauung zu wurzeln scheint. Gefordert ist durch die Lehre von der Gerechtigkeit des Glaubens und die aus ihr entwickelte Christologie nur jene frühere Sacramentstheorie, zu welcher sich Luther vor diesem doppelten Streit bekannte. Dieselbe hätte sich ohne Zweifel rein, ohne die Zuthaten der späteren Lehrwendung durchführen lassen, und sie würde in dieser Gestalt ungleich mehr ein Ganzes, aus einem Stücke gegossen mit der übrigen Theologie, Anthropologie und Soteriologie des großen Reformators gebildet haben, als wir dies von derjenigen Sacramentstheorie rühmen können, welche den Bruch mit seinem schweizerischen Genossen herbeigeführt hat, und zum Schibolet der Sonderkirche,

durch hat dieſelbe jene Monſtroſitäten verſchuldet, welche in dem berüchtigten Streit zwiſchen der Gießener und Tübinger Theologenſchule im ſiebzehnten Jahrhundert zum Ausbruch kamen. Luthers Anſchauung wird durch den Gegenſtand dieſes abenteuerlichen Streites über die κτῆσις, χρῆσις und κρύψις nicht berührt; aus dem Grunde nicht, weil ihm die geſchichtliche Perſönlichkeit Chriſti gar nicht eine derartige Selbſtſtändigkeit hat, bei welcher der Beſitz oder Nichtbeſitz beſtimmter Eigenſchaften in Frage kommen kann. Sie iſt ihm, wie die Folge noch deutlicher zeigen wird, eben nur ein für ſich unſelbſtſtändiges Moment in dem perſönlichen Daſein des Gottmenſchen. Luther kann ihr daher, wie er es thut, die Eigenſchaften der Allmacht, der Allwiſſenheit u. ſ. w. abſprechen, ohne ſie darum auch der Perſon des Gottmenſchen als ſolcher abzuſprechen. Eben darum kann er auch anderſeits mit ungleich größerer Energie von dem Leiden Gottes ſprechen, als die Schule es zu thun wagen durfte, wenn ſie nicht den Vorwurf auf ſich laden wollte, der unwandelbaren Erhabenheit Gottes zu nahe getreten zu ſein. Denn eben weil der hiſtoriſche Chriſtus Luther nicht der ganze Chriſtus, nicht der ganze Gottesſohn iſt, ſo iſt zwar das Leidende in ihm Gott, aber nicht umgekehrt Gott iſt der Leidende. Kurz, die communicatio idiomatum hat bei Luther recht eigentlich den Sinn, daß Gottheit und Menſchheit zu einer perſönlichen Lebenseinheit zuſammengehen, welche durch den hiſtoriſchen Chriſtus begonnen und vermittelt, aber keineswegs auch in ihm abgeſchloſſen wird, ſo daß er als der alleinige Träger der in der gottmenſchlichen Perſönlichkeit vereinigten Eigenſchaften der göttlichen und der menſchlichen Natur zu betrachten wäre.

tt. (zu § 152.)

Man hat neulich an der Lutheriſchen Lehre von der communicatio idiomatum die Inconſequenz zu rügen gefunden, daß ſie nur göttliche Eigenſchaften auf die menſchliche, aber nicht auch umgekehrt menſchliche Eigenſchaften auf die göttliche Natur Chriſti übertragen habe.*) Ich will hier nicht unterſuchen, durch welche Verſäumniſſe oder auch durch welche poſitive Verfehlungen die Lutheriſche Schuldogmatik dieſen Vorwurf verſchuldet haben mag. Sollte er gegen Luther perſönlich erhoben werden: ſo würde ich ſagen müſſen, daß er auf einem Mißverſtändniß der Grundanſchauung ſeiner Lehre beruht. Denn die geſammte Verkettung der ſoteriologiſchen Sätze Luthers, wie wir ſie im Obigen dargelegt haben, zeigt, daß der wahre Nerv des Heilsbegriffs, der eigentliche Erfolg der Erlöſungsthat des hiſtoriſchen Chriſtus, ihm nicht in der Mittheilung göttlicher Eigenſchaften an die menſchliche Natur eines hiſtoriſchen Individuums, ſondern gerade umgekehrt in der Aufnahme nicht ſowohl beſtimmter einzelner Eigenſchaften der Menſchennatur, als vielmehr dieſer Natur ſelbſt, der Gattungsnatur als des erzeugenden Princips der Individuen, in die göttliche Natur beſteht. Solche Aufnahme oder Einverleibung iſt nach Luther durch die Auferſtehung Chriſti erfolgt. Es kann daher der Ausſpruch des Ambroſius: Tertia die resurrexit non Deus in hominem, sed homo potius in Deum recht eigentlich als ſummariſcher Ausdruck für den Inhalt von Luthers Lehre eben nach dieſer Seite gebraucht werden, welche von der Schule ſo ſehr

*) So z. B. Dorner, Entwicklungsgeſchichte d. Lehre von der Perſon Chriſti, S. 172 f. S. 179.

in Schatten gestellt worden ist. Wenn wir die göttliche und die menschliche Natur, die Gottheit und die Menschheit in abstracto als getrennte Subjecte auseinander halten wollten: so würden wir in Luthers Sinne nicht von der menschlichen, sondern vielmehr von der göttlichen Natur sagen müssen, daß sie durch die Erlösungsthat, d. h. durch die Auferstehung Christi eine Veränderung erlitten oder einen Zuwachs, eine Bereicherung erhalten hat. Allerdings aber wird uns durch die von ihm angenommene Terminologie eben dieses Auseinanderhalten verwehrt. Von der Person, und nicht von der Natur sollen wir sagen, daß sie die Menschheit in sich aufgenommen oder mit der Menschheit sich überkleidet hat. Aber die Person ist, wie wir gesehen haben, von Haus aus die göttliche; die zweite Person oder Hypostase der göttlichen Dreieinigkeit. Von ihr also wird behauptet, daß sie durch die Thatsache der Auferstehung und Erhöhung Christi, so zu sagen, der Ort für die verklärte Menschheitsnatur geworden ist; die Geburtsstätte derjenigen Menschheit, die fortan nicht blos ein irdisches, sondern in dem irdischen und über dem irdischen zugleich ein himmlisches Leben lebt.

Dem richtigen Verständniß dieses Zusammenhangs hat nun allerdings der Umstand wesentlichen Eintrag gethan, daß Luther für die solchergestalt dem Wesen der Gottheit oder genauer des göttlichen Logos einverleibte Substanz des Menschlichen sich des paradoxen Ausdrucks Leib oder Fleisch Christi zu bedienen pflegt. Zwar haben wir von ihm die ausdrückliche Erklärung: „Hier soll man durch's Fleisch verstehen die ganze Menschheit, Leib und Seele, nach der Schrift Gewohnheit, die den Menschen Fleisch nennt." (WW. XIII, S. 160). Aber es hat nicht verhindert werden können, daß demungeachtet an diesen Ausdruck sich die Vorstellung einer völlig unerkennbaren, miraculösen Wesenheit geknüpft hat, eines Deus ex machina, wie er in dem wahren Zusammenhange von Luthers Lehre uns noch als eine weit seltsamere Erscheinung, als in dem der Schuldogmatik würde erscheinen müssen. Wie viel Schuld an dieser falschen Auffassung Luther selbst trägt durch die Gewaltsamkeiten seiner Abendmahlsvorstellung, soll im Nachfolgenden nicht verschwiegen werden. Aber noch mehr Schuld trägt das, ich möchte sagen verzweifelte Bemühen der Schule, in diesen Ausdrücken Luthers eine Consequenz zu verhüllen, welche man sich um keinen Preis eingestehen wollte, und welche man doch, wenn nicht durch jene künstlichen Verhüllungen die Frage wäre umgangen worden, nicht wohl hätte verläugnen können. Ich meine nämlich die in §. 154 angedeutete, daß das Lutherische System seit dem Momente der Verklärung des am Kreuze gestorbenen Christus keinen persönlichen Christus im modernen Wortsinne, kein selbstständiges Seelenleben dieses Christus in irgend welcher Unterschiedenheit oder Abtrennung von dem allgemeinen Leben Gottes mehr kennt. Was man den neuern philosophischen Systemen so oft zum Vorwurf zu machen pflegt, daß sie die creatürliche Persönlichkeit in dem allgemeinen Wesen der Gottheit aufgehen lassen: solcher Pantheismus ist ohne allen Zweifel eine unvermeidliche und von Luther, dessen Ueberzeugung auch hier eine klare und feste war, keineswegs gefürchtete Folge der Lutherischen Glaubenslehre; nicht zwar in Bezug auf die creatürliche Persönlichkeit überhaupt, wohl aber in Bezug auf die menschliche Persönlichkeit Jesu von Nazareth. Denn nicht nur vom Leibe

in dem gemeinen äußerlichen Wortſinn, den man allerdings nicht aufgeben darf, wenn man die Perſönlichkeit des hiſtoriſchen Chriſtus auch nach dem Kreuzestode bewahren will, ſondern auch von der individuellen Seele gilt, was Calvin, von ſeinem Standpunkt mit gutem Recht, als ein Serveticum delirium den Lutheranern vorwirft: Non dico eos ita sentire, verum si inter dotes glorificati corporis numeratur, invisibili modo omnia implere, corpoream substantiam aboleri palam est, nec discrimen ullum relinqui deitatis et humanae naturae (Calvin. Inst. Chr. Rel. IV, 17, 29). Zwar hätte Luther ſich für jene verklärte Menſchlichkeit, die nach ihm in dem Momente der Auferſtehung an die Stelle des hiſtoriſchen Chriſtus tritt, mit gleichem Recht des Ausdrucks Seele, wie des Ausdrucks Leib oder Fleiſch, bedienen können; ja vielleicht, wenn man von der bibliſchen Bedeutung des σῶμα τοῦ Χριστοῦ abſieht, die aber bei ihm in den Hintergrund getreten iſt, mit noch größerem Rechte. Denn was wir nach dieſer Lehre als aufgenommen in die Gottheit denken ſollen, das iſt ja doch gewiß nicht die äußere Materie, aus welcher der Menſchenleib gebildet wird. Es iſt vielmehr ein Ideelles, es iſt die allgemeine Potenz des Menſchendaſeins; und wenn wir uns irgendwie die Geſtalt verdeutlichen wollen, in welcher es dem Geiſte der Gottheit als ein inwohnendes Moment ſeiner ſelbſt gegenwärtig ſein ſoll, ſo wird ſolche Geſtalt doch immer die der Empfindung und Vorſtellung, alſo eine pſychiſche, ſein müſſen. Dennoch halte ich es, auch abgeſehen von den Anknüpfungspunkten, die er in der Schrift für die ſeinige fand, nicht für zufällig, daß Luther nicht dieſe Ausdrucksweiſe gewählt hat. Er ſeinerſeits hat mit dem Worte Leib oder Fleiſch, welches ſeine Nachfolger zu jenem Verſteckſpiele benutzten, ganz im Gegentheil das offene Bekenntniß abgelegt, daß er eben nichts anderes Menſchliche, als nur dieſes „Fleiſch", daß er am wenigſten, wie ſeine reformirten Gegner, eine menſchliche „Perſon" in dem verklärten Chriſtus anerkennt. Er hat gerade durch dieſe dem Buchſtaben nach widerſprechende Ausdrucksform in ſeiner Weiſe Ernſt gemacht mit der Sentenz des Apoſtels 2. Kor. 5, 16. Die Schule dagegen, da ſie wenigſtens den Schein nicht zerſtören wollte, als ob in ihr der myſterhlichen Perſönlichkeit des hiſtoriſchen Gottmenſchen dieſelbe Anerkennung zu Theil werde, wie in der reformirten Lehre,*) die Schule mußte in dieſem Intereſſe die Zweideutigkeit recht gefliſſentlich unterhalten, welche in dem von ihrem Meiſter gewählten Ausdrucke lag, und lieber den abenteuerlichſten Vorſtellungen über das Weſen jenes verklärten Fleiſches Thor und Thüre öffnen, als daß ſie ſich zum Eingeſtändniß des wahren Sachverhältniſſes hätte entſchließen ſollen.

uu. (zu §. 157.)

Wenn man ſich ausſchließlich an jene Kampfes- und Siegesvorſtellung hält, welche Luther allenthalben ſo ſehr in den Vorgrund ſtellt: ſo wird man allerdings keine rechte Conſequenz darin erblicken können, daß mit der Niederkämpfung des Teufels und des Todes, der Sünde und des Geſetzes erſt durch

*) Das Beſtreben, dieſen Schein zu unterhalten, zeigt ſich u. A. in dem weiter unten zu erwähnenden Verwerfungsartikel gegen Schwenkfeld, bei welchem allerdings die Unmöglichkeit, die ſelbſtſtändig perſönliche Fortdauer der Seele Chriſti im Jenſeits feſtzuhalten, noch klarer vorliegt, als ſelbſt bei Luther.

den historischen Christus im Ganzen des menschlichen Geschlechts, dann durch den Glauben in der Seele jedes Wiedergeborenen, die Gewalt dieser feindlichen Mächte zwar als gebrochen, aber doch nicht als völlig beseitigt erscheinen soll. Ja es scheint schon darin ein Widerspruch zu liegen, daß der Sieg in dieser doppelten Weise erfochten werden muß, und daß nicht vielmehr schon jener objectiv in der Weltgeschichte erfochtene Sieg für sich genügt, um die Menschen von jenen Feinden zu befreien, sondern Kampf und Sieg sich in der Seele jedes Einzelnen erneuern muß. Eben dieser Widerspruch aber wiederholt sich dann bei dem innern Kampfe, indem, näher betrachtet, der Kampf mit dem Momente des Sieges, das heißt mit der Wiedergeburt aus dem Glauben, nicht endigt, sondern vielmehr erst beginnt. Luther hat, um diesen Widerspruch zu lösen, die Rechtsvorstellung herbeigezogen, über deren Bedeutung für die Vorstellung jenes Kampfes ich oben (Anm. bb.) gesprochen habe. „Denn das heißt meisterlich den Tod und Sünde überwunden, nicht daß man sie mit Gewalt bald im Augenblick wegthue und nimmer fühle; sondern daß man ihnen zuerst das Recht und Macht nimmt, und verdammt sie mit Urthel und Recht, daß sie sollen zu nichte werden. Da sie nun indessen noch toben und sich fühlen lassen, ehe sie zerbrochen werden, da liegt nicht Macht an; das Urtheil ist doch über sie gangen, daß sie des kein Recht noch Macht haben, sollen aber und müssen bald aufhören und ihr Ende haben; gleich wie man einem mächtigen Feinde thut, wenn er gefangen ist, thut man ihn nicht so bald ab, sondern läßt ihn leben, bis er vor Gericht verdammt, und alsdann durch's Urtheil getödtet wird. Nun sein Leben, das er lebt im Gefängniß, ist auch ein Leben, aber ein armes Leben, das nun weder Recht noch Macht hat zu schaden, zu herrschen, zu drücken seine Widersacher, sondern ist verwahrt zum Tode, und lebt nun nicht mehr, daß er herrschen soll, sondern daß er verdammt und abgethan soll werden. Also geht es dem Tode und der Sünde auch. Christus hat sie gewonnen und gefangen, daß sie nicht mehr herrschen oder siegen können über uns, wie zuvor, als Ps. 68, 19 spricht: Du bist in die Höhe gefahren, und hast gefangen die, so uns gefangen hatten, und läßt täglich das Recht und Urtheil gehen und sie verdammen durch's Evangelium. — Dasjenige und Uebrige, daß sie sich noch regen und fühlen lassen, ist nichts; denn sie sind verdammt und haben das Recht und die Herrschaft verloren und können nicht schaden; und ist nichts mehr da, denn sie sollen bald ihr Ende empfangen und aufhören, — — und ihr Regen und Fühlen nichts anderes ist, denn ein Zappeln und Zittern vor ihrem Galgen, da sie sollen abgethan werden." (WW. XIV, S. 473). Es liegt am Tage, welche Einwendungen, wenn man diese Vorstellung ernsthaft nehmen wollte, sich aus dem Gesichtspunkte der logischen Consequenz auch gegen sie würden erheben lassen. Aber sie ist eben eine bildliche; sie stellt, wie oben gezeigt, den Kampf, der im Bewußtsein, im Gesammtbewußtsein der Menschheit und im Selbstbewußtsein des Einzelnen durch die sittliche Waffe des Glaubens geführt wird, im Bilde dar; und da wird man wohl zugeben, daß dieses Bild allerdings dazu dienen mag, das Bild eines im offenen Feldkampfe erfochtenen Sieges ausdrücklich nach der hier bezeichneten Seite zu ergänzen oder zu berichtigen. Doch wird man, um in den eigentlichen Kern von Luthers Meinung einzudringen, auch bei diesem Bild nicht stehen bleiben

dürfen, sondern man wird in der Weise, welche Gegenstand der Erörterung in unserer letzten Anmerkung war, überzehen müssen zu der Vorstellung des verklärten Christusleibes, das heißt der durch die Erlösungsthat des historischen Christus in die Gottheit hineingewachsenen Substanz der menschlichen Natur, in welche jeder Einzelne durch den Glauben seinerseits hineinwachsen muß, um an den Segnungen jener That Theil gewinnen und den Kampf gegen die feindlichen Mächte, Tod, Sünde und Gesetz siegreich in seinem Innern vollziehen zu können. Nur wenn man sich auf diesen Standpunkt stellt, wird man die vielen trefflichen Ausführungen ungestört würdigen können, welche sich in Luthers Schriften auch über diesen Kampf finden, der in der Seele jedes Einzelnen nach erfolgter Wiedergeburt gegen die zwar darniederliegenden, aber nicht vollständig vernichteten Mächte der Sünde, des Todes und des Gesetzes gekämpft wird.

vv. (zu §. 162.)

Die Entwickelung der Christologie und der Sacramentslehre würde sich in der christlichen Kirche überhaupt und in der evangelischen insbesondere in mehrfacher Beziehung klarer und einfacher gestaltet haben, wenn man sich in Bezug auf den Ausdruck Leib Christi überall streng an die Bedeutung gehalten hätte, worin derselbe an so vielen Stellen, ja wir dürfen sagen durchgängig, vom Apostel Paulus gebraucht worden ist. Dies hat Luther in seiner frühern Zeit auch noch gethan; namentlich in dem „Sermon vom Sacrament des Leichnams Christi." Der Begriff der sacramentlichen Communio wird dort davon abgeleitet: „daß Christus mit allen Heiligen ist ein geistlicher Körper. Gleichwie ein Stadtvolk eine Gemeine und Körper ist, ein jeglicher Bürger des andern Gliedmaß und der ganzen Stadt: also alle Heiligen sind Christi und der Kirchen Glied, die eine geistige ewige Gottesstadt ist; und wer in dieselbe Stadt genommen wird, der heißt in die Gemeine genommen und mit Christus geistlichem Körper verleibt und sein Glied gemacht." (WW. XVII, S. 273). Von diesem Leibe heißt es dort (S. 277): „Daß Christus seinen eigenen natürlichen Körper geringer achte, denn seinen geistlichen Körper, das ist die Gemeinschaft der Heiligen, und an den Christen ergeht der Zuruf: Schau auf, es ist dir mehr Noth, daß du des geistlichen denn des natürlichen Körpers Christi Acht habest, und nöthiger der Glaube des geistlichen denn des natürlichen Körpers; denn der natürliche ohne den geistlichen gilt nichts, es muß eine Verwandlung da geschehen und geübt werden durch die Liebe." — Hätte Luther auch in späterer Zeit an diesem Wortgebrauche festgehalten, so würde er genöthigt gewesen sein, für die Idee, welche er damals mit dem Worte „Leib Christi" bezeichnet hat, einen andern Ausdruck zu suchen. Dies aber hätte, bei den schweren Mißverständnissen, die sich besonders auf Anlaß des Abendmahlsstreits an jenes Wort geknüpft haben, der richtigen Auffassung des Sinnes seiner Lehre nur von Vortheil sein können.

ww. (zu § 165.)

Von Luthers früherer Sacramentstheorie, aus der Zeit vor den Kämpfen erst mit Carlstadt, dann mit den Schweizern wage ich zu behaupten, daß sie, abgesehen von den noch nicht ganz abgeworfenen Resten insbesondere des Transsubstantiationsglaubens, die aber mit dem eigentlichen Kern in keinem

Zuſammenhange ſtehen, vollkommen aus einem Guſſe iſt mit ſeiner übrigen Lehre, und ich kann mich nicht einverſtanden erklären mit der Beſchuldigung des Subjectivismus, welche Schenkel, von dem man dieſen Tadel am wenigſten erwartet hätte, gegen ſie erhoben hat. Allerdings iſt ſie ganz und gar auf die Begriffe der Verheißung auf der einen, des Glaubens auf der andern Seite geknüpft, und die Wirkſamkeit der Sacramente wird einzig und allein in die Begegnung dieſer zwei geſetzt, ſo daß die äußere Handlung dabei nur als ein ſinnbildliches Mittel in Betracht kommt. Dem Worte „Sacrament" wird die ächt bibliſche Bedeutung von *μυστήριον* vindicirt; ſo daß es nicht das Mittel, ſondern die eine, untheilbare Heilsthatſache ſelbſt bezeichnen ſoll. (Unum solum habent sacrae literae sacramentum, quod est ipse Christus Dominus. Opp. ed. Jen. I, fol. 436; vrgl. über das Wort *μυστήριον* WW. XIII, S. 56). Allein da das Mittel doch nicht als ein zufällig gewähltes gilt, ſondern als ein ſolches, worein die Verheißung ſich vermöge ihrer eigenen ſowohl, als des Mittels Natur hineinlegen mußte, ſo ſehe ich nicht, was Weſentliches hier noch fehlen ſoll, um einer richtig verſtandenen Objectivitätsforderung zu genügen. — Die Taufe betreffend, ſo findet ſich in der Schrift über die babyloniſche Gefangenſchaft eine Stelle, die mir über ihre Bedeutung das Beſte zu ſagen ſcheint, was überhaupt darüber geſagt werden kann. „So bedeutet nun die Taufe zwei Dinge, den Tod und die Auferſtehung, das iſt eine vollkommene Rechtfertigung. Denn daß der Diener das Kind in das Waſſer taucht, bedeutet den Tod, daß er es aber wieder heraus nimmt, bedeutet das Leben. Alſo legt es aus Paulus Röm. 6, 4. Dieſen Tod und dieſe Auferſtehung nennen wir eine neue Creatur, eine Wiedergeburt und eine geiſtliche Geburt, die man nicht nur muß verblümt verſtehen von dem Tode der Sünden und von dem Leben der Gnaden, ſondern von dem wahren Tode und von der wahren Auferſtehung. Denn die Taufe iſt nicht eine erdichtete Bedeutung. So ſtirbt auch die Sünde nicht und es erſteht auch die Gnade nicht völlig, bis der Leib der Sünden, den wir tragen in dieſem Leben, zerſtört wird. Denn ſo lange wir in dem Fleiſche ſind, ſo bewegen ſich und werden bewegt die Begierden des Fleiſches. Darum, indem wir anfangen zu glauben, fangen wir auch an zu erſterben dieſer Welt, und Gott zu loben in dem zukünftigen Leben. Daß der Glaube recht und in der That iſt ein Tod und eine Auferſtehung, das iſt dieſelbe geiſtliche Taufe, in welcher wir eingetaucht werden und wieder hervorkommen. Daß nun der Taufe wird die Abwaſchung von Sünden zugeeignet, wird ihr zwar wahrhaftig zugeeignet, aber die Bedeutung iſt gar zu ſchwach, daß ſie die Taufe nicht recht ausdrückt, die mehr ein Symbolum iſt des Todes und der Auferſtehung." — An dieſe Bedeutung der Taufe knüpft Luther, das Aeußere ihrer Vollziehung betreffend, den Wunſch, daß das volle Untertauchen wieder eingeführt werden möchte; „nicht daß er es als nöthig achte, ſondern daß es ſchön wäre, wenn einem ſo ganz vollkommenen Dinge auch ein vollkommenes Zeichen gegeben würde." Die Wirkung aber betreffend, ſo erfolgt die Warnung, „ſich zu hüten vor denen, welche die Kraft der Taufe ſo klein und gering gemacht, daß ſie ſagen, die Gnade werde zwar in der Taufe eingegoſſen, aber hernach durch die Sünde ausgeſchüttet, und alsdann müßte man einen andern Weg, gleich als wenn die Taufe ganz vernichtet wäre, zum Himmel gehen. — Deine

Taufe wird niemals vernichtet, du verzweifelſt denn und wolleſt nicht zu deiner Seligkeit wieder kommen. — Die Taufe hat den ganzen Leib gleichſam verſchlungen und wieder herausgegeben. Alſo ſoll auch die Kraft der Taufe dein ganzes Leben mit Leib und Seele verſchlingen, und wieder heraus geben am jüngſten Tage, angethan mit dem Rocke der Klarheit und Unſterblichkeit. Alſo ſind wir niemals ohne die Kraft und das Zeichen der Taufe, ſondern müſſen allezeit getauft werden je mehr und mehr, bis wir das Zeichen vollkömmlich erfüllen am jüngſten Tage. Da verſtehſt du nun, daß alles, was wir in dieſem Leben thun, das da dient das Fleiſch zu tödten und den Geiſt lebendig zu machen, zu der Taufe gehöre." — Man ſieht aus dem allen, daß Luther den Begriff der Taufe der That nach als zuſammenfallend faßt mit dem Begriffe der Wiedergeburt, und das iſt denn auch das jenem Standpunkt vollkommen Entſprechende, der mit dem Begriffe der Wiedergeburt durch den Glauben in der Weiſe, wie wir es im Obigen nachgewieſen haben, Ernſt gemacht hatte. Nur daß die Wiedergeburt in gegenſtändlicher Weiſe erfolge, ſämmtlichen Gliedern des geiſtlichen Leibes, dem der Täufling einverleibt wird, eben ſo vernehmbar, wie dem Täufling ſelbſt, nur dieſe Forderung tritt bei dem äußeren Taufſacrament noch hinzu. Aber ſo entſchieden Luther dieſe Forderung anerkennt, ſo entſchieden hält er dabei doch das Bewußtſein feſt, daß es einerſeits auch ohne die äußere ſymboliſche Handlung eine reine Geiſtestaufe geben kann, und daß anderſeits das äußere Zeichen ohne den Glauben des Täuflings keinen Werth hat. Daß dieſer Glaube bei der Taufe dem Täufling eingegoſſen werde, iſt, wenn man nur dieſe Eingießung recht verſteht, von der pſychologiſchen Einwirkung wirklich gläubiger Eltern und Erzieher, welche unſtreitig Luthern bei dieſer Behauptung vorſchwebte, lange noch keine ſo „monſtröſe" Annahme, als jede Hypotheſe einer vom Glauben unabhängigen Wirkung der ſacramentlichen Handlung dies iſt. Was uns an dieſer Annahme als gewaltſam erſcheinen mag, das iſt nur die folgerechte Anwendung des allgemeinen ſupernaturaliſtiſchen Elementes dieſer Lehre, und ſteht in der vollſtändigſten Analogie zu Sinn und Gehalt ihrer chriſtologiſchen Prämiſſen. — Ganz eben ſo ſehen wir um dieſelbe Zeit Luther auch den Begriff des Abendmahls in eben ſo einfacher als bündiger Weiſe aus der allgemeinen Grundlage des Heilsbegriffs heraus entwickeln. Es iſt ihm eben nichts anderes, als die Selbſtdarſtellung und der Selbſtgenuß jener Gemeinſchaft, welche „darin ſteht, daß alle geiſtliche Güter Chriſti und ſeiner Heiligen mitgetheilt und gemein werden: wiederum, alle Leiden und Sünde auch gemein werden, und alſo Liebe gegen Liebe angezündet wird und vereinigt, wie in einer Stadt einem jeglichen Bürger gemein wird derſelben Stadt Namen, Ehre, Freiheit, Handel, Brauch, Sitten Hülfe, Beiſtand, Schutz und dergl., wiederum, alle Fahr, Feuer, Waſſer, Feind, Sterben, Schaden, Auffatz und dergleichen. Alſo auch im leiblichen Körper, wie St. Paulus ſagt 1. Kor. 12, 25. 26. — Alſo in dieſem Sacrament wird dem Menſchen ein gewiß Zeichen von Gott ſelber gegeben durch den Prieſter, daß er mit Chriſto und ſeinen lieben Heiligen ſoll alſo vereinigt und alle Dinge gemein ſein, daß Chriſtus Liebe und Leben ſoll ſein eigen ſein, dazu aller Heiligen Leben und Leiden, alſo daß, wer ihm leid thut, der thut es Chriſto und allen Heiligen; wiederum wer ihm wohl thut, der thut es Chriſto und allen Heiligen. Wiederum muß der Menſch auch laſſen ihm

gemein sein alle Beschwerung und Unfall Christi und seiner Heiligen, mit ihnen gleich gelten und genießen" (XVII, S. 273). Auch hier also kommt die äußere Handlung nur als ein Zeichen, oder besser wohl noch ausgedrückt, als ein in der Natur der Sache begründetes und darum durch das ausdrückliche Geheiß des Herrn vorgeschriebenes Mittel in Betracht, ein Gut, welches an sich selbst unabhängig davon ist, zum lebendigen, im bestimmten Zeitmomente gegenwärtigen Gefühl und Bewußtsein zu bringen. Es ist uns darin gegeben „die unmäßige Gnade und Barmherzigkeit Gottes, daß wir da allen Jammer, alle Anfechtung von uns legen auf die Gemeine und sonderlich auf Christus, und der Mensch fröhlich sich mag stärken, trösten und also sagen: bin ich ein Sünder, habe ich gefallen, trifft mich dies oder das Unglück, wohlan, so gehe ich daher zum Sacrament und nehme ein Zeichen von Gott, daß Christus Gerechtigkeit, sein Leben und Leiden für mich steht mit allen heiligen Engeln und Seligen im Himmel, und frommen Menschen auf Erden. Soll ich sterben, so bin ich nicht allein im Tode; leide ich, so leiden alle mit mir, es ist aller, mein Unfall Christo und allen Heiligen gemein worden." Und eben dieser Genuß bedingt sich, wie sogleich weiter bemerkt wird, durch die Theilnehmung an allen Leiden, welche Christus und die Kirche gemeinsam treffen. Die Bedeutung des äußerlichen sacramentlichen Thuns aber wird von Luther theils in allerhand sinnbildliche Beziehungen gesetzt, die er an der Beschaffenheit des Genusses und des Genossenen nachweist, theils ruht hier allerdings noch (S. 276) die erst später völlig aufgegebene, Voraussetzung eines wirklichen Wunders der Transsubstantiation im Hintergrunde, die aber, wie schon bemerkt, dem ausgesprochenen Begriffe des Sacramentes ganz äußerlich bleibt und ohne irgend eine Verkürzung desselben entfernt werden kann. — Vergl. übrigens die gründliche Abhandlung von M. Göbel „Luthers Abendmahlslehre vor und in dem Streite mit Carlstadt" in den theologischen Studien und Kritiken, 1843. Bd. 1.)

xx. (zu §. 167.)

Ich habe oben (Anm. oo.) der Meinung widersprochen, als ob die eigenthümlichen christologischen Ansichten Luthers, insbesondere seine Vorstellung von der Allgegenwart des Leibes Christi, erst der eigenthümlichen Gestalt seiner Abendmahlslehre den Ursprung danken. Ich muß im Gegenwärtigen hinzufügen, daß die Verbindung dieser Gestalt, — ich meine nämlich jene spätere, welche zuerst in den Streitschriften gegen Carlstadt auftaucht und dann in denen gegen Zwingli ihre Vollendung erhält, — mir überhaupt in einem ziemlich lockeren Zusammenhange mit jenen Ansichten zu stehen, und keineswegs so tief, wie diese, in dem Boden der ursprünglichen Glaubensanschauung zu wurzeln scheint. Gefordert ist durch die Lehre von der Gerechtigkeit des Glaubens und die aus ihr entwickelte Christologie nur jene frühere Sacramentstheorie, zu welcher sich Luther vor diesem doppelten Streit bekannte. Dieselbe hätte sich ohne Zweifel rein, ohne die Zuthaten der späteren Lehrwendung durchführen lassen, und sie würde in dieser Gestalt ungleich mehr ein Ganzes, aus einem Stücke gegossen mit der übrigen Theologie, Anthropologie und Soteriologie des großen Reformators gebildet haben, als wir dies von derjenigen Sacramentstheorie rühmen können, welche den Bruch mit seinem schweizerischen Genossen herbeigeführt hat, und zum Schibolet der Sonderkirche,

die ſich nach Luthers Namen nennt, geworden iſt. Daß den Anlaß zur Ausbildung der letzteren das Gewahrwerden der Gefahr gegeben hat, welche der Kirche von jenen ſchwärmeriſchen Geiſtern drohte, deren auflöſendes Treiben Luthern in der Perſon Carlſtadts entgegentrat, darüber kann in alle Wege kein Zweifel ſein. Gegen dieſe und nicht gegen die nüchterne Anſicht der Schweizer war urſprünglich die Behauptung einer mehr als nur ſinnbildlichen Bedeutung der Zeichen in beiden Sacramenten gerichtet; und wäre durch das Dazwiſchentreten jener nicht das urſprüngliche Ziel des Kampfes aus ſeiner Stelle gerückt worden, ſo würde ſich derſelbe mit dem Hervortreten der Wiedertäufer mehr noch auf den Begriff der Taufe, als auf den des Abendmahls geworfen haben. Mit den Schweizern würde ſich Luther nach dem urſprünglichen Charakter ſeines Sacramentglaubens eben ſo wohl haben vertragen können, wie er ſich in ſo manchen andern Punkten mit der verſtandesmäßigen Faſſung vertrug, welche Melanchthon ſeiner Lehre gab. In ihrer Lehre war für die Intereſſen, welche durch die bilderſtürmeriſchen und wiedertäuferiſchen Tendenzen gefährdet ſchienen, in anderer, vielleicht noch kräftigerer Weiſe vorgeſehen, als bei Luther ſelbſt; wie dies ſchon der Umſtand beweiſt, daß in den Kreiſen ihres Wirkens von vorn herein derartige Tendenzen ungleich weniger Boden gewinnen konnten, als in den durch Luther angeregten. Allerdings wird ſich uns in der Folge zeigen, wie zwiſchen Luther und den Schweizern in der That ein noch tieferer principieller Gegenſatz in Bezug auf das Ganze der Lehre beſtand, als zwiſchen Luther und den ſchwärmeriſchen Secten. Aber an der Auffaſſung des Sacramentbegriffs würde das Vorhandenſein dieſes Gegenſatzes, über deſſen eigentliche Beſchaffenheit beide Theile nie zu einer völlig klaren Einſicht gelangt ſind, ſich ſchwerlich haben zum Bewußtſein bringen können ohne jene eigenthümliche Geſtalt und Wendung, die zwar Luthern eben ſo weit auch in dieſem Punkte von den Schweizern, wie von jenen frühern Gegnern entfernen mußte, aber zu deren Ausbildung doch kein unmittelbarer Antrieb für ihn in der Geſtaltung von Zwinglis Lehre gelegen hätte. Einmal auf dieſe Wendung eingegangen aber, in der er allein *für ſeinen Standpunkt* die Rettung vor den die objective Geſtalt des göttlichen Wortes und der an dieſes Wort geknüpften kirchlichen Ordnungen in der Subjectivität des „Geiſtes“ auflöſenden Schwärmereien fand, konnte Luther allerdings auf die Meinung kommen, als ob er in Zwingli und ſeinen Genoſſen Gegner ganz derſelben Art, wie in Carlſtadt und den Seinigen zu bekämpfen habe, und konnte ſo ſich verhärten in einer Auffaſſungsweiſe, welche ihrerſeits für ſeinen Lehrbegriff keine geringere Gefahr, als die eines Zurückſinkens von dem Standpunkte der Glaubens- in den der Geſetzesgerechtigkeit mit ſich brachte, und welcher ausdrücklich nach dieſer Seite ſeine Nachfolger ſich keineswegs ungeſtraft haben hingeben können. Oder iſt, wenn jetzt Luther die Bedeutung der Taufe auf das *Geheiß* des Herrn, die Heiden zu taufen, die Bedeutung des Abendmahls in gleicher Weiſe auf das *Geheiß*, ſolches zu thun zu ſeinem Gedächtniß, gründen will, und wenn er in die Elemente beider Sacramente durch das über ſie geſprochene Wort eine ſubſtantielle Kraft der Mittheilung des Göttlichen ganz unabhängig von dem Glauben des Empfängers hineingelegt werden läßt, von der man freilich nicht ſieht, was durch ſie bezweckt werden ſoll, da der wirkliche Genuß der Segnung demungeachtet

wieder an den Glauben geknüpft wird: — iſt dies, frage ich, etwas anderes, als eine dem durch die Lehre von der alleinigen Heilskraft des Glaubens befreiten Gewiſſen aufs Neue auferlegte Feſſel, eine Feſſel ganz von derſelben Art mit jener, welche durch den Lehrbegriff von der Meſſe dem Gewiſſen auferlegt zu haben, dem Papſtthum von Luther zu einem ſo ſchweren Anklagepunkte gemacht worden war?

Indem ich dieſe Bedenken gegen die ſpätere Sacramentstheorie Luthers, und damit auch gegen das Schiboleth des Lutheriſchen Particularkirchenthums erhebe, verkenne ich jedoch nicht, daß auch in dieſer ſich eine Wirkung des eigenthümlichen Gehaltes ſeiner Glaubensanſchauung geltend machte und bethätigte. Es liegt allerdings eine Wahrheit in der Forderung eines Specifiſchen, wodurch ſich der ſacramentliche Genuß des göttlichen Leibes im Abendmahl von dem täglichen und ſtündlichen Genuß unterſcheiden ſoll, welcher die natürliche, naturnothwendige Folge des organiſchen Einverleibtſeins in die lebendige Gemeinſchaft dieſes Leibes iſt, und dem entſprechend auch die ſacramentale Wiedergeburt durch die Taufe. Daß Luther dieſe Forderung ſich im Streit gegen Carlſtadt zum Bewußtſein gebracht, und dann ſie gegen Zwingli mit aller Leidenſchaftlichkeit ſeines Rieſenwillens vertreten hat, dies iſt zwar geſchichtlich durch die bereits angegebenen Umſtände motivirt. Aber dem unbeſchadet läßt ſich gewiß mit vollem Recht behaupten, daß dieſe Umſtände nie eine ſolche Gewalt über Luthers Geiſt geübt haben würden, wenn er ſich nicht in der Tiefe ſeiner Seele eines von denſelben unabhängigen Wahrheitsgrundes für den Inhalt ſeiner Behauptung bewußt geweſen wäre. Ich habe über dieſen Wahrheitsgrund und ſeinen Zuſammenhang mit dem Eigenthümlichen ſeiner Glaubensanſchauung in den obigen Sätzen eine allerdings nur ſehr im Allgemeinen ſich haltende Andeutung gegeben, über deren Inhalt ich mir vorbehalte, mich ſpäter etwas näher zu erklären.

yy. (zu §. 168.)

Daß in Bezug auf den Begriff der Taufe zu derſelben Zeit und auf dieſelben Veranlaſſungen eine ganz ähnliche Umwandlung der Lehre Luthers vorgegangen war, wie in Bezug auf das Abendmahl, und daß dieſelbe ſeitdem in dieſem Punkte den Lehrern aller der Gegner, mit denen er in der Theorie des Abendmahls zu kämpfen hatte, eben ſo ſchroff gegenüberſtand, wie in dieſer letzteren, ſo daß es faſt nur Zufall genannt werden muß, wenn der Streit hier nicht eben ſo zum Ausbruch kam: dies darf ich jetzt wohl als hinreichend bekannt und zugeſtanden vorausſetzen. Ich kann in Betreff des Factiſchen, worauf hier näher einzugehen ich, da dieſer Gegenſtand das Hauptthema meiner Abhandlung doch nur von fern berührt, mich gern überhebe, mich im Allgemeinen auf die Darſtellung bei Schenkel beziehen (S. 444 f.), von dem ich im Urtheile über dieſes Thatſächliche allerdings abweiche. Nur der eine von dem genannten Darſteller nicht erwähnte Umſtand ſcheint mir, um ſeines Zuſammenhangs willen mit Luthers chriſtologiſchen Anſchauungen, einer Erwähnung werth, daß Luther in mehreren ausführlichen Predigten über die Taufe aus ſeiner ſpätern Zeit (WW. XII, S. 161. 170. 380 und 357) die chriſtliche Taufhandlung an die durch Johannes an Chriſtus vollzogene Taufe knüpft, und von der letztern ſo ſpricht, als ſei in ihr mit einem Male der Proceß der Sündentilgung vollzogen worden, welcher dann, bei der Taufe der

einzelnen Chriſten, auf dieſe eben nur angewandt oder übertragen werde. („Darum ſollen wir wiſſen und glauben, daß Chriſtus um unſertwillen getauft ſei, und alſo ſagen: ſeine Taufe ſei mein, und meine Taufe ſeine Taufe" a. a. O. S. 359). Dies, und der Ausſpruch, daß bei jeder Taufe, wie bei der Taufe Chriſti, der Himmel offen und die ganze Dreieinigkeit gegenwärtig ſei, entſpricht, wie man ſieht, der Art und Weiſe, wie nach Luther Leiden, Tod und Auferſtehung Chriſti ſich in jedem Chriſten wiederholen müſſen. Freilich aber erwächſt hieraus auch die ſchwierige Aufgabe einer Nachweiſung, wie denn die allgemeine Sündentilgung, welche hiernach bereits in der Taufe Chriſti erfolgt ſein ſoll, zu derjenigen ſich verhalte, die eben erſt in ſeinem Tod und ſeiner Auferſtehung erfolgt iſt.

zz. (zu §. 169.)

Sacramenta gratiae Christi passione et morte virtutem esse sortita concedimus, sed non esse talia, nisi in novo Test., nec statim post lapsum Adae fuisse, negamus. Idem Christus eademque fides ab Habel in finem mundi per varia secula regnavit in electis, sed alia et alia ejusdem Christi et fidei signa fuerunt, quae vere sacramenta gratiae dicuntur. Non ergo mutatae circumcisionis aut oblationis in baptismum causa fuit gratiae donatio, sed voluntas sola Dei, quae pro diversitate temporum et hominum diversis signis gratiam suam contulit. Neque enim sacramenta umquam gratiam aut remissionem peccatorum dederunt, sed sola fides sacramenti. So ſchrieb Luther im Jahre 1520 (Opp. ed. Jen. I, fol. 435 s.), durchaus folgerecht von dem Standpunkte aus, dem der Glaube das einzig mögliche Organ der Heilsergreifung iſt, der aber auch umgekehrt für dieſe Möglichkeit keine andern Grenzen, als eben nur die Möglichkeit des Glaubens kennt, des Glaubens, der weſentlich nicht auf Gegenwärtiges, noch weniger auf Vergangenes, ſondern überall auf Zukünftiges geht (fides numquam est praeteritarum rerum, sed semper futurarum. ib. fol. 437). Obgleich nun aber dieſe Grundüberzeugung, daß es einen heilbringenden Glauben eben ſo wohl vor Chriſtus, wie nach Chriſtus, dem hiſtoriſchen, gegeben hat, und daß dieſer vorchriſtliche Glaube eben ſo, wie der nachchriſtliche, den einen Chriſtus zum Inhalte hat, welcher derſelbe iſt heute, geſtern und in Ewigkeit, zu allen Zeiten bei Luther unerſchüttert blieb, eben ſo, wie in der ganzen Chriſtenheit, der erſt die jüngſte Zeit durch Schleiermacher eine Lehrwendung gebracht hat, nach welcher erſt mit der zeitlichen Erſcheinung Chriſti die Möglichkeit eines ſolchen Glaubens beginnen ſoll: ſo iſt doch die Frage nicht leicht zu beantworten, wie Luther es angefangen habe, dieſe Ueberzeugung mit der umgeſtalteten Sacramentslehre ſeiner ſpätern Zeit in Uebereinſtimmung zu bringen. Denn offenbar beruht ja doch dieſe Wendung auf der Vorausſetzung, daß es noch einer anderartigen Darbietung der Heilsgüter bedürfe, als jener durch das Wort der Verheißung, welche ſich einzig an den Glauben wendet, um, durch ihn ergriffen und der lebendigen Seelenſubſtanz des Gläubigen angeeignet, ohne anderweite Beihülfe das Heil und die Gerechtigkeit in ihm zu wirken. Daß aber eine ſolche realere Heilsdarbietung zu ihrer Zeit durch die Sacramente des Alten Teſtaments gewirkt worden ſei, dies wird Luther, nach der Art, wie er die des Neuen exegetiſch und dogmatiſch zu begründen ſuchte, damals ſchwerlich mehr haben behaupten wollen, ſo nachdrücklich er auch in verſchiedenen Schriften ſeiner

frühern Zeit den wesentlichen Gleichgehalt der Sacramente beider Testamente behauptet hatte. Es bleibt ihm also kaum etwas anderes übrig, als, sowohl die Heilskraft der Sacramente des Neuen Testaments einerseits, als anderseits die Ausnahmefälle, in denen auch ohne diese Sacramente das Heil gewonnen wird, in letzter Instanz auf das beneplacitum Gottes zu stellen.

aaa. (zu §. 173.)

Die Stelle, aus der ich gewagt habe, den allerdings paradoxen Ausdruck „realer Christus" zu bilden, als nach Maßgabe von Luthers Wortgebrauch dasselbe sagend, was wir in unserer philosophischen Terminologie als „idealen" Christus bezeichnen würden, findet sich in dem oben erwähnten ausführlichen Commentar zu Jes. 53. „Demnach ist die Erhöhung Christi doppelt: eine persönliche, da er selbst erhöht wird und unser Haupt ist, die andere eine thätliche (realis im lat. Original). Beide sind wahr. In seiner Person ist er erhöht und zur Rechten des Vaters gesetzt worden. Die andere geschieht thätlicher Weise, wenn man an ihn als den Erlösten glaubt, wenn wir ihn davor bekennen und als einen solchen durch das Predigtamt und Bekenntniß des Glaubens erhöhen. Und wegen dieser andern Erhöhung ist die erste geschehen, daß wir ihn für einen Erhöhten erkennen, predigen und an ihn glauben möchten. — In summa, die Erhöhung und Erhebung Christi ist einmal geschehen in seiner Person; aber die thätliche Erhöhung hört nicht auf, sondern geschieht täglich in Ewigkeit" (WW. VII, S. 372). Die Stelle selbst, mit der man einen ähnlichen Ausspruch, die Geburt Christi betreffend, vergleichen kann („die leibliche Geburt Christi bedeutet allenthalben seine geistliche Geburt, wie er in uns, und wir in ihm, geboren werden, XIII, S. 279), sagt, auch in ihrer weitern Ausführung, nichts, was nicht schon im Obigen mehrfach vorgekommen wäre. Aber durch den Gegensatz dieser Ausdrücke: personalis und realis exaltatio Christi wird sie bemerkenswerth. Denn allerdings dienen dieselben, zu beweisen, wie alles Gewicht der Realität der Erlösungsthatsachen Luthern auf der Seite liegt, welche wir als die „ideale" zu bezeichnen pflegen. Was mit dem historischen Christus vorgeht, das bezeichnet, so zu sagen, vielmehr nur die phänomenologische Seite dieser Thatsachen; und so haben wir denn auch den Ausdruck personalis exaltatio zu deuten, der in dieser Beziehung auch seinerseits einen nicht unwichtigen Beitrag giebt zum richtigen Verständniß des von dem jetzt gewöhnlichen sehr wesentlich abweichenden Gebrauchs, den Luther allerwärts von dem Worte Person, Persönlich macht. Der Sieg, den durch alle Zeiten von dem Sündenfall bis zu dem Ende aller irdischen Dinge der reale Christus durch den Glauben in jedem Wiedergeborenen über die Sünde und die mit der Sünde verbundenen Mächte erringt, stellt sich in der „persönlichen" Erscheinung des historischen Christus objectiv für das Bewußtsein Aller dar. Dies ist offenbar der Sinn dieses Gegensatzes der Personalität zur Realität, und sehr natürlich knüpft sich für uns an die Bezeichnung dieses Gegensatzes die Erinnerung an jenen innersten Kern der Lutherischen Erlösungslehre, auf den wir zuletzt denn doch auch alle jene den Vorgrund dieser Lehre ausfüllende Kampfes- und Siegesbilder zurückzuführen haben. Daß Christus nicht blos die Strafe der Sünde erdulde, sondern daß er die Substanz der Sünde an sich heranziehe, sie gleichsam auffauge und durch seine Gotteskraft sie in seinem gottmenschlichen Leibe vertilge und ertödte

(69 ff.): dies alles kann unſtreitig nicht von dem hiſtoriſchen, ſondern nur von dem idealen Chriſtus geſagt werden, der in jedem einzelnen Gläubigen eben ſo, wie in dem Ganzen des Geſchlechts lebendig iſt. Oder genauer: es kann von dem hiſtoriſchen Chriſtus nur in dem Sinne einer perſönlichen That geſagt werden, das heißt nach Luthers Wortgebrauch, einer ſolchen, in welcher ſich das Weſen einer an ſich ewigen, in aller Zeit ſich wiederholenden Thätigkeit auf typiſche Weiſe für die Anſchauung und das Bewußtſein der Menſchen zur Erſcheinung bringt. Denn ſollte es in anderem Sinne von ihm geſagt werden: ſo würde unwiderſprechlich folgen, daß nach dem Tod und der Auferſtehung des hiſtoriſchen Chriſtus keine Sünde und kein Tod mehr in der Welt ſein könne. Es bleibt alſo dabei, daß nach Luthers wahrer und völlig unzweideutig ausgeſprochener Meinung der hiſtoriſche Chriſtus nur die (im urſprünglichen Wortſinne des Wortes persona, *πρόσωπον*) perſönliche, für ſich unſelbſtſtändige Erſcheinung jenes „realen" Gottmenſchen iſt, deſſen Leiden und Tod eben ſo, wie deſſen Auferſtehung ſich fort und fort in jedem Gläubigen wiederholen muß, wenn von Wirklichkeit des Heiles im menſchlichen Geſchlecht ſoll die Rede ſein können.

bbb. (zu §. 175.)

Christus etiam ab initio mundi occisus est pro peccatis totius mundi, antequam ulla ceremonialia essent, heißt es mit dürren Worten in einer Disputation über den Begriff des Geſetzes aus Luthers reifſter Zeit (Opp. ed. Jen. I, fol. 447). Man kann, um in dieſem Ausſpruch das Paradoxe zu mildern, eine Stelle herbeiziehen aus der Schrift „wider die himmliſchen Propheten" (WW. XIX, S. 220): „Wir glauben, und iſt wahr, daß Chriſtus Blut, der nun im Himmel zur Rechten Gottes ſitzt, ſei für uns einmal vergoſſen, und kein anderes. Wenn man nun das Geſchicht anſieht, damit er die Vergebung der Sünden erworben hat, ſo war es am Abendmahl nicht geſchehen: nun aber iſts geſchehen und vergangen. Wenn man aber die Austheilung der Vergebung anſieht, ſo iſt keine Zeit da, ſondern es iſt von Anfang der Welt geſchehen, wie auch Johannes, Apok. 13, 8, ſagt (?), daß das Lamm Gottes ſei von der Welt Anfang getödtet." — Allein wie könnte man auch in dieſer letztern Aeußerung die Anſicht verkennen, daß das eigentlich Weſentliche oder Heilskräftige der Erlöſungsthat nicht in dem einmal, ſondern in dem ſtets, von Beginn der Welt an Geſchehenden beſteht? Es iſt hier wahrlich nichts damit gethan, wenn man dieſes ſtets Geſchehende nur als ein „Subjectives" bezeichnen wollte. Die entſcheidende Frage iſt: ob Chriſtus, der Gottmenſch, ſeinem Weſen und Selbſt nach in dieſem wiederholt von Anfang der Welt an Geſchehenden gegenwärtig iſt, oder ob er nur als Abweſender wirkt; und in Luthers Sinne iſt ohne Zweifel das Erſtere zu bejahen. — Wir können es in dieſem Sinne nur als eine Erinnerung an den wahren Inhalt der urſprünglichen Lutherslehre anſehen, wenn auch in der Lutheriſchen Schuldogmatik ein Unterſchied zwiſchen incarnatio und exinanitio gemacht, und die letztere, welche mit der Einkehr des Gottmenſchen in den Schooß der Maria anhebt, als eine That nicht des außermenſchlichen, ſondern des ſchon menſchgewordenen Gottesſohnes gefaßt wird. Vergl. hierüber die gründliche Erörterung in Schneckenburgers bereits angeführten Abhandlung, S. 18 ff., welche aber den wahren Gehalt dieſer Unterſcheidung nur ganz fern im Hintergrunde zeigt, und

keineswegs nachweist, daß derselbe auch bei den Dogmatikern der Schule zu seinem Rechte gekommen ist. Dies aber ist ein Vorwurf, der Luthern und die Schule des Lutherthums gemeinschaftlich trifft, daß, während solchergestalt eine Menschwerdung vor der Menschwerdung, eine Einverleibung des idealen Christus in die Gemüther der Gläubigen des alten Testaments vor der Geburt und den Erlösungsthaten des historischen Christus zugegeben oder vielmehr behauptet wird, nichtsdestoweniger doch von der Erscheinung des historischen Christus immer aufs Neue wieder in solchen Ausdrücken gesprochen wird, welche sie als Anfang vielmehr, denn als Culminationspunkt des Processes der Menschenwerdung zu bezeichnen scheinen. Auch steht nicht zu läugnen, daß bei jener Voraussetzung die Frage nur allzunahe liegt, ob nicht durch dieselbe die Thaten des historischen Christus im Grunde zu etwas Ueberflüssigem gemacht werden, und daß Luther, so unzweifelhaft dies seine Meinung nicht ist, doch keineswegs auf befriedigende Weise die Nothwendigkeit dieser Ausprägung seines von Anfang der Welt an im Glauben aller derer, welche die Verheißung von ihm ergriffen hatten, geboren werdenden, sterbenden und auferstehenden Christus zur typischen Gestalt der geschichtlichen Persönlichkeit des Menschensohnes nachgewiesen hat.

ecc. (zu §. 179.)

„Ist leichtlich gesagt und verstanden, daß der Herr ist gen Himmel gefahren und sitzet da zur rechten Hand Gottes; es ist aber ein todtes Wort und Verstand, wenn es nicht mit dem Herzen gefaßt wird. Darum muß man seine Himmelfahrt und Sitzen lassen ein thätig und kräftig Ding sein, das immerdar im Schwange gehe, und nicht gedenken, daß er dahin sei gefahren, und da droben sitze und uns hier regieren lasse, sondern darum ist er hinaufgefahren, daß er da am meisten kann schaffen und regieren. Denn wenn er auf Erden wäre geblieben sichtiglich vor den Leuten, hätte er nicht so viel mögen schaffen; denn es hätten nicht alle Leute bei ihm sein können und ihn hören. Darum hat er eine solche Weise angefangen, daß er mit Allen zu schaffen habe und in Allen regiere, daß er ihnen Allen predige, und sie es Alle hören und er bei Allen sein kann. Darum hüte dich, daß du dir nicht also gedenkest, daß er jetzund weit vor uns kommen sei; sondern gerade widersinnes, da er auf Erden war, war er uns zu ferne; jetzund ist er uns zu nahe. — Soll alles dem Menschen unterthan sein und zu Füßen liegen, so muß er dahin sitzen, da er in die ganze Welt, Himmel und Hölle und alle Herzen, alle Sünde und Gerechtigkeit sehen, und nicht allein dies alles sehen, sondern auch darnach regieren könnte." (WW. XIII, S. 642). — In solcher Weise, wie hier, liebt Luther vielfach, in Predigten am Himmelfahrtstage jenes שֵׁב לִימִינִי Ps. 110, 1 auszuführen, worin er eine solche Herrschaft des verklärten Christus bezeichnet findet, welche sich über die diesseitige und die jenseitige Welt ganz gleichmäßig erstreckt. (WW. XII, S. 91. XIII, S. 637. XV, S. 290. XVI, S. 286). Damit zu vergleichen auch die Erläuterung solcher Stellen, wie Joh. 6, 62 (XI, S. 620 ff), Joh. 19, 11 (X, S. 307), und was die Identität des diesseitigen und des jenseitigen Gottes- oder Christusreiches betrifft, Stellen, wie folgende (XIV, S. 527): „Das heißt nun auch das Himmelreich, wie es Christus selbst meint, nicht allein, darin die seligen Geister und Engel sind, so nicht Fleisch und Blut haben, dazu wir

auch endlich kommen ſollen und uns mit ihnen ewig freuen; ſondern auch in dieſem Leben und unter den Menſchen. Denn es iſt ein Unterſchied zwiſchen beiderlei Reich gemacht, des Vaters und des Sohnes, wie S. Paulus 1. Kor. 15, 25. 27. 28 ſagt. Hier nennt er zweierlei Reiche, und iſt doch einerlei Reich. Eines, dadurch er in dieſem Leben regiert, da er eine Decke für die Augen zeucht, daß wir ihn nicht ſehen, ſondern müſſen glauben, das andere, da wir nicht mehr glauben, ſondern vor Augen ſehen werden. Sonſt iſt es und wird es ganz ein Ding ſein, — und ſind allbereit in demſelbigen Reiche des Himmels Alle, die da getauft ſind, und glauben, daß Gottes Sohn iſt uns gleich und Menſch worden."

ddd. (zu §. 180.)

Der Begriff des idealen Gottmenſchen, wie wir ihn als den eigentlichen Kern von Luthers Lehre nachgewieſen haben, hat in der rechtgläubigen Kirchenlehre ſeit alter Zeit eine ſtarke Stütze an der Anſicht, welche ſich, bei unzähligen Abweichungen im Einzelnen, doch in dem Hauptpunkte, auf den es hier ankommt, übereinſtimmend, über den Inhalt der eschatologiſchen Weiſſagungen des Neuen Teſtaments und beſonders der Johanneiſchen Apokalypſe gebildet hat. Wird nämlich für dieſe Weiſſagungen die chiliaſtiſche Deutung verworfen, und wird dennoch der Glaube an ihre Wahrheit und Untrüglichkeit, wenn auch nur im Ganzen und Großen feſtgehalten: ſo bleibt nichts übrig, als die perſönliche Wiederkunft des Herrn auf den noch nicht umgewandelten Erdboden, ſeine Kämpfe daſelbſt und die Gründung eines Reiches, welches bei aller phantaſtiſchen Ausmalung denn doch als ein irdiſches geſchildert wird, in der geiſtigen Weiſe auszulegen, welche für dieſen geſammten Vorſtellungskreis offenbar die Chriſtusidee an die Stelle ſetzt, die in den buchſtäblich verſtandenen Weiſſagungen die Geſtalt des hiſtoriſchen Chriſtus einnimmt. Bei Luther finden wir hierüber ganz kategoriſch lautende Erklärungen, z. B. WW. XII, S. 529: „Von dem Reiche Chriſti auf Erden redet auch dieſer Text (Apok. 12, 7–13). Wie denn das ganze Buch der Offenbarung Johannis durchaus alles von der Kirche Chriſti auf Erden und ſeinen Dienern redet. Darum was hier von dem Streit im Himmel geſagt wird, das muß auch hier bei der ſichtbaren Kirche geſchehen, und ſolcher Streit nicht von den Geiſtern im Himmel, ſondern von dem Streit der Chriſten, die in Chriſti Reich ſind, durch den Glauben verſtanden werden. Denn das ſollſt und mußt du nicht glauben, daß der Teufel im Himmel unter den ſeligen Engeln ſei. — Aber hier auf Erden findet man ihn leider allzuſehr" u. ſ. w.; wo dann eine auf die einzelnen Züge der Weiſſagung eingehende Deutung folgt, welche unter Anderm in der Geſtalt des Engels Michael geradezu den Herrn Jeſus Chriſtus, nämlich jenen idealen Chriſtus erblickt, der fort und fort in der Menſchenwelt mit Teufel, Tod und Sünde ringt. — Dies alles iſt für Luthers Standpunkt folgerecht, und es würde noch entſchiedener zur Beſtätigung unſerer Ausführungen über den idealiſtiſchen Charakter dieſes Standpunktes benutzt werden können, wenn wir nicht auf Aehnliches auch bei ſo manchen Andern ſtießen, welche, die Tragweite derartiger Deutungen nicht hinreichend berechnend, in allen andern chriſtologiſchen Lehren dem entſchiedenſten Realismus huldigen. Zum Mindeſten ſollte man doch die Folgerichtigkeit erwarten, daß, wer die Bilder der Apokalypſe in dieſer Weiſe deutet, auch kein Bedenken finden werde,

die Verkündigungen, welche die Evangelien aus dem eigenen Munde Christi von seiner Wiederkunft berichten, in derselben geistigen Weise auszulegen. Und dies zwar um so mehr, da ja die Annahme einer buchstäblichen Geltung dieser prophetischen Aussprüche in der Weise, wie die Apostel sie verstanden haben, über die nächste damals bevorstehende Zukunft ohnehin durch den wirklichen geschichtlichen Verlauf unmöglich gemacht ist. Allein auch zu dieser Auslegung haben sich keineswegs Alle entschlossen, die in Bezug auf die Apokalypse den kühnsten allegorischen Deutungen Raum geben; und so werden wir denn auch bei Luther auf die letztere nicht sowohl um ihrer selbst willen, als vielmehr nur um ihrer Uebereinstimmung willen mit seinem sonstigen dogmatischen und exegetischen Verfahren, da wo es jenen Mittelpunkt der christologischen Fragen gilt, einiges Gewicht zu legen haben.

eee. (zu §. 184.)

Die Zurückführung der christologischen Lehre Luthers auf ihren wahren, in dem kirchlich-dogmatischen Systeme, welches sich nach dem großen Manne nennt, so sehr entstellten Sinn, welche im Vorstehenden versucht worden ist, schien es zu fordern, daß hier noch in der Kürze zweier Männer gedacht würde, welche man in Betracht der Stellung, die sie zu ihrer Zeitgenossenschaft, insbesondere aber zum spätern Lutherthum einnehmen, recht eigentlich als Märtyrer eben dieser Lehre bezeichnen kann, in deren Namen sie verketzert worden sind. Auf den einen dieser Männer ist neuerdings von mehreren Seiten die Aufmerksamkeit hingelenkt worden, und man ist auf dem Wege, in seiner Lehre ein Element anzuerkennen, welches nicht ohne innere Berechtigung sich den Anfängen jener Auffassungsweise gegenübergestellt hat, die seitdem in der Schule Lutherischer Dogmatik die vorherrschende geworden ist. Weniger ist es bis jetzt für die Würdigung des Andern geschehen; und doch ist gerade dieser Schwenkfeld sowohl an sich selbst der Bedeutendere, als auch, durch den Reichthum der Documente, die uns von seiner Lehre und Denkweise vorliegen, der vollständiger zu Erkennende. *) Die richtige Beurtheilung beider Männer hat übrigens nicht allein gegen die Vorurtheile der alten Schulorthodoxie zu kämpfen, sondern fast noch mehr gegen die des modernen Rationalismus und Halbrationalismus. Dieser hat nämlich von der auf ihnen haftenden Ungunst den Vortheil gezogen, daß er einen Theil des Unwillens, den er, wenn er ganz aufrichtig hätte sein wollen, gegen den Sinn und das Werk der Reformatoren, namentlich Luthers selbst hätte ergießen müssen, jetzt, ohne die Gehässigkeit zu fürchten, welche er dadurch würde auf sich genommen haben, gegen sie ergießen konnte. In dieser Weise finden wir Beide unter andern in dem vielbenutzten, sonst so verdienstvollen historischen Werke von Planck behandelt, während dagegen schon früher die Geschichtswerke von Arnold und von Salig sich nach ihrem unbefangneren, ja selbst zu einer der Denkweise jener beiden Männer verwandten Gesinnung hinneigenden Standpunkte das Verdienst einer zwar nicht wissenschaftlich genügenden, aber doch gerechteren Darstellung erworben hatten.

*) Indeß haben die ausführlichen dogmengeschichtlichen Werke von Baur (Geschichte der Dreieinigkeit und der Menschwerdung), Dorner und Schenkel von ihren Standpunkten aus Beiden eine gleichmäßige, das Verständniß allerdings fördernde, nur das Verhältniß zu Luther noch nicht in das rechte Licht stellende Berücksichtigung zugewandt.

Schwenkfeld betreffend, so würde es nicht schwer fallen, aus seinen zahlreichen und ausführlichen Schriften für alle einzelnen Punkte, in denen nach unserer obigen Darlegung Luthers wahre Lehre von der durch das System der Schule ihm untergeschobenen abweicht, Parallelstellen aufzufinden, welche in eigenthümlicher, vollkommen selbstständiger Auffassungs- und Ausdrucksweise einen wesentlich übereinstimmenden Sinn beurkunden; mit Ausnahme nur etwa der paradoxen Aeußerungen über den Kampf Christi mit dem Gesetze, denen gleich oder ähnlich lautende sich wohl kaum bei Schwenkfeld finden möchten. Von dem Kampfe mit dem Teufel namentlich spricht er allein unter allen Zeitgenossen, so viel mir bekannt, in Ausdrücken und Wendungen, welche den Lutherischen ganz analog sind, nur in minder kühner Bildlichkeit, und merkwürdigerweise so, daß er einen Anklang an die Anselmische Theorie nebenher gehen läßt, von der er sich sonst eben so entfernt hält, wie Luther, und die seiner innersten Gesinnung eben so diametral widerstrebt. Ich will, zur Vergleichung mit den oben angeführten Aeußerungen Luthers, eine Stelle seiner Schrift: „Von der Sünde und Gnade, Adam und Christo" hier ausziehen; sie findet sich im ersten Theil der Sammlung seiner Werke (1564), S. 463 ff. „Der böse Geist meint zwar, er hätte auch über Christum, den Unschuldigen, Gewalt, wie er über andere schuldige Menschen deren gehabt hat, und nachdem Christus nicht seines Gefallens gelebt, auch ihm nun durch sein Wort, Lehre und Wandel Schaden zu thun angefangen, erweckt er den Haß und Neid der Juden über ihn, bringt Christum in alle Schmach, Marter, Elend und Leiden bis zum Tode des Kreuzes. Es weiß aber der böse Geist nicht, daß dieses Spiel über ihn selbst endlich soll ausgehen, daß ihn das Leiden Christi soll zertreten und zu Schanden machen, daß er dadurch sein Regiment, Gewalt und Macht über den Menschen wird verlieren und der ewigen Höllenpein mit allen den Seinigen unterworfen werden, dagegen aber auch Christus und sein Samen hoch erhöhet. — Dieser Kampf und Schlacht Christi mit dem bösen Geist ist also, wie gehört, angegangen, wiewohl sich auch der böse Geist etwas ließ bedünken und den Braten von fern begann zu schmecken, so hat er doch den Rath Gottes von der Kraft des Leidens Christi eigentlich nicht gewußt noch verstanden. Darum zeucht er mit seinem Heer über Christum fort in aller Macht und Bosheit, erweckt den Judas, durch welchen sein und der Juden Anschläge nach all ihrem Willen vor sich gehen. Kürzlich, Christus der König der Himmel, wird verrathen, gefangen und getödtet. Aber durch solchen Tod und Leiden Christi wird der böse Geist, der Fürst der Welt, überwunden. Ja, ob er's gleich noch nicht gänzlich fühlt, so ist er doch schon geschlagen, verdammt und ausgestoßen. Der Raub, als der arme gefangene Mensch, wird dem Starken, Gewapneten genommen und abgejagt, darum, daß er sich an dem unschuldigsten, allerheiligsten Sohne Gottes mit Unrecht hat vergriffen. — Gott der Barmherzige will vom bösen Geist von wegen dieser begangenen Missethat an Christo, alle gefangene Menschen los, frei und ledig haben, sie aber diesem frommen tugendlichen Herrn und König, seinem Sohne, Christo ganz eigen geben, der für sie gestorben, sie gefreiet und mit seinem Blut alle ihre Sünde abgewaschen und bezahlt, auch ihnen das ewige Leben hat erworben." Hierauf folgt eine Beschreibung der Höllenfahrt, ganz ähnlich jener Lutherischen in der Torgauer Predigt; und dann „hängt sich ein anderer

Hauptmann an, der Tod nämlich, der noch nicht ganz war überwunden, mit welchem Christus auch in einem harten Kampf gestanden. Denn obwohl Christus von dem Tod ergriffen, auch wahrhaftig gestorben und begraben, ja durch den Tod aus dem Land der Lebendigen frei hinweg ist gerissen worden: so mochte ihn doch der Tod die Länge keineswegs behalten, sondern er mußte ihn bald von sich lassen. Da ist der Tod von Christo recht überwunden. Er ist im Sieg des Lebens ganz verzehrt und verschlungen. — Sieh, also haben wir nun, wie der Tod, Sünde und Hölle mit ihrem König und Regenten auf Christum den unschuldigen gewaltiglich gestoßen, mit welchen grausamen Feinden er von unsertwegen ritterlich gestritten und durch's Kreuz sie alle überwunden hat; er hat dem die Macht genommen, der des Todes Gewalt hält, das ist dem Teufel. — Er hat die Sünde abgetilgt und den Tod, der ihr Gesell ist, in seinem Tod erwürgt, daß sie hinfür allen denen, die an diesen Herrn glauben, gar keinen Schaden thun können; er hat auch das Leben und Gerechtigkeit in seiner Auferstehung gnädiglich herfürgebracht." — Indeß ist nicht die Anschauung dieses Kampfes der eigentliche Mittelpunkt von Schwenkfelds Glaubenslehre, wie er es für Luther ist. Solchen Mittelpunkt hat dieselbe vielmehr in der Vorstellung des verklärten und vergotteten Christusleibes. Diese ist bei ihm zwar um keine Stufe über den Charakter der Bildlichkeit hinausgerückt, welchen ihr auch Luther gegeben hat, aber gerade in ihr steht Schwenkfeld mit einer solchen Fülle der lebendigsten innern Anschauung und mit einer solchen Wärme und Kraft der Ueberzeugung Luthern zur Seite, daß man im Interesse des religiösen Wahrheitsgehalts dieser Vorstellung die Verblendung des Letztern nicht genug beklagen kann, welche ihn einen solchen Bundesgenossen zurückstoßen ließ. Solches Bedauern wird noch gesteigert, wenn man gewahr wird, wie das Mißverständniß sich an zwei Punkte geknüpft hat, deren einer nur der Gebrauch eines Wortes war, welches, von Schwenkfeld an Luther gerügt, den Letztern zu den gehässigsten und ungerechtesten Ausfällen verleitete, der andere aber, wie wir nach Obigem nicht anders urtheilen können, noch entschiedener Schwenkfeld im Rechte, Luther im Unrechte zeigt. Schwenkfeld hatte an dem Ausdruck Creatur, auf Christus, insbesondere den auferstandenen, verklärten angewandt, Anstoß genommen. Er hatte sich namentlich gegen den Gebrauch dieses Ausdrucks in Bezug auf das an Christus zu richtende Gebet erklärt, da es in aller Weise für Idololatrie gelten müsse, eine Creatur anzubeten. Man blicke auf Luthers Erwiderung, wie er, um jenen Ausdruck zu rechtfertigen, zu dem Satze seine Zuflucht nehmen muß, daß „in der Anwendung auf Christus alle Worte: Mensch, Menschheit, Leiden u. s. w., eine neue Bedeutung annehmen und zwar nichts Anderes, aber dasselbe doch auf andere und neue Weise ausdrücken." So bezeichne auch „Creatur" im Gebrauch der in Christus erneuten Sprache „ein mit der Gottheit unzertrennlich in Eine Person auf unaussprechliche Weise vereinigtes Ding" (Opp. ed. Jen. I, fol. 467). „Wenn wir den Menschen von Maria geboren anbeten", so bemerkt er gleichfalls ausdrücklich gegen Schwenkfeld: „so beten wir nicht einen abgesonderten Menschen an, der für sich selbst ohne Gott und außer Gott eine sonderliche eigene Person sei, sondern wir beten den einigen rechten Gott an, der mit dem Vater und heil. Geiste ein einiger Gott, und mit der Menschheit eine

einige Person ist." (WW. IV, S. 335). Kann hiernach etwas klarer sein, als daß Luther der Sache nach mit Schwenkfeld übereinstimmt; und wie will man es entschuldigen, wenn er, statt freundlich sich mit ihm über die Bedeutung des fraglichen Wortes auseinanderzusetzen, unter den heftigsten Scheltreden „in solchen Ketzern einen verborgenen Eutyches wittert, die ehestens, wenn sie nur erst das Publicum, welches sie jetzt schonen, für sich gewonnen haben, mit der Behauptung heraustreten werden, das Wort sei gar nicht Fleisch geworden?" — Eutychianismus ist bekanntlich oft genug Luthern seinerseits von reformirter Seite vorgeworfen worden, und es ist auch, wie wir uns bald überzeugen werden, kein Zweifel, daß, vom reformirten Standpunkt angesehen, dieser Ketzername auf Luthers und auf Schwenkfelds Lehre gleichmäßig ganz eben so als anwendbar erscheinen muß, wie der Name Nestorianismus vom Standpunkt Luthers und Schwenkfelds auf die reformirte. — Eine reale Differenz bestand zwischen Luther und Schwenkfeld in Bezug auf die Sakramentslehre. Hier nämlich ist Schwenkfeld im Wesentlichen stets bei derselben Lehre fest geblieben, zu der sich Luther in seiner frühern Zeit, vor dem Streit mit Carlstadt, bekannt hatte: „Sein Fleisch essen und sein Blut trinken, ist Christo durch den Glauben einverleibt werden und theilhaftig sein seiner Leiden." Dieser Ausspruch Luthers in der Auslegung des vierten Psalmen (WW. XV, S. 474) drückt, mit Hinzunahme der nähern Motivirung, welche sich für ihn aus seiner Anschauung des in der Auferstehung verklärten Fleisches Christi ergab, in der That den Sinn der Abendmahlslehre Schwenkfelds vollständig und schlagend aus, in welcher somit die äußere Handlung allerdings in die Bedeutung eines Zeichens zurücktritt, aber des Zeichens für einen Genuß, der nach der Eigenthümlichkeit von Schwenkfelds Standpunkt eine ganz andere Realität für sich in Anspruch nehmen darf, als ihm nach Zwingli's und selbst nach Calvins Lehre zukommen kann.*)

An die Opposition gegen die spätere, im confessionellen Lutherthum kirchlich gewordene Gestaltung von Luthers Abendmahlslehre knüpft sich bei Schwenkfeld ein, zwar in damaliger Zeit erfolglos gebliebener, aber für die unsrige höchst beachtenswerther Kampf gegen die Tendenz dogmatischer Erstarrung, Verknöcherung und Veräußerlichung, der schon in der letzten Zeit von Luthers Leben, noch mehr aber nach seinem Tode das Lutherthum anheimfiel. Dieser Kampf insbesondere ist es, dessen Darstellung, wenn sie aus dem richtigen Standpunkt und namentlich auch mit richtigem Einblick in das wahre Verhältniß von Schwenkfelds zu Luthers Lehre gegeben würde, einer historisch-theologischen Monographie über Schwenkfeld, welche in der Literatur unserer Zeit als ein desideratum zu bezeichnen ist, ein tief eingreifendes wissenschaftliches Interesse würde geben können. Er ist von allen Kämpfen des Reformationszeitalters vielleicht der einzige, der wenigstens von einer Seite mit rein sittlichen Waffen geführt worden ist, ohne jene unlautere Zuthat wilden Uebermuths und ungebändigter Leidenschaftlichkeit, wodurch Luthers Polemik,

*) Von neueren Sakramentstheorien ist mir keine bekannt, die mit dem Sinne der Schwenkfeldischen und also auch den älteren Lutherischen so vollständig zusammenträfe, wie die von R. Rothe aufgestellte: Theolog. Ethik, Bd. II, S. 456. ff.

oder liebloser Härte, wodurch die Polemik der Schweizer und auch Melanchthons so vielfach entstellt wird; und er ist für unsere Zeit nur um so lehrreicher, als leider die gute Sache in ihm die unterliegende war. Ungeachtet seines Mangels an gelehrter humanistischer Bildung, der ihm von Luther mit nicht zu verantwortender Gehässigkeit vorgeworfen wurde, ist nämlich Schwenkfeld einer der Wenigen, vielleicht der Einzige unter den theologischen Kämpfern jener Zeit, der die barbarischen Elemente, welche an der damaligen theologischen Bildung hafteten, völlig abgestreift hatte. Sein Charakter bewährt sich in dem ununterbrochenen, aber völlig geräuschlosen und doch mit der rastlosesten Thätigkeit verbundenen Märtyrerthum seines Lebens als einer der edelsten, welche die Geschichte kennt, und er läßt uns, bei der Tiefe seines religiösen Gemüths, bei dem Reichthum und der gediegenen Klarheit seines allerdings nur in einseitiger Richtung productiven Geistes seine „Unkirchlichkeit" wahrlich in sehr anderem Lichte erblicken, als worin sie dem kirchlichen Partheigeiste erschienen ist und noch jetzt erscheinen mag. — Ein Denkmal des gegen ihn gerichteten Partheienkampfes sind die bekannten Verwerfungsartikel der Lutherischen Concordienformel, deren nähere Würdigung ich einer zukünftigen Monographie der eben bezeichneten Art überlassen muß. Wenigstens von einem unter diesen Artikeln ist es erlaubt, zu zweifeln, ob Luther ihn würde unterschrieben haben, nämlich von dem, welcher die Ansicht Schwenkfelds verwirft: „daß das Fleisch Christi durch seine Erhöhung dergestalt alle göttliche Eigenschaften angenommen habe, daß Christus jetzt auch nach seiner Menschheit an Macht, Stärke, Majestät und Glorie dem Vater und dem Logos in allem, dem Grade und dem Stande des Wesens nach, gleich sei, und beide Naturen in Christus Ein Wesen, Einen Willen und Eine Herrlichkeit haben, und das Fleisch Christi zum Wesen der heiligen Dreieinigkeit gehöre" Hier könnte von Luthers Standpunkt höchstens über die Zulässigkeit einzelner Ausdrücke gestritten werden, von denen es aber auch fraglich ist, ob Schwenkfeld sich in dieser Zusammenstellung ihrer bedient hat, z. B. des Ausdrucks: quod utriusque naturae una sit essentia. Wiewohl Luther, da er kein Bedenken trug, von der essentia divina des generare und generari zu brauchen, welches der scholastische Sprachgebrauch nicht zulassen wollte (Opp. ed. Jen. I, fol. 469), auch hier eigentlich zur Beibehaltung eines rigoristischeren Wortgebrauches kaum würde einen Grund gehabt haben, und jener Ausdruck, auch im Sinne seiner Lehre, in der That ein besserer ist, als der dem Schwenkfeld nicht ohne Grund, obwohl im entgegengesetzten Sinne, wie den Reformirten, anstößige, einer Communicatio idiomatum. Daß aber das Fleisch Christi oder die verklärte Menschennatur durch die Auferstehung wirklich einen Platz in der göttlichen Dreieinigkeit gewinne, dies würde Luther nicht haben in Abrede stellen können, ohne auf den Standpunkt seiner christologischen Grundanschauung Verzicht zu leisten, von dem wir hier die Concordienformel, wie auch mehrfach sonst, in der That abfallen sehen.

Andreas Osiander, der mit seinen der damals im Werden begriffenen Orthodoxie anstößig gewordenen Behauptungen erst nach Luthers Tode hervorgetreten ist (über die frühere Gestalt seiner Lehre vergl. die Abhandlung von Heberle in den theolog. Stud. u. Krit. 1844, Bd. II.), hat bekanntlich besonders durch den Satz Aufsehen gemacht, daß nur der der Seele des

Gläubigen inwohnende Chriſtus unſere weſentliche Gerechtigkeit ſei. Daß er um dieſes Satzes willen hat verketzert werden können, iſt wohl das ſtärkſte Zeugniß, welches die nach Luther ſich nennende Kirchenpartei ſich über ihren Abfall von Luther ſelbſt hat ausſtellen können. „Das Wörtlein: Bleiben in Chriſto (Joh. 6, 56), und daß er in uns bleibt, haben Etliche ausgelegt, daß es heiße, nur einen ſchlechten Gedanken haben von Chriſto. Als, wenn ſie betrachtet haben ſein Leiden und Sterben, ſo haben ſie geſagt, es ſei Chriſtus in ihnen und ſie ſind in Chriſto. Und derer ſind auch noch Viele unter uns, die allein meinen, wenn ſie gedenken an Chriſtus, wie er gelitten habe, ſo ſei Chriſtus in ihnen, und ſchätzen den Glauben an Chriſtum nicht für das rechte geiſtliche Weſen Chriſti in uns oder unſer Weſen in Chriſto, ſondern träumen ihnen ſelbſt, daß fides historica gebe das ewige Leben, wenn ſie überhinlaufen, dichten und gedenken von Chriſto, und allein mit dem Spiegelfechten umgehen. Solches hat man im Pabſtthum ſtark getrieben, und noch heutiges Tages: daß man Chriſti Leiden betrachten ſoll. Das hieße denn Chriſtum in meinem Herzen ſein. Damit ſie das Leiden Chriſti gar verkehrt und zu Boden geſtürzt haben. Aber der Herr ſagt nicht: deine Gedanken von mir ſind in mir, oder meine Gedanken ſind in dir, ſondern du, du biſt in mir, und ich, ich bin in dir. Er nennt nicht einen ſchlechten Gedanken, ſondern daß ich in ihm mit Leib, Leben, Seele, Frömmigkeit, Gerechtigkeit, mit Sünden, Thorheit und Weisheit ſei, und er, Chriſtus, wiederum in mir auch ſei mit ſeiner Heiligkeit, Gerechtigkeit, Weisheit und Seligkeit. Das geht nicht zu mit einem Speculiren oder Schemen, durch deine falſchen Gedanken, da es eine gemalte Wohnung iſt, und allein bloße Gedanken ſind.“ Nur dieſe Worte Luthers (WW. IX. S. 612) will ich hier noch hinzufügen zu der anſehnlichen Menge der ſchon im Obigen angeführten Stellen, welche die völlige Uebereinſtimmung Luthers mit Oſiander in dieſem Hauptpunkt beweiſen. Der Streit, den Oſiander mit den Nachfolgern Luthers zu führen hatte, knüpfte ſich an eine exegetiſche Frage, nämlich über die Bedeutung des Wortes δικαιοῦν, welches die Gegner im Sinne des hebräiſchen Hiphil (יַצְדִּיק) verſtanden und durch „für gerecht Erklären“ überſetzt wiſſen wollten. Wir brauchen hier nicht an jene Ausſprüche Luthers zu erinnern, daß keine „Gleißnerei oder Täuſcherei“ in Chriſtus ſei, als ob, was er für gerecht erkläre, nicht eben damit auch gerecht werde. Es genügt, auf die Reihe neuteſtamentlicher Stellen hinzuweiſen, wo Luther δικαιοῦν durch „gerecht Machen“ (Röm. 3, 26, 30. 4, 5. 8, 30 33. Gal. 3. 8), und δικαιοῦσθαι durch „gerecht Werden“ überſetzt (Röm. 2, 13. 3, 20. 24. 5, 1. 9. 1. Kor. 6, 11. Gal. 2, 16. 17. 3, 11. 24. Tit. 3, 7. Jak. 2, 21. 24. 25).*) Auch hatte Oſiander in einer eigenen Schrift ſeine Uebereinſtimmung mit Luther aus den Letztern Schriften dargethan. Die Gegner wußten ſich nur durch die Behauptung zu helfen, daß Luther hin und wieder in die Rechtfertigung die Wiedergeburt und Heiligung mit eingeſchloſſen habe. Daß das eigentliche Moment der dogmatiſchen Entſcheidung in der Stellung liegt, welche man zur Anſelmiſchen Satisfactionstheorie einnimmt, dies ſcheint keine der ſtreitenden Partheien ſich ganz

*) Daß in dieſer Frage Oſiander (und alſo auch Luther?) exegetiſch im Unrecht geweſen ſei, ſetzt Schenkel (Bd. I. S. 303) ohne Weiteres voraus. Ich geſtehe jedoch, mich auch davon nicht überzeugen kann.

deutlich gemacht zu haben, so klar es auch ist, daß unter „für gerecht Erklären“ nichts anderes, als die äußerliche Straferlassung um des Verdienstes Christi willen gemeint sein kann. Aber auch Osiander, der in seinen früheren Schriften die Satisfactionslehre ganz in ihrer Anselmischen Gestalt hatte gelten lassen (vergl. die Abhandlung von Heberle, S. 398), scheint auch später eben so wenig, wie Luther, zu einem ganz deutlichen Bewußtsein über sein Verhältniß zu ihr gelangt zu sein. Daß er sich aber der Sache nach weit von ihr entfernt hatte, das beweist sowohl die gesammte Tendenz seiner Lehre, als auch derartige Aeußerungen, wie z. B. die aus seinen Vorlesungen berichtete: „Die Gerechtigkeit in dem Artikel der Rechtfertigung bedeute ganz etwas anderes, als der Schwarm der Theologen es verstünde, nämlich nicht Gottes Zorn und genaue Beobachtung des Rechts, sondern Gerechtigkeit, Milde und Leutseligkeit“ (Salig, Historie der Augsburgischen Confession, Bd. II, S. 942.)

In der Concordienformel ist Osiander nicht, wie Schwenkfeld, mit Nennung seines Namens, aber doch mit hinreichend kenntlicher Bezeichnung seiner Lehre befehdet worden. Man würde aber sehr irre gehen, wenn man die gegen ihn gerichteten Artikel für einen genauen Ausdruck dieser seiner Lehre halten wollte. So z. B. wenn dieselben ihm den von Luther verworfenen Gegensatz der fides informis und der fides caritate formata unterlegen, da doch Osiander allerorten ganz eben so, wie Luther, den Glauben als das alleinige Werkzeug der Aneignung des Heils oder der Rechtfertigung pries. Falsch, aber im hohen Grade charakteristisch für den Standpunkt, auf welchen schon bei Abfassung der Concordienformel das orthodoxe Lutherthum zurückgesunken war, ist auch die Beschuldigung, daß Osiander Christus nur nach seiner göttlichen, nicht nach seiner menschlichen Natur zu unserer Gerechtigkeit mache. Gegen diese Anklage haben wir die ausdrückliche Erklärung Osianders: „Es soll aber Niemand gedenken, daß, wenn wir sagen, das Wort, das ist die göttliche Natur in Christo sei unser Leben, daß wir darum die menschliche Natur wollten absondern und ausschließen, als hätte sie nichts dazu, daß wir durch seine göttliche Natur lebendig werden, das sei ferne von uns. Und obwohl Etliche uns desselben Schuld geben, so werden sie es doch nimmermehr beweisen, sondern mit ihren Lügen in Schande stehen. Denn gleich wie die Rebe den Saft und Geist, davon sie grün und fruchtbar wird, aus dem Weinstock nicht empfangen kann, sie sei denn mit dem Stamm und Holz des Weinstocks ein Leib, also auch wir können kein göttlich Leben, Gerechtigkeit, Heiligkeit noch andere göttliche Kraft in keinem Wege aus dem göttlichen Wesen empfangen noch erlangen, wir seien denn zuvor durch den Glauben und Taufe in den Herrn J. C. einverleibt.“*) Aus der Erläuterung jenes Verdammungsartikels in der Solida declaratio (de just. fid. §. 2 u. 4, S. 682 der Hase'schen Ausgabe) wird deutlich, was der Beweggrund war, dem Osiander diese von ihm selbst zurückgewiesene Meinung unterzulegen. Man meinte eben dies, daß Osiander den den Gläubigen lebendig inwohnenden, nicht den äußerlichen, historischen Christus, nach Luthers Ausdruck den Christus exaltatus,

*) Diese Worte sind entnommen aus Osianders Hauptschrift: „Bekenntniß von dem einigen Herrn J. Chr. und Rechtfertigung des Glaubens.“ Da die von mir benutzte deutsche Originalausgabe nicht paginirt ist, so vermag ich kein genaueres Citat zu geben.

Gläubigen inwohnende Chriſtus unſere weſentliche Gerechtigkeit ſei. Daß er um dieſes Satzes willen hat verketzert werden können, iſt wohl das ſtärkſte Zeugniß, welches die nach Luther ſich nennende Kirchenpartei ſich über ihren Abfall von Luther ſelbſt hat ausſtellen können. „Das Wörtlein: Bleiben in Chriſto (Joh. 6, 56), und daß er in uns bleibt, haben Etliche ausgelegt, daß es heiße, nur einen ſchlechten Gedanken haben von Chriſto. Als, wenn ſie betrachtet haben ſein Leiden und Sterben, ſo haben ſie geſagt, es ſei Chriſtus in ihnen und ſie ſind in Chriſto. Und derer ſind auch noch Viele unter uns, die allein meinen, wenn ſie gedenken an Chriſtus, wie er gelitten habe, ſo ſei Chriſtus in ihnen, und ſchätzen den Glauben an Chriſtum nicht für das rechte geiſtliche Weſen Chriſti in uns oder unſer Weſen in Chriſto, ſondern träumen ihnen ſelbſt, daß fides historica gebe das ewige Leben, wenn ſie überhinlaufen, dichten und gedenken von Chriſto, und allein mit dem Spiegelfechten umgehen. Solches hat man im Pabſtthum ſtark getrieben, und noch heutiges Tages: daß man Chriſti Leiden betrachten ſoll. Das hieße denn Chriſtum in meinem Herzen fein. Damit ſie das Leiden Chriſti gar verkehrt und zu Boden geſtürzt haben. Aber der Herr ſagt nicht: deine Gedanken von mir ſind in mir, oder meine Gedanken ſind in dir, ſondern du, du biſt in mir, und ich, ich bin in dir. Er nennt nicht einen ſchlechten Gedanken, ſondern daß ich in ihm mit Leib, Leben, Seele, Frömmigkeit, Gerechtigkeit, mit Sünden, Thorheit und Weisheit ſei, und er, Chriſtus, wiederum in mir auch ſei mit ſeiner Heiligkeit, Gerechtigkeit, Weisheit und Seligkeit. Das geht nicht zu mit einem Speculiren oder Schemen, durch deine falſchen Gedanken, da es eine gemalte Wohnung iſt, und allein bloße Gedanken ſind.“ Nur dieſe Worte Luthers (WW. IX. S. 612) will ich hier noch hinzufügen zu der anſehnlichen Menge der ſchon im Obigen angeführten Stellen, welche die völlige Uebereinſtimmung Luthers mit Oſiander in dieſem Hauptpunkt beweiſen. Der Streit, den Oſiander mit den *Nachfolgern* Luthers zu führen hatte, knüpfte ſich an eine exegetiſche Frage, nämlich über die Bedeutung des Wortes δικαιοῦν, welches die Gegner im Sinne des hebräiſchen Hiphil (הַצְדִּיק) verſtanden und durch „für gerecht Erklären“ überſetzt wiſſen wollten. Wir brauchen hier nicht an jene Ausſprüche Luthers zu erinnern, daß keine „Gleißnerei oder Täuſcherei“ in Chriſtus ſei, als ob, was er für gerecht erkläre, nicht eben damit auch gerecht werde. Es genügt, auf die Reihe neuteſtamentlicher Stellen hinzuweiſen, wo Luther δικαιοῦν durch „gerecht Machen“ (Röm. 3, 26, 30. 4, 5. 8, 30 33. Gal. 3. 8), und δικαιοῦσθαι durch „gerecht Werden“ überſetzt (Röm. 2, 13. 3, 20. 24. 5, 1. 9. 1. Kor. 6, 11. Gal. 2, 16. 17. 3, 11. 24. Tit. 3, 7. Jak. 2, 21. 24. 25).*) Auch hatte Oſiander in einer eigenen Schrift ſeine Uebereinſtimmung mit Luther aus des Letztern Schriften dargethan. Die Gegner wußten ſich nur durch die Behauptung zu helfen, daß Luther hin und wieder in die Rechtfertigung die Wiedergeburt und Heiligung mit eingeſchloſſen habe. Daß das eigentliche Moment der dogmatiſchen Entſcheidung in der Stellung liegt, welche man zur Anſelmiſchen Satisfactionstheorie einnimmt, dies ſcheint keine der ſtreitenden Partheien ſich ganz

*) Daß in dieſer Frage Oſiander (und alſo auch Luther?) exegetiſch im Unrecht geweſen ſei, ſetzt Schenkel (Bd. I. S. 303) ohne Weiteres voraus. Ich geſtehe jedoch, daß ich mich auch davon nicht überzeugen kann.

deutlich gemacht zu haben, so klar es auch ist, daß unter „für gerecht Erklären" nichts anderes, als die äußerliche Straferlassung um des Verdienstes Christi willen gemeint sein kann. Aber auch Osiander, der in seinen früheren Schriften die Satisfactionslehre ganz in ihrer Anselmischen Gestalt hatte gelten lassen (vergl. die Abhandlung von Heberle, S. 398), scheint auch später eben so wenig, wie Luther, zu einem ganz deutlichen Bewußtsein über sein Verhältniß zu ihr gelangt zu sein. Daß er sich aber der Sache nach weit von ihr entfernt hatte, das beweist sowohl die gesammte Tendenz seiner Lehre, als auch derartige Aeußerungen, wie z. B. die aus seinen Vorlesungen berichtete: „Die Gerechtigkeit in dem Artikel der Rechtfertigung bedeute ganz etwas anderes, als der Schwarm der Theologen es verstünde, nämlich nicht Gottes Zorn und genaue Beobachtung des Rechts, sondern Gerechtigkeit, Milde und Leutseligkeit" (Salig, Historie der Augsburgischen Confession, Bd. II, S. 942.)

In der Concordienformel ist Osiander nicht, wie Schwenkfeld, mit Nennung seines Namens, aber doch mit hinreichend kenntlicher Bezeichnung seiner Lehre befehdet worden. Man würde aber sehr irre gehen, wenn man die gegen ihn gerichteten Artikel für einen genauen Ausdruck dieser seiner Lehre halten wollte. So z. B. wenn dieselben ihm den von Luther verworfenen Gegensatz der fides informis und der fides caritate formata unterlegen, da doch Osiander allerorten ganz eben so, wie Luther, den Glauben als das alleinige Werkzeug der Aneignung des Heils oder der Rechtfertigung pries. Falsch, aber im hohen Grade charakteristisch für den Standpunkt, auf welchen schon bei Abfassung der Concordienformel das orthodoxe Lutherthum zurückgesunken war, ist auch die Beschuldigung, daß Osiander Christus nur nach seiner göttlichen, nicht nach seiner menschlichen Natur zu unserer Gerechtigkeit mache. Gegen diese Anklage haben wir die ausdrückliche Erklärung Osianders: „Es soll aber Niemand gedenken, daß, wenn wir sagen, das Wort, das ist die göttliche Natur in Christo sei unser Leben, daß wir darum die menschliche Natur wollten absondern und ausschließen, als hätte sie nichts dazu, daß wir durch seine göttliche Natur lebendig werden, das sei ferne von uns. Und obwohl Etliche uns desselben Schuld geben, so werden sie es doch nimmermehr beweisen, sondern mit ihren Lügen in Schande stehen. Denn gleich wie die Rebe den Saft und Geist, davon sie grün und fruchtbar wird, aus dem Weinstock nicht empfangen kann, sie sei denn mit dem Stamm und Holz des Weinstocks ein Leib, also auch wir können kein göttlich Leben, Gerechtigkeit, Heiligkeit noch andere göttliche Kraft in keinem Wege aus dem göttlichen Wesen empfangen noch erlangen, wir seien denn zuvor durch den Glauben und Taufe in den Herrn J. C. einverleibt."*) Aus der Erläuterung jenes Verdammungsartikels in der Solida declaratio (de just. fid. §. 2 u. 4, S. 682 der Hase'schen Ausgabe) wird deutlich, was der Beweggrund war, dem Osiander diese von ihm selbst zurückgewiesene Meinung unterzulegen. Man meinte eben dies, daß Osiander den den Gläubigen lebendig inwohnenden, nicht den äußerlichen, historischen Christus, nach Luthers Ausdruck den Christus exaltatus,

*) Diese Worte sind entnommen aus Osianders Hauptschrift: „Bekenntniß von dem einigen Herrn J. Chr. und Rechtfertigung des Glaubens." Da die von mir benutzte deutsche Originalausgabe nicht paginirt ist, so vermag ich kein genaueres Citat zu geben.

und zwar nach der realis, nicht nach der personalis exaltatio (vergl. Anm. aaa.) als den eigentlichen Grund der Rechtfertigung bezeichnete, — man meinte, sage ich, eben dies als einseitige Anerkennung der göttlichen Natur des Heilandes im Erlösungswerke bezeichnen zu müssen. Wir können also nicht zweifeln, daß auch durch dieses Verwerfungsurtheil ganz eben so, wie Osiander, auch Luther selbst getroffen wird, Luther, der es sich freilich nie hatte beikommen lassen, daß seine Anhänger je sich würden unterfangen können, dem auferstandenen und durch seine Auferstehung verklärten Christus die menschliche Natur abzusprechen. Noch entschiedener wird er allerdings getroffen durch die Verwerfung des Satzes: Fidem non respicere in solam Christi obedientiam, sed in divinam ejus naturam, quatenus videlicet ea in nobis habitet atque efficax sit, ut per eam inhabitationem peccata nostra tegantur. Sollten dabei etwa die Verfasser der Concordienformel die Worte Osianders (in der vorhin angeführten Schrift) vor Augen gehabt haben: „Dieweil unsere Sünden (2. Kor. 5, 21) auf Christum gelegt sind, so wirken sie an ihm, so viel sie können, nämlich daß er, als hätte er selbst aller Welt Sünde gethan, muß leiden, sterben, sein Blut vergießen und zur Hölle fahren, und das alles für uns. Dagegen, wenn wir durch den Glauben in ihm sind und er in uns, so werden wir in ihm auch Gottes Gerechtigkeit, wie er Sünde geworden ist, d. h. er überschüttet uns mit seiner göttlichen Gerechtigkeit, wie wir ihn mit unserer Sünde überschüttet haben": so wird die Anführung dieser Worte genügen, um die beinahe wörtliche Uebereinstimmung des Verketzerten gerade mit solchen Aeußerungen Luthers darzuthun, die wir vor andern als für seine Lehre charakteristisch erkannt haben.

fff. (zu §. 192.)

Es würde nicht schwer fallen, den Unterschied des Systems der Lutherischen Schuldogmatik von Luthers Glaubensanschauungen durch alle Hauptpunkte unserer obigen Darstellung zu verfolgen. Sollte dabei mit historischer Gründlichkeit zu Werke gegangen werden, so müßte diese Parallele bereits mit Melanchthon anheben. Denn er ist es, der, so lebendig und warm er sich auch in einigen seiner frühern Schriften (vor allen in der ersten Ausgabe seiner Loci communes, aber auch noch in der Apologie der Augsburgischen Confession und anderwärts), in Luthers Denk- und Glaubensweise hineingedacht hatte, doch später fast in allen Hauptartikeln zuerst die Lösung zu jener Veräußerlichung gab, der bald die ganze Schule des Lutherthums, die Gegner Melanchthons allerdings zum Theil mehr noch, als er selbst, verfallen sind. Der Nagel ist in der That auf den Kopf getroffen, wenn Baumgarten-Crusius sagt (Einleitung in das Studium der Dogmatik, Leipz. 1820): „Die evangelische Kirche hat, durch eine Reihe von Mißverständnissen, zu welchen Melanchthon veranlaßte, erstlich den Glauben blos vom Glauben an die Opferkraft des Todes Jesu verstanden, dann ἔργα νόμου und καλὰ, ἀγαθὰ ἔργα verwechselt." — Da ich indeß von Melanchthon einiges die Rückkehr zur Anselmischen Theorie Betreffende bereits oben angeführt habe, so will ich im Gegenwärtigen eine für den Abfall von Luther in diesem Cardinalpunkte, so wie in dem damit zusammenhängenden, die Bedeutung der Begriffe von Gerechtigkeit und Gesetz betreffend, besonders charakteristische Stelle eines andern der vornehmsten Begründer Lutherischer P[illegible]n. Illa norma

justitiae, sagt Martin Chemnitz in seinem Examen concilii Tridentini (Franff. 1615, S. 252 f.), quae in Lege est patefacta, est aeterna, immota et immutabilis voluntas Dei. Sed illa requirit et pro peccatis satisfactionem plenissimam, et ad justitiam requirit impletionem legis perfectissimam et purissimam. — Sed nos talem satisfactionem praestare, et talem justitiam in hac vita habere non possumus. — Non ergo justificabitur in conspectu Dei omnis vivens, sed omnes in aeternum damnabuntur? Prorsus ita fieret, quantum ex nobis est. Sed ibi Evangelium patefecit nobis, Deum in arcano suo consilio et immensa misericordia, invenisse talem modum et rationem, ut et justitiae Dei in Lege patefactae satisfieret, et homo gratis per gratiam Dei, fide sine operibus Legis justificaretur ad vitam aeternam: ut scilicet Filius Dei ad liberandum, justificandum et salvandum genus humanum mitteretur in mundum et veniret in carnem. Quomodo vero mediator ille noster factus est justitia nostra, liberator et salvator noster? Num solvendo et destruendo sententiam voluntatis divinae, in Lege patefactam? Hanc certe opinionem et persuasionem ipse Filius Dei dicit falsam esse, quia impossibile hoc sit. Matth. 5. Luc. 16. Sed ideo factus est sub Lege, non pro se aut suo nomine, sed ut eos, qui sub Lege erant, redimeret. Gal. 4. Satisfactionem igitur pro peccatis perpessione poenarum et impletionem Legis perfectissima obedientia, loco et nomine omnium nostrum in se recepit. — Sed inquis: Quid me relevat, quod aliquis alius Legi satisfecit, cum Lex me urgeat? Propter alienam justitiam ille qui ipse peccator est, non justificatur. Respondeo: certum est, Legem requirere ad justitiam ab unoquoque et in unoquoque talem satisfactionem et conformitatem, qualem ipsa requirit; neque enim Legis doctrina est, aliena satisfactione et justitia nos redimi et justificari. Sed Evangelium hoc mysterium absconditum a seculis revelat et patefacit, cum genus humanum Legi non posset satisfacere, et Lex nullo modo posset solvi et destrui, quod Deus fecerit translationem Legis, quod ad articulum satisfactionis attinet, in aliam personam. — Es ist merkwürdig, wie Chemnitz es nicht verschmäht, diese seine Vorstellung von einer Uebertragung des Gesetzes von den Menschen auf Christus durch Berufung auf römische Autorität zu stützen. Er führt Worte des Pighius an: qui licet alias doctrinae nostrae acerbissimus est adversarius, hanc tamen sententiam ut veram, piam et Scripturae consentaneam ipsa veritatis evidentia cogitur agnoscere. Luther hatte gerade umgekehrt von seiner Lehre, daß das Gesetz vor Gott in Ewigkeit schuldig sei, ausdrücklich gesagt: hanc theologiam non intelligit humana ratio, nec theologi nostri sub papatu eam intellexerunt. — Wer diesen Gegensatz in der Fassung des Gesetzes, das seitdem von allen Dogmatikern der Schule einstimmig als immota regula divinae voluntatis ejusque justitiae bezeichnet wird (s. z. B. Jo. Gerhard. Loc. Theologg. ed. Cotta VII, p. 69), und den Zusammenhang mit der Stellung zur Satisfactionstheorie, der in der vorstehenden Stelle des Chemnitz klar vor Augen liegt, bemerkt und begriffen hat: der hat den Schlüssel zu der ganzen Reihe der Gegensätze zwischen der Lehre Luthers und dem System der Lutheraner. Wird nämlich solchergestalt das Verdienst Christi in die Erfüllung des Gesetzes gesetzt, statt in seine und der mit ihm verbündeten Mächte Ueberwindung und Zerstörung: so fällt der Schwerpunkt der Erlösungs-

that wieder, wie bereits in der Lehre des mittelalterlichen Katholicismus dies der Fall war, in den Tod, statt in die Auferstehung Christi. Christus befreit durch seinen Tod uns von der Sündenstrafe, nicht durch seine Auferstehung von der Sünde selbst, die er in seinem Leibe aufgesogen und in dem Tode dieses Leibes ertödtet hat. Der Glaube an diesen Christus ist daher auch wieder der äußere, historische, nicht das fröhliche Ergreifen der lebendigen Heilssubstanz, die nach Luther eben nichts anderes, als die fort und fort in jedem Gläubigen sich vollziehende Auferstehung des idealen Christus selbst sein sollte. Ueber den letztern Punkt, welcher schon im Reformationszeitalter den Zielpunkt der Anklagen Schwenkfelds und Osianders, und dann immer aufs Neue wieder der Mystik und des Pietismus bildet, kann ich mich hier ohne die Gefahr, ins Endlose zu gerathen, nicht weiter verbreiten. Dagegen halte ich es der Mühe werth, jenen weniger bemerkten Umstand, die veränderte Ansicht über die Bedeutung der Auferstehung Christi betreffend, die mit der veränderten Vorstellung über das Wesen des Glaubens in so engem Zusammenhange steht, den oben (Anm. ii.) ausgehobenen Aussprüchen Luthers einige jener lahmen und unkräftigen Erklärungen der Schule gegenüberzustellen, die es allerdings zu rechtfertigen scheinen, wenn Neuere (z. B. Bretschneider, Dogmatik ꝛc. ꝛc. Bd. II, S. 248) nach dem kirchlichen System eine Inconsequenz darin erblicken wollen, daß man auch die Auferstehung und Himmelfahrt zum Versöhnungswerk rechnete. Schon Melanchthon setzt in den spätern Ausgaben der Loci den Zweck der Auferstehung, die er also, was Luther nicht gethan, im Begriffe abtrennt von Himmelfahrt und Erhöhung, darein: ut initia illius novae vitae, in qua erit nova lux, sapientia et justitia, sine peccato et sine morte, apostolis et reliquo coetui conjuncto cum apostolis monstraretur et palam ob oculos poneretur, — tolleretur vere dubitatio tot dierum quadraginta videlicet, conversatione, et tot hominum congressibus, oculis, complexibus et colloquiis (Opp. ed. Viteb. I, fol. 261). Ebenso läßt Hutter Christus auferstehen: in confirmationem nostrae pacis, fraternitatis, gaudii et spei de nostra futura resurrectione. Quenstedt, dem in diesem Punkte mehrere Spätere, unter andern der von den Neuern besonders häufig angeführte Hollazius, gefolgt zu sein scheinen, führt als finem οὗ seu cujus der Auferstehung Christi zuerst an: gloriae Christi demonstrationem et victoriae plenarie reportatae certificationem, fidei nostrae de Christi plenaria satisfactione confirmationem, und erst an zweiter oder dritter Stelle: beneficiorum morte Christi partorum applicationem, nostram justificationem, spei nostrae de conservatione ad salutem obsignationem, und, als wäre dies nur etwas Beihergehendes: nostram ad vitam aeternam resuscitationem, nostram denique renovationem. Wurde aber eine solche Ansicht der Auferstehung herrschend, — und daß sie es bei den Neuern, Rationalisten wie Supernaturalisten, noch viel mehr ist, als bei jenen Aelteren, bedarf keines Beweises, — so erhellt aus unserer obigen Darstellung, wie der theologische sowohl, als auch der anthropologische Boden für die dem Lutherischen Standpunkt eigenthümlichen christologischen Lehren mußte verloren gegangen sein. Die Vorstellung der Ubiquität des verklärten Leibes Christi und eben so auch der Begriff der communicatio idiomatum, so durchaus folgerecht beide in Luthers Standpunkte begründet und zum Gegenstand einer lebendigen Glaubensanschauung gemacht

waren, ſie beide ſchweben von jetzt an in der Luft und können dem unbefangenen Blicke, trotz alles Aufgebots von Scharfſinn in ihrer Begründung und Entwickelung, nur als Monſtroſitäten erſcheinen.

Daß ein derartiges Syſtem, wie die Dogmatik des orthodoxen Lutherthums, ſich nie an Luthers Namen würde haben knüpfen können, wäre Luther in jeder Beziehung der nämliche geblieben, der er bei ſeinem erſten Auftreten vor dem Streit mit Carlſtadt geweſen war, darüber kann bei den Kennern jener frühern Lutheriſchen Lehre wohl kein Zweifel ſein. Etwas mußte, wenn dieſe Anknüpfung erfolgen ſollte, in Luthers eigener Lehre verändert ſein, was jene Befangengebung nicht allein der „Vernunft," ſondern auch des lebendigen Glaubens, der keinen Inhalt kennt, welcher nicht unmittelbar aus ſelbſteigener innerer Erfahrung geſchöpft iſt oder in ſolcher Erfahrung einen vollkräftigen Anklang findet, unter der nur äußerlichen Autorität des Wortes oder vielmehr des Buchſtabens begünſtigte; was ſie ſogar in gewiſſem Grade zu fordern ſchien. Wir werden nach unſern obigen Ausführungen nicht zweifeln können, wo wir dieſes Etwas zu ſuchen haben. Es iſt nirgends anders zu ſuchen, als in dem Lehrſtück, welches eben deshalb das Schiboleth des Lutherthums geworden iſt, in der Sacramentstheorie nach jener ſpätern Faſſung, die, nicht zufrieden mit der realen Gegenwart des göttlichen Leibes in dem lebendigen Thun der Gemeinde, noch eine beſondere Einwohnung dieſes Leibes in den ſinnlichen Elementen der zwei, durch das jetzt, dem ſonſtigen Sinne der Lehre Luthers zuwider, als Geheiß oder Gebot gefaßte Wort des Herrn eingeſetzten Sacramente herausbringen wollte. Dies war nicht möglich ohne einen der urſprünglichen Glaubensanſchauung Luthers fremden Glauben an den Buchſtaben der Einſetzungsworte, den man zu dieſem Behufe nicht ohne Gewaltſamkeit von allem übrigen Glaubensinhalt hatte lostrennen müſſen. Und ſo war denn mit dieſer Forderung eines ſeinem Inhalte nach durch das Zeugniß des Geiſtes, das heißt durch innere religiöſe Erfahrung immer nur in ſehr unvollſtändiger und zweideutiger Weiſe bewährten Buchſtabenglaubens aufs Neue dem todten Dogmen- und Hiſtorienglauben Thor und Thüre geöffnet. Communicatio idiomatum und Ubiquität des Leibes Chriſti konnten nunmehr um ſo leichter als unverſtandene Mirakel hingenommen werden, als ja die Einwohnung des verklärten Fleiſches und Blutes in dem Brote und dem Weine des Abendmahls auch dem lebendig Gläubigen ein ſolches Mirakel bleiben mußte. Ganz in dieſem Sinne wurden jene beiden Begriffe unmittelbar nach Luther von Martin Chemnitz behandelt, deſſen Vorgang namentlich für die Darſtellung der Lehre von der communicatio idiomatum in der dogmatiſchen Schule maaßgebend geworden iſt. Die Ubiquität betreffend, ſo kehrte man zwar ſpäter von der Auffaſſung dieſes Theologen, welcher dieſelbe ganz nur auf die göttliche Allmacht hatte ſtellen wollen, zu der der urſprünglichen Anſchauung Luthers beſſer entſprechenden Faſſung zurück, wonach ſie ſelbſtverſtändlich aus der Vereinigung der Naturen folgt.*) Aber bei der ganz äußerlichen und abſtracten Behandlungsweiſe derjenigen Lehren, auf welche aus dieſer Faſſung des Ubiquitätsbegriffs ein helleres Licht hätte fallen können, war damit doch nur wenig gewonnen, und nachdem durch die Entgeiſtung dieſer

*) Vergl. über dieſen Punkt die lehrreiche Ausführung bei Baur, Geſch. d. Dreieinigkeitslehre III, S. 435 ff.

Glaubensvorstellungen der Glaube an die heilbringende Kraft der Auferstehung Christi seines wahren Inhalts beraubt war: so konnte es gar nicht anders kommen, als daß die Erlösungslehre rasch wieder in die der theologischen Schule seit dem spätern Mittelalter so geläufigen Anselmischen Formeln hineingegossen wurde. — Nicht wenig trug übrigens zu dieser Umwandlung noch ein Umstand bei, der allerdings tiefer auch in der ursprünglichen Anlage von Luthers System begründet war; doch würde derselbe, wie sich an dem Beispiele Schwenkfelds und der nachfolgenden Mystik nachweisen läßt, ohne jenen vorhin erwähnten jedenfalls in anderer Weise seine Wirkungen geäußert haben. Ich meine nämlich den in den Grundvoraussetzungen von Luthers Lehre verborgenen Begriff transscendentaler Freiheit (29). Den Widerspruch zu ertragen, der für das verständige Bewußtsein aus der gewaltsamen Niederhaltung dieses Begriffs hervorging, war nur ein Geist von dem Glaubenspathos und der heroischen Hartnäckigkeit eines Luther fähig; an eine Verbreitung seiner Denk- und Glaubensweise ohne irgend welche wenigstens im Hintergrund des Lehrbegriffs auftauchende Lösung dieses Widerspruchs wäre nicht zu denken gewesen. Es ist bekannt, in welcher ganz nur für den gemeinen Verstand berechneten Weise Melanchthon durch seinen Synergismus, und dann das System der Concordienformel durch seine freilich auch nicht widerspruchsfreien, aber den Widerspruch doch vor blödern Augen verbergenden Cautelen gegen die Annahme eines decretum absolutum diesem Bedürfniß entgegengekommen ist. Minder bemerkt ist der nothwendige Einfluß dieser Wendung auf die Lehre vom Gesetz, die, wie wir wissen, in dem System der Lutheraner eine so wesentlich andere Gestalt, als in dem Systeme Luthers gewonnen hat; und dadurch auf die Gestaltung auch der andern soteriologischen Lehren, die mit jener in so engem Zusammenhang stehen. Wird nämlich in irgend einer Weise die freie Entscheidung für Gut oder Bös in den selbstbewußten, das Gute und das Böse als gut oder bös erkennenden Willen der Creatur gesetzt: so ist davon die natürliche Folge, daß in Gott als ursprüngliche Verhältnißbestimmung seines Willens zu diesem geschöpflichen Willen ein fordernder, gebietender Wille, ein Wille des Gesetzes angenommen wird. Non tantum, quod vult nos velle, sed prorsus quodcunque Deus vult, debere nos: so hatte Luther, charakteristisch für seinen die Ursprünglichkeit der Gesetzesform ausschließenden Standpunkt (Anm. cc.), in einer seiner frühesten Dissertationen gesagt. Es war natürlich, daß von der Schuldogmatik dieses quod Deus vult wieder in ein quod vult nos velle verwandelt ward.

555. (zu §. 198.)

Wenn man sich des Ausdrucks Mystik in der Absicht bedient, um dadurch eine bestimmte Classe von Erscheinungen des religiösen Lebens und der religiösen Literatur zu bezeichnen: so pflegt man darunter entweder ausschließlich oder vorzugsweise diejenigen zu begreifen, bei denen die Richtung auf Unmittelbarkeit und Lebendigkeit der religiösen Erfahrung einen mehr oder minder ausdrücklichen Gegensatz zu eigentlicher theologischer Wissenschaft herbeiführt. In diesem Sinne ist man gewohnt, in der Literatur des Mittelalters einen Gegensatz zwischen Mystik und Scholastik anzunehmen; dort freilich nicht ohne Unbequemlichkeit, da auch die Erscheinungen, welche man der erstern zuzählt, zum großen Theil, namentlich im frühern Mittelalter, in
rm der Wissenschaft auftreten, und da auch der späteren Scholastik

manche der Elemente, welche man meiſt nur der Myſtik zuzutheilen pflegt, mit dieſer gemeinſam geblieben ſind. Dagegenhat ſich im ſpätern Mittelalter, und zwar vorzugsweiſe in Deutſchland, ein Zweig der religiöſen Literatur auch durch den Gebrauch der vaterländiſchen Sprache von der theologiſchen Schule ausgeſondert. Für dieſen eignet ſich der Name der Myſtik ſchon ganz in demſelben Sinne, worin wir uns ſeiner hier zur Bezeichnung derjenigen religiöſen Richtung bedient haben, welche innerhalb der Lutheriſchen Kirchenpartei den ausdrücklichen Gegenſatz zur theologiſchen Schule bildet, dem wir, wenn wir ihn auch in andern Regionen der chriſtlichen Kirche hin und wieder auftauchen ſehen, doch nirgends ſonſt eine gleiche geſchichtliche Bedeutung zuſchreiben können. Die Verwandtſchaft des Charakters von Luthers eigener Lehre, beſonders in ihrer früheren Geſtalt, mit der ältern und der gleichzeitigen Myſtik iſt vielfach bemerkt worden, und man hat in dieſem Sinne ſeine anerkennenden Aeußerungen namentlich über Tauler und die „deutſche Theologie" hervorgehoben. Desgleichen hat man nicht unterlaſſen, bei Schwenkfeld und Oſiander auf die Analogie ihrer Denkweiſe mit der myſtiſchen hinzuweiſen. Die Vertreter der myſtiſchen Literatur, ſowohl der aſketiſchen, als auch der theoſophiſchen, haben ſeit dem Reformationszeitalter nie leicht ermangelt, trotz der Oppoſition, in welche ſie ſich immer aufs Neue wieder zu der Lutheriſchen Orthodoxie verwickelt fanden, ſich zu Luther perſönlich doch in ein ganz anderes Verhältniß zu ſtellen, und ſein Anſehen für ſich zu benutzen, auch wenn ſie weiter, als er, vorzuſchreiten ſich gedrungen ſahen, oder wenn ſie zugleich ireniſche Tendenzen verfolgten in Bezugauf andere chriſtliche Glaubensgenoſſenſchaften. Der Umſtand, daß wir bei manchen Myſtikern namentlich der aſketiſchen Richtung, die ich hier, mit Hinblick auf die Geſtalt, welche ſie ſeit dem Schluſſe des ſiebzehnten Jahrhunderts angenommen hat, die pietiſtiſche genannt habe, diejenigen Lehren, welche der Schule am meiſten für die Kennzeichen des ächten Lutherthums gelten, einigermaßen in den Hintergrund zurücktreten und wenig Werth auf ſie gelegt ſehen, darf uns daher nicht abhalten, es doch nicht als zufällig anzuſehen, daß die Myſtiker beider Richtungen ſeit der Reformation vorwiegend in den Kreiſen der Lutheriſchen Kirchenpartei aufgetreten ſind, und daß eigentlich nur hier eine wirkliche διαδοχή derſelben ſtattgefunden hat. Auf der einen Seite zwar motivirt ſich ihr Auftreten hier durch das Bedürfniß der Ergänzung der kirchlichen Einſeitigkeit: denn bis zu demſelben Grade der Veräußerlichung unter den Auſpicien der Schuldogmatik hat ſich das kirchliche Leben in die reformirten Kreiſe nie verirrt. Auf der andern iſt aber, wie geſagt, ſolches Motiv zu ſuchen in der Verwandtſchaft zu dem Geiſte der urſprünglichen Lutherslehre und in dem dieſem Geiſte inwohnenden Triebe zu einer weitern Entfaltung, die ihm im kirchlichen Syſtem verſagt blieb und die ihm überhaupt die theologiſche Wiſſenſchaft bis auf die jüngſte Zeit herab, in welcher ſie erſt allmälig die dazu erforderlichen Organe zu erwerben anfängt, nicht hat gewähren können. Denn, ich wiederhole es, nicht aus dem Geſichtspunkt eines wiſſenſchaftlichen Proceſſes haben wir auch die theoſophiſche Myſtik anzuſehen. Dieſe gehört in ſo fern der Lutheriſchen Geiſtesrichtung noch eigenthümlicher, als die pietiſtiſche an, als ſie ſich von dem enger abgeſchloſſenen Kreiſe nicht blos der reformirten Lehre, ſondern auch des reformirten Kirchenlebens noch viel weiter entfernt; wie ihr denn auch die

reformirte Parthei von vorn herein, in dem Processe gegen Servet, den Krieg angekündigt hat. Sie ist allerdings eine theoretische Thätigkeit, aber nicht eine abstracte, sondern eine intuitive; ihre Organe sind der innere Sinn und die schöpferische Einbildungskraft, aber nicht der sondernde Verstand oder die speculative Vernunft. Ihr Treiben ist in Folge der Beschaffenheit dieser ihrer Organe nothwendig ein einsames, von dem äußern kirchlichen Leben noch weiter entfernt, als das der asketischen Mystik. Wie die gnostischen Häretiker im frühesten kirchlichen Alterthum, so hat es die theosophische Mystik zu allen Zeiten, wenn sie darauf ausging, eine unmittelbare Einwirkung auf die Kirche üben zu wollen, nur zu einem ungesunden Sectenwesen gebracht. Die gesunden und gediegenen Geister dieser Richtung dagegen, wie unter den Lutheranern ein Valentin Weigel, Jakob Böhme, F. Ch. Oetinger, haben sich mit einer stillen Wirksamkeit begnügt, deren Früchte man erst dann im Stande sein wird abzuschätzen, wenn für die kirchliche Wissenschaft die Zeit gekommen ist, sich die ächten darunter anzueignen und die beihergehenden phantastischen Schößlinge auszuscheiden.

hhh. (zu §. 200.)

Man mag die Gebrechen der Lutherischen Schuldogmatik noch so deutlich einsehen, man mag insbesondere, wie wir es im Obigen gethan haben, ihren Abfall von dem Glaubensprincip des großen Lehrers, für dessen Werk sie wollte gehalten sein, sich noch so bestimmt zum Bewußtsein bringen: so wird man sich doch dem Eingeständniß nicht entziehen können, daß ihre Entwickelung durch eine so festgeschlossene Reihe verstandes- und wissenskräftiger Arbeiten hindurch etwas in hohem Grade Imponirendes hat, und den Eindruck einer geschichtlichen Nothwendigkeit hervorbringt, an der jedes Widerstreben scheitern mußte, auch wenn dasselbe von Principien ausging, in denen der Keim einer noch tiefern Wahrheit enthalten war. In diesem Sinne ist auch von Standpunkten aus, welche keineswegs den Principien des Systems huldigen, sondern sich einer darüber hinausgeschrittenen Einsicht bewußt sind, die Vertretung desselben in Bezug auf seine angeblich höhere geschichtliche Berechtigung im Kampfe mit gleichzeitigen Gegnern und Rivalen unternommen worden. So z. B. in der Schrift von K. Fr. A. Schelling: „Protestantismus und Philosophie" (Hamb. u. Gotha 1848). Dieselbe sucht in einer Deduction, welche freilich nur die allgemeinsten Umrisse des historischen Entwickelungsganges verzeichnet, und die Abweichung der persönlichen Denkweise Luthers von der Denkweise seiner Schule völlig mit Stillschweigen übergeht, den Beweis zu führen, daß der edle Kern des Materialprincips der Reformation nur in der wohlthätigen Verhüllung dieser harten Schale den Unbilden der Zeit Trotz bieten und für die Zeit der Reife eines wissenschaftlichen Bewußtseins, dem seine Entfaltung zu einer ächten Glaubenslehre künftig verdankt werden soll, bewahrt werden konnte. — Ich glaube das Wahre, was in dieser Ansicht enthalten ist, nicht unrichtig abzuschätzen, wenn ich ihr vor allem dies einräume, daß schon das Moment der Wissenschaftlichkeit, welches die kirchliche Dogmatik vor dem Glaubensstandpunkte Luthers und vor dem der Mystik voraus hat, sie allerdings geeignet macht, ein Bedürfniß der Kirche auszufüllen, welches von jenem Standpunkt aus keine Befriedigung zu erwarten hat. Ist auch der Charakter dieser Wissenschaftlichkeit ein nur abstracter, verstandesmäßiger: so leistet

er dennoch das, was vor allen Dingen geleistet werden muß, wenn es eine sichtbare Kirchengemeinschaft geben soll, und was durch anderthalb Jahrtausende hindurch der katholischen Orthodoxie ihre Ueberlegenheit gesichert hat über alle entgegenstrebenden, zum Theil aus wirklich tiefem religiösen Grunde stammenden Tendenzen. Auch die evangelische Kirche würde ohne eine als System in geschlossener, verständiger Gliederung auftretende Glaubenswissenschaft nicht haben bestehen können; sie konnte nicht durch einen Zeitraum von mehr als drei Jahrhunderten hindurch auf die Geburt einer Wissenschaft warten, welche in der tiefern Weise ächter Speculation dieses Bedürfniß befriedigen soll. — Aber eine andere Frage scheint mir diese zu sein, ob zur Befriedigung dieses Bedürfnisses gerade eine specifisch *Lutherische* Dogmatik erfordert war. Die nächste Folge unserer Betrachtung wird zeigen, daß dem allgemeinen Bedürfniß evangelisch-kirchlicher Wissenschaft schon vor der Entstehung der Lutherischen Schuldogmatik die schweizerischen Reformatoren mit einer sogleich in wissenschaftlicher Weise von ihnen begründeten Glaubenslehre entgegengekommen waren. Daß in dieser Lehre das materiale Princip der Reformation einigermaßen hinter dem formalen zurückgetreten ist, mag seine Richtigkeit haben. Aber damit ist die Frage noch nicht beantwortet, ob die reformirte Lehre nicht dennoch ausgereicht hätte zur Vertretung des materiellen Princips der Glaubensgerechtigkeit, in so weit, als auf dem Standpunkt jener Zeit solche Vertretung überhaupt durch kirchliche *Wissenschaft* zu ermöglichen war. Es dürfte schwer sein, für den Standpunkt einer unbefangenen geschichtlichen Betrachtung zu erweisen, daß durch die orthodoxe Dogmatik des Lutherthums diese Aufgabe besser, als durch die reformirte, gelöst worden sei. Denn die eigentlich vollkräftige Vertretung dieses Princips war ja auch in der Lutherischen Parthei nicht die wissenschaftlich dogmatische, sondern die im ausdrücklichen Gegensatz dazu von der Mystik übernommene, deren geschichtliche Bedeutung dem Verfasser der vorhin genannten Schrift ganz unerkannt geblieben ist. Diese würde, wenn es zu keiner abgesonderten Dogmatik des Lutherthums gekommen wäre, der reformirten, das heißt unter dieser Voraussetzung, der allgemein evangelischen Dogmatik eben so zur Seite gestanden sein, wie sie jetzt der Lutherischen zur Seite steht, und sie würde die Lücken, die jene ausdrücklich nach der Seite, auf der Luther steht, auch dann möchte offen gelassen haben, in vollkräftigerer Weise ausgefüllt haben, als dies durch jene Schuldogmatik hat geschehen können.

iii. (zu §. 202.)

Der ausdrückliche Wille irgend einer Kirchenparthei, als selbstständige Particularkirche zu existiren, getrennt von der kirchlichen Gemeinschaft mit andern Kreisen der christlichen Kirche, denen man dabei doch den Charakter der Kirche, den ausdrücklichen Besitz der Heilsgüter, welche diesen Charakter, den Charakter des *allgemeinen* christlichen Kirchenthums bedingen, ausdrücklich zugesteht, — dieser Wille, welcher da, wo er eintritt, nur eintreten kann in Folge einer Differenz in Bestimmungen des Lehrbegriffs, welche als nothwendig zum Heile, das durch den Glauben gewonnen werden soll, *nicht* erkannt worden ist, er ist in jedem Falle ein unchristlicher, ja widerchristlicher. Dies sollte nach apostolischen Aussprüchen des Inhalts, wie 1. Kor. 1, 10 f., auch denjenigen einleuchten, die zur Anerkennung derartiger Fundamentalwahrheiten des Christenthums

noch der Autorität eines buchstäblichen Wortes oder Geheißes bedürfen. Denn die Gemeinschaft des Himmelreiches, deren selbstbewußte Darstellung innerhalb der Menschenwelt die christliche Kirche durch den Willen ihres göttlichen Urhebers zu sein berufen ist, erstreckt sich ihrer Natur nach über alle des Heiles Theilhaftigen, und sie schließt keinen aus, der sich nicht selbst ausschließt. Dies hat man auch zu keiner frühern Zeit verkannt, und im Reformationszeitalter vielleicht weniger als je. Denn nur in ganz unfreiwilliger Weise hat jenes Zeitalter dem confessionellen Sonderkirchenthum den Ursprung gegeben. — Von der Verantwortlichkeit für die Abtrennung der evangelischen Kirchengemeinschaft von der römisch-katholischen trägt nicht Luther, sondern seine Gegner den größern Theil; denn diese haben ihn ausgeschlossen, nicht er sie. Die Verantwortlichkeit aber für die erste Gründung einer Sonderkirche innerhalb der allgemeinen evangelischen Kirche trägt er allein; denn er ist es, der seinen frühern Genossen um der eingetretenen Meinungsverschiedenheit willen die volle kirchliche Gemeinschaft verweigert hat. Aber auch Luther hat letzteres nur in der ehrlichen Ueberzeugung gethan, daß bei Nichtanerkennung dessen, was ihm in der Sacramentslehre als Wahrheit galt, das Heil der Seele gefährdet sei. „Darum heißts, rund und rein, ganz und Alles geglaubt oder nichts geglaubt," so hatte er nahe am Schluß seines Lebens in jenem harten, zunächst gegen Schwenkfeld, daneben aber auch gegen die Anhänger Zwingli's gerichteten Absagungsschreiben gesagt, welches man, wenn auch nicht gerade um dieses Wortes willen, lieber nicht geschrieben wünschen möchte. „Der heilige Geist läßt sich nicht trennen noch theilen, daß er ein Stück sollte wahrhaftig und das andere falsch lehren oder glauben lassen. Denn alle Ketzer sind dieser Art, daß sie erstlich alle an einem Artikel anfangen, darnach müssen sie alle hernach und allesammt verläugnet sein: gleichwie der Ring, so er einen Borsten oder Ritz kriegt, taugt er ganz und gar nicht mehr, und wo die Glocke an einem Orte berstet, klingt sie auch nichts mehr und ist ganz untüchtig" (WW. XXI. S. 415). Mit einem Wort: Luther *wollte* nicht eine Lutherische Sonderkirche; er wollte sie den Reformirten gegenüber so wenig, wie den Anhängern des Papstthums gegenüber. Er wollte sie so wenig, wie irgend einer seiner christlichen Zeitgenossen oder Vorgänger je in irgend einer Gestalt eine Sonderkirche *als solche* gewollt hat. Denn, wie gesagt: diese Entdeckung ist der jüngsten Zeit und ihrer Theologie vorbehalten geblieben, daß die Trennung der allgemeinen christlichen Kirche in eine Mehrheit von Sonderkirchen mit geschiedener Lehre, geschiedenem Regiment und geschiedener Verwaltung der Sacramente an sich selbst kein Uebel, kein Widerspruch gegen den Sinn der Verkündigung des einigen Himmelreichs, welches den Menschen nahe gekommen, ja daß sie, wie Einige keck genug sind, hinzuzufügen, sogar ein Gut, ein von dem Herrn der Kirche Gewolltes und Beabsichtigtes sei. — Und so können denn auch wir, wie paradox es immerhin auch klingen mag, nicht umhin, aus dem Standpunkte des christlichen Begriffs der Einen, allgemeinen Kirche zu behaupten, daß jede Particularkirche, nenne sie sich wie sie wolle und habe sie ein Bekenntniß oder einen Lehrbegriff, welchen sie *wolle*, nur in so fern zur Existenz berechtigt ist, als sie nicht Particularkirche, sondern schlechthin nur Kirche, Theil der einen allgemeinen Kirche, oder, wiefern die andern vermeintlichen Bekenner des Christenthums den Bedingungen nicht genügen,

welche sie zum Bestehen derselben für wesentlich erkennt, selbst die eine allgemeine Kirche sein will. Dies war Luthers Gesinnung, und weil sie es war, weil Luther den Katholiken gegenüber von vorn herein nicht selbst ausschloß, sondern von ihnen ausgeschlossen ward, den Reformirten aber gegenüber die ehrliche Ueberzeugung hegte, daß ihnen Momente des Glaubens fehlten, die zum Bestand der Kirche, zur Gewißheit des Heils unerläßlich sind: so hatte er zur Gründung einer Sonderkirche, die seinem Bewußtsein eben nicht als Sonderkirche galt, die historische Berechtigung, die für seine Nachfolger nur so lange dauert, als sie dieses Bewußtsein theilen, aber mit dem Augenblicke aufhört, wo sie zu der Einsicht gelangen, daß andere sogenannte „Kirchen" eben so sehr Kirche sind, wie sie selbst.

kkk. (zu §. 206.)

Ich habe oben (Anm. xx) mit der Rüge der Gewaltsamkeit in jener Gestalt der Lutherischen Abendmahlslehre, welche den Bruch mit den schweizerischen Reformatoren herbeiführte, doch sogleich die Anerkennung verbunden, daß auch diese dem Ganzen des Lehrbegriffs eigentlich von Haus aus fremde Wendung doch eines tiefern Wahrheitskernes nicht entbehrt, freilich eines solchen, der in Luthers eigner Lehre nicht zur Reife gediehen ist. Damit meinte ich nach der einen Seite zwar, in gegenständlicher Beziehung, die Bestimmung jenes Sacramentes, der Christenheit den thatsächlichen Genuß des σῶμα τοῦ Χριστοῦ im biblischen Wortsinne, das heißt (162) den Genuß ihrer eigenen organischen und lebendigen Gemeinschaft in einem specifischen Sinne zu gewähren, nicht blos in dem allgemeinen, der auch außerhalb der äußerlichen Sacramenthandlung stattfindet. Nach der andern Seite aber, in subjectiver Beziehung, meinte ich das hier Ausgesprochene: die mystische Beziehung des Sacramentbegriffs auf einen Begriff inwohnender Natur oder Leiblichkeit in Gott, von welchem Luther, so wenig er dafür in seiner Lehre eine ausdrückliche Stelle fand, doch die Ahnung hegte, daß er unentbehrlich ist, um das Band zwischen Gottheit und Menschheit in der realen Weise festzuknüpfen, nach welcher ihn seine Glaubensanschauung hindrängte. Das große Wort Oetingers, daß „Leiblichkeit das Ende der Wege Gottes ist," kann, so wenig es auch bei Luther ausdrücklich vorkommt, doch in Wahrheit für ein aus dem innersten Sinne dieser Glaubensanschauung heraus gesprochenes gelten. Und so ist es denn vor allen andern Nachfolgern Luthers eben Oetinger, der in seinem theosophischen Systeme den Begriff des verklärten Fleisches Christi in einer Weise entwickelt hat, wodurch sich der Zusammenhang aller ächt religiöser Grundanschauungen der theosophischen Mystik mit der Lutherischen Sacramentslehre wenigstens denen vor Augen legt, die für den Gehalt jener Anschauungen nicht verschlossen sind. Da die Lehre dieses geistvollen und tiefschauenden Mannes jetzt durch das treffliche Werk von Auberlen: „Die Theosophie Fr. Chr. Oetingers nach ihren Grundzügen," Tüb. 1847, allgemeiner zugänglich geworden ist: so darf ich auf dieses Werk diejenigen, welche für meine hier aufgestellte Behauptung den Beweis fordern möchten, um so mehr verweisen, als ich denselben ohne ein ausführlicheres Eingehen auf den Inhalt der Theosophie, als die Absicht der gegenwärtigen Schrift mir verstattet, hier nicht zu geben vermöchte. — Ob freilich die Anknüpfung der theosophischen Anschauungen von der Leiblichkeit der gottmenschlichen Doppelnatur an die Lutherische Sacramentslehre, die bei

Oetinger jedenfalls eine noch ausdrücklichere ist, als z. B. bei Jakob Böhme, wiewohl sie auch bei diesem nicht fehlt, für die klare Ausbildung jener Anschauungen selbst in jeder Beziehung von Vortheil gewesen ist: dies ist eine weitere Frage, deren Beantwortung man im Gegenwärtigen noch weniger suchen wird.

III. (zu §. 207.)

Von dem Anlaß des Streites zwischen Luther und den Schweizern ist sorgfältig zu unterscheiden der Grund und Kern ihres Zwiespalts, welcher viel tiefer liegt, aber ohne jenen Anlaß vielleicht nie in der Weise, welche den Bruch der Gemeinschaft herbeiführt, den Partheien zum Bewußtsein gekommen wäre. Der Anlaß war der Widerspruch der Schweizer gegen Luthers Sacramentslehre. Daß Luther mit diesem Widerspruche den Widerspruch, den gegen eben dieses Lehrstück Schwenkfeld erhoben hatte, trotz des weiten Abstandes zwischen Schwenkfelds und Zwingli's Denkweise, doch ganz aus gleichem Gesichtspunkt behandele, und in beiden einen gleich gewichtigen Grund zum Abbrechen jeder Gemeinschaft finden konnte: dieser Umstand zeigt ohne Zweifel, daß der thatsächliche Bruch nicht aus einem klaren Bewußtsein über Inhalt und Bedeutung des wirklich vorhandenen Gegensatzes zwischen den beiderseitigen Standpunkten hervorgegangen ist. Denn dieser Gegensatz war zwischen ihm und Schwenkfeld keineswegs derselbe, wie zwischen ihm und den Schweizern. Dennoch dürfen wir auch von Luther, trotz des Mißgriffs, den er mit dieser Gleichstellung so verschiedenartiger Gegner beging, auf das Bestimmteste behaupten, daß die eigentliche Triebfeder seiner Hartnäckigkeit in diesem einen Punkte das Gefühl von der weitgreifenden Bedeutung des Gegensatzes war, der sich in einem Theile der Gegner hinter den Widerspruch gegen seine Abendmahlslehre verbarg, und nicht einmal nur verbarg, sondern schon in Zwingli's und Oekolompadius' Polemik ausdrücklich kund gegeben hatte. Ich halte mich hierüber an seine eignen Aeußerungen, sowohl anderwärts, als namentlich in der vorhin (Anm. iii) erwähnten Schrift. „Lieber Mensch, wer nicht will glauben den Artikel im Abendmahl, wie will er doch immer mehr glauben den Artikel von der Menschheit und Gottheit Christi in einer Person? Und ficht dich an, daß du den Leib Christi mündlich empfängst, wenn du das Brot vom Altar issest, item das Blut Christi empfängst mündlich, wenn du den Wein trinkst im Abendmahl: so muß dich gewißlich vielmehr anfechten, wie die unendliche und unbegreifliche Gottheit, so allenthalben wesentlich ist und sein muß, leiblich beschlossen und begriffen werde in der Menschheit und in der Jungfrau Leibe." Obwohl diese Worte gegen Schwenkfeld, den sie nicht trafen, ganz eben so gesprochen sind, wie gegen Zwingli, den sie in Luthers Sinne allerdings treffen: so zeigt doch ihre Fassung selbst, daß ihm dabei die Zwingli'sche Fassung des Begriffes der Menschwerdung vorgeschwebt hat, in der er auf seinem Standpunkt nur eine Verläugnung dieses Begriffs erblicken konnte. Die Reformirten ihrerseits waren zwar in der Behauptung des gegen Luthers Abendmahlslehre eingelegten Widerspruchs nicht hartnäckiger, als Schwenkfeld seinerseits es auch gewesen ist. Aber der Grund dieses Widerspruchs war bei ihnen ein anderer, und nur dieser Grund hat ihrem Widerspruch die geschichtliche Bedeutung gegeben, die der Widerspruch Schwenkfelds nicht hat gewinnen können. Es liegt nämlich dieser Grund, wie die Folge unserer Betrachtung zeigen wird, in der von Luther abweichenden

Auffassung der christologischen Grundthatsache des Christenthums; und dies berechtigt uns, die Christologie, und nicht die Abendmahlslehre, als den eigentlichen Sitz der Principien des Gegensatzes der zwei evangelischen Hauptpartheien anzusehen.

mmm. (zu §. 209.)

Der Satz, daß in Christus die zwei Naturen, die göttliche und die menschliche, sich zu Einer Hypostase oder Persönlichkeit vereinigt haben, ist bekanntlich das Ergebniß der Kämpfe, welche im Laufe des vierten und fünften Jahrhunderts über das Verhältniß der beiden Naturen in Christus geführt worden waren. So wie dieser Satz formulirt ist in den Beschlüssen der chalcedonischen Kirchenversammlung und in dem Briefe des römischen Bischofs Leo an Flavianus, — bekanntlich die Documente, welche von der nachfolgenden Kirchenlehre als maaßgebend betrachtet worden sind, — scheinen nicht ohne Absichtlichkeit die Worte so gestellt zu sein, daß die Einheit der Person (in dem griechischen Texte des Conciliendeschlusses sind beide Worte: πρόσωπον und ὑπόστασις gebraucht) als das erst aus der Vereinigung der Naturen Hervorgehende erscheint; während doch der Zusammenhang des Lehrbegriffes vielmehr die Forderung mit sich gebracht hätte, die vorweltliche Persönlichkeit des Sohnes oder Logos, wie es anderwärts auch immer geschehen ist, als den alleinigen Träger der Eigenschaften zu bezeichnen, welche aus der Vereinigung nicht sowohl der göttlichen Natur, als vielmehr eben dieser Persönlichkeit selbst, mit der menschlichen Natur sich ergeben. Jedenfalls ist der Doppelsinn, der in dieser Wendung liegt, mag er nun in der Formel selbst beabsichtigt gewesen sein oder nicht, von der nachfolgenden Kirchenlehre benutzt worden. Diese nämlich hat in diesem ganzen Artikel sich stets mit besonderer Vorliebe solcher Ausdrucksweisen bedient, welche den eigentlichen Fragepunkt vielmehr verhüllen, als klar ihn herausstellen oder beantworten. Sie hat dadurch selbst solche Sätze und Begriffe in ein zweideutiges Licht gestellt, welche nach ihrer Beschaffenheit und ihrem ursprünglichen Sinne vor andern hätten dienen können, jede solche Zweideutigkeit zu zerstreuen; so z. B. die noch in der Darstellung des Johannes Damascenus sehr klaren und keineswegs zweideutigen Lehren von der ἀντίδοσις und der περιχώρησις (vergl. hierüber die richtige Bemerkung Baurs gegen Dorner, Gesch. der Dreieinigkeitsl. II, S. 200 f.). Es braucht nicht erst daran erinnert zu werden, wie in jüngster Zeit selbst ein Theolog, wie Schleiermacher, dessen Lehre doch offenbar nur eine menschliche, nicht eine rein göttliche Persönlichkeit in Christus kennt, unmittelbar nach dem Tadel des „verwirrenden doppelten Gebrauches des Wortes Person, dort nämlich drei Personen in einem Wesen, und hier Eine Person aus zwei Naturen," nichtsdestoweniger sich leicht entschließen konnte zu der Annahme des Satzes von der Unpersönlichkeit der menschlichen Natur Christi in ihrer Unterschiedenheit von der göttlichen; in so fern nämlich, „wie zur Persönlichkeit jedes einzelnen Menschen das uns Allen einwohnende Bewußtsein Gottes, so zur Persönlichkeit Christi das wesentliche Sein Gottes in ihm gehörte, und es, um dieses hervorzubringen, einer göttlichen Einwirkung auf die menschliche Natur bedurfte, und diese nun zugleich beides war und als dasselbe, die Menschwerdung des göttlichen Wesens und das Werden der Person Christi." Es braucht, sage ich, nicht erst an solche Beispiele, deren die neuere theologische

Glaubensvorstellungen der Glaube an die heilbringende Kraft der Auferstehung Christi seines wahren Inhalts beraubt war: so konnte es gar nicht anders kommen, als daß die Erlösungslehre rasch wieder in die der theologischen Schule seit dem spätern Mittelalter so geläufigen Anselmischen Formeln hineingegossen wurde. — Nicht wenig trug übrigens zu dieser Umwandlung noch ein Umstand bei, der allerdings tiefer auch in der ursprünglichen Anlage von Luthers System begründet war; doch würde derselbe, wie sich an dem Beispiele Schwenkfelds und der nachfolgenden Mystik nachweisen läßt, ohne jenen vorhin erwähnten jedenfalls in anderer Weise seine Wirkungen geäußert haben. Ich meine nämlich den in den Grundvoraussetzungen von Luthers Lehre verborgenen Begriff transscendentaler Freiheit (29). Den Widerspruch zu ertragen, der für das verständige Bewußtsein aus der gewaltsamen Niederhaltung dieses Begriffs hervorging, war nur ein Geist von dem Glaubenspathos und der heroischen Hartnäckigkeit eines Luther fähig; an eine Verbreitung seiner Denk- und Glaubensweise ohne irgend welche wenigstens im Hintergrund des Lehrbegriffs auftauchende Lösung dieses Widerspruchs wäre nicht zu denken gewesen. Es ist bekannt, in welcher ganz nur für den gemeinen Verstand berechneten Weise Melanchthon durch seinen Synergismus, und dann das System der Concordienformel durch seine freilich auch nicht widerspruchsfreien, aber den Widerspruch doch vor blödern Augen verbergenden Cautelen gegen die Annahme eines decretum absolutum diesem Bedürfniß entgegengekommen ist. Minder bemerkt ist der nothwendige Einfluß dieser Wendung auf die Lehre vom Gesetz, die, wie wir wissen, in dem System der Lutheraner eine so wesentlich andere Gestalt, als in dem Systeme Luthers gewonnen hat; und dadurch auf die Gestaltung auch der andern soteriologischen Lehren, die mit jener in so engem Zusammenhang stehen. Wird nämlich in irgend einer Weise die freie Entscheidung für Gut oder Bös in den selbstbewußten, das Gute und das Böse als gut oder bös erkennenden Willen der Creatur gesetzt: so ist davon die natürliche Folge, daß in Gott als ursprüngliche Verhältnißbestimmung seines Willens zu diesem geschöpflichen Willen ein fordernder, gebietender Wille, ein Wille des Gesetzes angenommen wird. Non tantum, quod vult nos velle, sed prorsus quodcunque Deus vult, debere nos: so hatte Luther, charakteristisch für seinen die Ursprünglichkeit der Gesetzesform ausschließenden Standpunkt (Anm. cc.), in einer seiner frühesten Dissertationen gesagt. Es war natürlich, daß von der Schuldogmatik dieses quod Deus vult wieder in ein quod vult nos velle verwandelt ward.

555. (zu §. 198.)

Wenn man sich des Ausdrucks Mystik in der Absicht bedient, um dadurch eine bestimmte Classe von Erscheinungen des religiösen Lebens und der religiösen Literatur zu bezeichnen: so pflegt man darunter entweder ausschließlich oder vorzugsweise diejenigen zu begreifen, bei denen die Richtung auf Unmittelbarkeit und Lebendigkeit der religiösen Erfahrung einen mehr oder minder ausdrücklichen Gegensatz zu eigentlicher theologischer Wissenschaft herbeiführt. In diesem Sinne ist man gewohnt, in der Literatur des Mittelalters einen Gegensatz zwischen Mystik und Scholastik anzunehmen; dort freilich nicht ohne Unbequemlichkeit, da auch die Erscheinungen, welche man der erstern zuzählt, zum großen Theil, namentlich im frühern Mittelalter, in der Form der Wissenschaft auftreten, und da auch der spätern Scholastik

manche der Elemente, welche man meiſt nur der Myſtik zuzutheilen pflegt, mit dieſer gemeinſam geblieben ſind. Dagegenhat ſich im ſpätern Mittelalter, und zwar vorzugsweiſe in Deutſchland, ein Zweig der religiöſen Literatur auch durch den Gebrauch der vaterländiſchen Sprache von der theologiſchen Schule ausgeſondert. Für dieſen eignet ſich der Name der Myſtik ſchon ganz in demſelben Sinne, worin wir uns ſeiner hier zur Bezeichnung derjenigen religiöſen Richtung bedient haben, welche innerhalb der Lutheriſchen Kirchenparthei den ausdrücklichen Gegenſatz zur theologiſchen Schule bildet, dem wir, wenn wir ihn auch in andern Regionen der chriſtlichen Kirche hin und wieder auftauchen ſehen, doch nirgends ſonſt eine gleiche geſchichtliche Bedeutung zuſchreiben können. Die Verwandtſchaft des Charakters von Luthers eigener Lehre, beſonders in ihrer früheren Geſtalt, mit der ältern und der gleichzeitigen Myſtik iſt vielfach bemerkt worden, und man hat in dieſem Sinne ſeine anerkennenden Aeußerungen namentlich über Tauler und die „deutſche Theologie" hervorgehoben. Desgleichen hat man nicht unterlaſſen, bei Schwenkfeld und Oſiander auf die Analogie ihrer Denkweiſe mit der myſtiſchen hinzuweiſen. Die Vertreter der myſtiſchen Literatur, ſowohl der aſketiſchen, als auch der theoſophiſchen, haben ſeit dem Reformationszeitalter nie leicht ermangelt, trotz der Oppoſition, in welche ſie ſich immer aufs Neue wieder zu der Lutheriſchen Orthodoxie verwickelt fanden, ſich zu Luther perſönlich doch in ein ganz anderes Verhältniß zu ſtellen, und ſein Anſehen für ſich zu benutzen, auch wenn ſie weiter, als er, vorzuſchreiten ſich gedrungen ſahen, oder wenn ſie zugleich ireniſche Tendenzen verfolgten in Bezugauf andere chriſtliche Glaubensgenoſſenſchaften. Der Umſtand, daß wir bei manchen Myſtikern namentlich der aſketiſchen Richtung, die ich hier, mit Hinblick auf die Geſtalt, welche ſie ſeit dem Schluſſe des ſiebzehnten Jahrhunderts angenommen hat, die pietiſtiſche genannt habe, diejenigen Lehren, welche der Schule am meiſten für die Kennzeichen des ächten Lutherthums gelten, einigermaßen in den Hintergrund zurücktreten und wenig Werth auf ſie gelegt ſehen, darf uns daher nicht abhalten, es doch nicht als zufällig anzuſehen, daß die Myſtiker beider Richtungen ſeit der Reformation vorwiegend in den Kreiſen der Lutheriſchen Kirchenparthei aufgetreten ſind, und daß eigentlich nur hier eine wirkliche διαδοχή derſelben ſtattgefunden hat. Auf der einen Seite zwar motivirt ſich ihr Auftreten hier durch das Bedürfniß der Ergänzung der kirchlichen Einſeitigkeit: denn bis zu demſelben Grade der Veräußerlichung unter den Auſpicien der Schuldogmatik hat ſich das kirchliche Leben in die reformirten Kreiſe nie verirrt. Auf der andern iſt aber, wie geſagt, ſolches Motiv zu ſuchen in der Verwandtſchaft zu dem Geiſte der urſprünglichen Lutherslehre und in dem dieſem Geiſte inwohnenden Triebe zu einer weitern Entfaltung, die ihm im kirchlichen Syſtem verſagt blieb und die ihm überhaupt die theologiſche Wiſſenſchaft bis auf die jüngſte Zeit herab, in welcher ſie erſt allmälig die dazu erforderlichen Organe zu erwerben anfängt, nicht hat gewähren können. Denn, ich wiederhole es, nicht aus dem Geſichtspunkt eines wiſſenſchaftlichen Proceſſes haben wir auch die theoſophiſche Myſtik anzuſehen. Dieſe gehört in ſo fern der Lutheriſchen Geiſtesrichtung noch eigenthümlicher, als die pietiſtiſche an, als ſie ſich von dem enger abgeſchloſſenen Kreiſe nicht blos der reformirten Lehre, ſondern auch des reformirten Kirchenlebens noch viel weiter entfernt; wie ihr denn auch die

reformirte Parthei von vorn herein, in dem Proceſſe gegen Servet, den Krieg angekündigt hat. Sie iſt allerdings eine theoretiſche Thätigkeit, aber nicht eine abſtracte, ſondern eine intuitive; ihre Organe ſind der innere Sinn und die ſchöpferiſche Einbildungskraft, aber nicht der ſondernde Verſtand oder die ſpeculative Vernunft. Ihr Treiben iſt in Folge der Beſchaffenheit dieſer ihrer Organe nothwendig ein einſames, von dem äußern kirchlichen Leben noch weiter entfernt, als das der aſketiſchen Myſtik. Wie die gnoſtiſchen Häretiker im früheſten kirchlichen Alterthum, ſo hat es die theoſophiſche Myſtik zu allen Zeiten, wenn ſie darauf ausging, eine unmittelbare Einwirkung auf die Kirche üben zu wollen, nur zu einem ungeſunden Sectenweſen gebracht. Die geſunden und gediegenen Geiſter dieſer Richtung dagegen, wie unter den Lutheranern ein Valentin Weigel, Jakob Böhme, F. Ch. Oetinger, haben ſich mit einer ſtillen Wirkſamkeit begnügt, deren Früchte man erſt dann im Stande ſein wird abzuſchätzen, wenn für die kirchliche Wiſſenſchaft die Zeit gekommen iſt, ſich die ächten darunter anzueignen und die beihergehenden phantaſtiſchen Schößlinge auszuſcheiden.

hhh. (zu §. 200.)

Man mag die Gebrechen der Lutheriſchen Schuldogmatik noch ſo deutlich einſehen, man mag insbeſondere, wie wir es im Obigen gethan haben, ihren Abfall von dem Glaubensprincip des großen Lehrers, für deſſen Werk ſie wollte gehalten ſein, ſich noch ſo beſtimmt zum Bewußtſein bringen: ſo wird man ſich doch dem Eingeſtändniß nicht entziehen können, daß ihre Entwickelung durch eine ſo feſtgeſchloſſene Reihe verſtandes- und wiſſenskräftiger Arbeiten hindurch etwas in hohem Grade Imponirendes hat, und den Eindruck einer geſchichtlichen Nothwendigkeit hervorbringt, an der jedes Widerſtreben ſcheitern mußte, auch wenn daſſelbe von Principien ausging, in denen der Keim einer noch tiefern Wahrheit enthalten war. In dieſem Sinne iſt auch von Standpunkten aus, welche keineswegs den Principien des Syſtems huldigen, ſondern ſich einer darüber hinausgeſchrittenen Einſicht bewußt ſind, die Vertretung deſſelben in Bezug auf ſeine angeblich höhere geſchichtliche Berechtigung im Kampfe mit gleichzeitigen Gegnern und Rivalen unternommen worden. So z. B. in der Schrift von K. Fr. A. Schelling: „Proteſtantismus und Philoſophie" (Hamb. u. Gotha 1848). Dieſelbe ſucht in einer Deduction, welche freilich nur die allgemeinſten Umriſſe des hiſtoriſchen Entwickelungsganges verzeichnet, und die Abweichung der perſönlichen Denkweiſe Luthers von der Denkweiſe ſeiner Schule völlig mit Stillſchweigen übergeht, den Beweis zu führen, daß der edle Kern des Materialprincips der Reformation nur in der wohlthätigen Verhüllung dieſer harten Schale den Unbilden der Zeit Trotz bieten und für die Zeit der Reife eines wiſſenſchaftlichen Bewußtſeins, dem ſeine Entfaltung zu einer ächten Glaubenslehre künftig verdankt werden ſoll, bewahrt werden konnte. — Ich glaube das Wahre, was in dieſer Anſicht enthalten iſt, nicht unrichtig abzuſchätzen, wenn ich ihr vor allem dies einräume, daß ſchon das Moment der Wiſſenſchaftlichkeit, welches die kirchliche Dogmatik vor dem Glaubensſtandpunkte Luthers und vor dem der Myſtik voraus hat, ſie allerdings geeignet macht, ein Bedürfniß der Kirche auszufüllen, welches von jenem Standpunkt aus keine Befriedigung zu erwarten hat. Iſt auch der Charakter dieſer Wiſſenſchaftlichkeit ein nur abſtracter, verſtandesmäßiger: ſo leiſtet

er dennoch das, was vor allen Dingen geleistet werden muß, wenn es eine sichtbare Kirchengemeinschaft geben soll, und was durch anderthalb Jahrtausende hindurch der katholischen Orthodoxie ihre Ueberlegenheit gesichert hat über alle entgegenstrebenden, zum Theil aus wirklich tiefem religiösen Grunde stammenden Tendenzen. Auch die evangelische Kirche würde ohne eine als System in geschlossener, verständiger Gliederung auftretende Glaubenswissenschaft nicht haben bestehen können; sie konnte nicht durch einen Zeitraum von mehr als drei Jahrhunderten hindurch auf die Geburt einer Wissenschaft warten, welche in der tiefern Weise ächter Speculation dieses Bedürfniß befriedigen soll. — Aber eine andere Frage scheint mir diese zu sein, ob zur Befriedigung dieses Bedürfnisses gerade eine specifisch *Lutherische* Dogmatik erfordert war. Die nächste Folge unserer Betrachtung wird zeigen, daß dem allgemeinen Bedürfniß evangelisch-kirchlicher Wissenschaft schon vor der Entstehung der Lutherischen Schuldogmatik die schweizerischen Reformatoren mit einer sogleich in wissenschaftlicher Weise von ihnen begründeten Glaubenslehre entgegengekommen waren. Daß in dieser Lehre das materiale Princip der Reformation einigermaßen hinter dem formalen zurückgetreten ist, mag seine Richtigkeit haben. Aber damit ist die Frage noch nicht beantwortet, ob die reformirte Lehre nicht dennoch ausgereicht hätte zur Vertretung des materiellen Princips der Glaubensgerechtigkeit, in so weit, als auf dem Standpunkt jener Zeit solche Vertretung überhaupt durch kirchliche *Wissenschaft* zu ermöglichen war. Es dürfte schwer sein, für den Standpunkt einer unbefangenen geschichtlichen Betrachtung zu erweisen, daß durch die orthodoxe Dogmatik des Lutherthums diese Aufgabe besser, als durch die reformirte, gelöst worden sei. Denn die eigentlich vollkräftige Vertretung dieses Princips war ja auch in der Lutherischen Parthei nicht die wissenschaftlich dogmatische, sondern die im ausdrücklichen Gegensatz dazu von der Mystik übernommene, deren geschichtliche Bedeutung dem Verfasser der vorhin genannten Schrift ganz unerkannt geblieben ist. Diese würde, wenn es zu keiner abgesonderten Dogmatik des Lutherthums gekommen wäre, der reformirten, das heißt unter dieser Voraussetzung, der allgemein evangelischen Dogmatik eben so zur Seite gestanden sein, wie sie jetzt der Lutherischen zur Seite steht, und sie würde die Lücken, die jene ausdrücklich nach der Seite, auf der Luther steht, auch dann möchte offen gelassen haben, in vollkräftigerer Weise ausgefüllt haben, als dies durch jene Schuldogmatik hat geschehen können.

iii. (zu §. 202.)

Der ausdrückliche Wille irgend einer Kirchenparthei, als selbstständige Particularkirche zu existiren, getrennt von der kirchlichen Gemeinschaft mit andern Kreisen der christlichen Kirche, denen man dabei doch den Charakter der Kirche, den ausdrücklichen Besitz der Heilsgüter, welche diesen Charakter, den Charakter des *allgemeinen* christlichen Kirchenthums bedingen, ausdrücklich zugesteht, — dieser Wille, welcher da, wo er eintritt, nur eintreten kann in Folge einer Differenz in Bestimmungen des Lehrbegriffs, welche als nothwendig zum Heile, das durch den Glauben gewonnen werden soll, *nicht* erkannt worden ist, er ist in jedem Falle ein unchristlicher, ja widerchristlicher. Dies sollte nach apostolischen Aussprüchen des Inhalts, wie 1. Kor. 1, 10 f., auch denjenigen einleuchten, die zur Anerkennung derartiger Fundamentalwahrheiten des Christenthums

noch der Autorität eines buchstäblichen Wortes oder Geheißes bedürfen. Denn die Gemeinschaft des Himmelreiches, deren selbstbewußte Darstellung innerhalb der Menschenwelt die christliche Kirche durch den Willen ihres göttlichen Urhebers zu sein berufen ist, erstreckt sich ihrer Natur nach über alle des Heiles Theilhaftigen, und sie schließt keinen aus, der sich nicht selbst ausschließt. Dies hat man auch zu keiner frühern Zeit verkannt, und im Reformationszeitalter vielleicht weniger als je. Denn nur in ganz unfreiwilliger Weise hat jenes Zeitalter dem confessionellen Sonderkirchenthum den Ursprung gegeben. — Von der Verantwortlichkeit für die Abtrennung der evangelischen Kirchengemeinschaft von der römisch-katholischen trägt nicht Luther, sondern seine Gegner den größern Theil; denn diese haben ihn ausgeschlossen, nicht er sie. Die Verantwortlichkeit aber für die erste Gründung einer Sonderkirche innerhalb der allgemeinen evangelischen Kirche trägt er allein; denn er ist es, der seinen frühern Genossen um der eingetretenen Meinungsverschiedenheit willen die volle kirchliche Gemeinschaft verweigert hat. Aber auch Luther hat letzteres nur in der ehrlichen Ueberzeugung gethan, daß bei Nichtanerkennung dessen, was ihm in der Sacramentslehre als Wahrheit galt, das Heil der Seele gefährdet sei. „Darum heißts, rund und rein, ganz und Alles geglaubt oder nichts geglaubt," so hatte er nahe am Schluß seines Lebens in jenem harten, zunächst gegen Schwenkfeld, daneben aber auch gegen die Anhänger Zwingli's gerichteten Absagungsschreiben gesagt, welches man, wenn auch nicht gerade um dieses Wortes willen, lieber nicht geschrieben wünschen möchte. „Der heilige Geist läßt sich nicht trennen noch theilen, daß er ein Stück sollte wahrhaftig und das andere falsch lehren oder glauben lassen. Denn alle Ketzer sind dieser Art, daß sie erstlich alle an einem Artikel anfangen, darnach müssen sie alle hernach, und allesammt verläugnet sein: gleichwie der Ring, so er einen Borsten oder Riß kriegt, taugt er ganz und gar nicht mehr, und wo die Glocke an einem Orte berstet, klingt sie auch nichts mehr und ist ganz untüchtig" (WW. XXI, S 445). Mit einem Wort: Luther *wollte* nicht eine Lutherische Sonderkirche; er wollte sie den Reformirten gegenüber so wenig, wie den Anhängern des Papstthums gegenüber. Er wollte sie so wenig, wie irgend einer seiner christlichen Zeitgenossen oder Vorgänger je in irgend einer Gestalt eine Sonderkirche *als solche* gewollt hat. Denn, wie gesagt: diese Entdeckung ist der jüngsten Zeit und ihrer Theologie vorbehalten geblieben, daß die Trennung der allgemeinen christlichen Kirche in eine Mehrheit von Sonderkirchen mit geschiedener Lehre, geschiedenem Regiment und geschiedener Verwaltung der Sacramente an sich selbst kein Uebel, kein Widerspruch gegen den Sinn der Verkündigung des einigen Himmelreichs, welches den Menschen nahe gekommen, ja daß sie, wie Einige keck genug sind, hinzuzufügen, sogar ein Gut, ein von dem Herrn der Kirche Gewolltes und Beabsichtigtes sei. — Und so können denn auch wir, wie paradox es immerhin auch klingen mag, nicht umhin, aus dem Standpunkte des christlichen Begriffs der Einen, allgemeinen Kirche zu behaupten, daß jede Particularkirche, nenne sie sich wie sie wolle und habe sie ein Bekenntniß oder einen Lehrbegriff, welchen sie wolle, nur in so fern zur Existenz berechtigt ist, als sie nicht Particularkirche, sondern schlechthin nur Kirche, Theil der einen allgemeinen Kirche, oder, wiefern die andern vermeintlichen Bekenner des Christenthums den Bedingungen nicht genügen,

welche sie zum Bestehen derselben für wesentlich erkennt, selbst die eine allgemeine Kirche sein will. Dies war Luthers Gesinnung, und weil sie es war, weil Luther den Katholiken gegenüber von vorn herein nicht selbst ausschloß, sondern von ihnen ausgeschlossen ward, den Reformirten aber gegenüber die ehrliche Ueberzeugung hegte, daß ihnen Momente des Glaubens fehlten, die zum Bestand der Kirche, zur Gewißheit des Heils unerläßlich sind: so hatte er zur Gründung einer Sonderkirche, die seinem Bewußtsein eben nicht als Sonderkirche galt, die historische Berechtigung, die für seine Nachfolger nur so lange dauert, als sie dieses Bewußtsein theilen, aber mit dem Augenblicke aufhört, wo sie zu der Einsicht gelangen, daß andere sogenannte „Kirchen" eben so sehr Kirche sind, wie sie selbst.

kkk. (zu §. 206.)

Ich habe oben (Anm. xx) mit der Rüge der Gewaltsamkeit in jener Gestalt der Lutherischen Abendmahlslehre, welche den Bruch mit den schweizerischen Reformatoren herbeiführte, doch sogleich die Anerkennung verbunden, daß auch diese dem Ganzen des Lehrbegriffs eigentlich von Haus aus fremde Wendung doch eines tiefern Wahrheitskernes nicht entbehrt, freilich eines solchen, der in Luthers eigner Lehre nicht zur Reife gediehen ist. Damit meinte ich nach der einen Seite zwar, in gegenständlicher Beziehung, die Bestimmung jenes Sacramentes, der Christenheit den thatsächlichen Genuß des σῶμα τοῦ Χριστοῦ im biblischen Wortsinne, das heißt (162) den Genuß ihrer eigenen organischen und lebendigen Gemeinschaft in einem specifischen Sinne zu gewähren, nicht blos in dem allgemeinen, der auch außerhalb der äußerlichen Sacramenthandlung stattfindet. Nach der andern Seite aber, in subjectiver Beziehung, meinte ich das hier Ausgesprochene: die mystische Beziehung des Sacramentbegriffs auf einen Begriff inwohnender Natur oder Leiblichkeit in Gott, von welchem Luther, so wenig er dafür in seiner Lehre eine ausdrückliche Stelle fand, doch die Ahnung hegte, daß er unentbehrlich ist, um das Band zwischen Gottheit und Menschheit in der realen Weise festzuknüpfen, nach welcher ihn seine Glaubensanschauung hindrängte. Das große Wort Oetingers, daß „Leiblichkeit das Ende der Wege Gottes ist," kann, so wenig es auch bei Luther ausdrücklich vorkommt, doch in Wahrheit für ein aus dem innersten Sinne dieser Glaubensanschauung heraus gesprochenes gelten. Und so ist es denn vor allen andern Nachfolgern Luthers eben Oetinger, der in seinem theosophischen Systeme den Begriff des verklärten Fleisches Christi in einer Weise entwickelt hat, wodurch sich der Zusammenhang aller ächt religiöser Grundanschauungen der theosophischen Mystik mit der Lutherischen Sacramentslehre wenigstens denen vor Augen legt, die für den Gehalt jener Anschauungen nicht verschlossen sind. Da die Lehre dieses geistvollen und tiefschauenden Mannes jetzt durch das treffliche Werk von Auberlen: „Die Theosophie Fr. Chr. Oetingers nach ihren Grundzügen," Tüb. 1847, allgemeiner zugänglich geworden ist: so darf ich auf dieses Werk diejenigen, welche für meine hier aufgestellte Behauptung den Beweis fordern möchten, um so mehr verweisen, als ich denselben ohne ein ausführlicheres Eingehen auf den Inhalt der Theosophie, als die Absicht der gegenwärtigen Schrift mir verstattet, hier nicht zu geben vermöchte. — Ob freilich die Anknüpfung der theosophischen Anschauungen von der Leiblichkeit der gottmenschlichen Doppelnatur an die Lutherische Sacramentslehre, die bei

Oetinger jedenfalls eine noch ausdrücklichere ist, als z. B. bei Jakob Böhme, wiewohl sie auch bei diesem nicht fehlt, für die klare Ausbildung jener Anschauungen selbst in jeder Beziehung von Vortheil gewesen ist: dies ist eine weitere Frage, deren Beantwortung man im Gegenwärtigen noch weniger suchen wird.

III. (zu §. 207.)

Von dem Anlaß des Streites zwischen Luther und den Schweizern ist sorgfältig zu unterscheiden der Grund und Kern ihres Zwiespalts, welcher viel tiefer liegt, aber ohne jenen Anlaß vielleicht nie in der Weise, welche den Bruch der Gemeinschaft herbeiführt, den Partheien zum Bewußtsein gekommen wäre. Der Anlaß war der Widerspruch der Schweizer gegen Luthers Sacramentslehre. Daß Luther mit diesem Widerspruche den Widerspruch, den gegen eben dieses Lehrstück Schwenkfeld erhoben hatte, trotz des weiten Abstandes zwischen Schwenkfelds und Zwingli's Denkweise, doch ganz aus gleichem Gesichtspunkt behandele, und in beiden einen gleich gewichtigen Grund zum Abbrechen jeder Gemeinschaft finden konnte: dieser Umstand zeigt ohne Zweifel, daß der thatsächliche Bruch nicht aus einem klaren Bewußtsein über Inhalt und Bedeutung des wirklich vorhandenen Gegensatzes zwischen den beiderseitigen Standpunkten hervorgegangen ist. Denn dieser Gegensatz war zwischen ihm und Schwenkfeld keineswegs derselbe, wie zwischen ihm und den Schweizern. Dennoch dürfen wir auch von Luther, trotz des Mißgriffs, den er mit dieser Gleichstellung so verschiedenartiger Gegner beging, auf das Bestimmteste behaupten, daß die eigentliche Triebfeder seiner Hartnäckigkeit in diesem einen Punkte das Gefühl von der weitgreifenden Bedeutung des Gegensatzes war, der sich in einem Theile der Gegner hinter den Widerspruch gegen seine Abendmahlslehre verbarg, und nicht einmal nur verbarg, sondern schon in Zwingli's und Oekolompadius' Polemik ausdrücklich kund gegeben hatte. Ich halte mich hierüber an seine eignen Aeußerungen, sowohl anderwärts, als namentlich in der vorhin (Anm. iii) erwähnten Schrift. „Lieber Mensch, wer nicht will glauben den Artikel im Abendmahl, wie will er doch immer mehr glauben den Artikel von der Menschheit und Gottheit Christi in einer Person? Und sicht dich an, daß du den Leib Christi mündlich empfängst, wenn du das Brot vom Altar issest, item das Blut Christi empfängst mündlich, wenn du den Wein trinkst im Abendmahl: so muß dich gewißlich vielmehr anfechten, wie die unendliche und unbegreifliche Gottheit, so allenthalben wesentlich ist und sein muß, leiblich beschlossen und begriffen werde in der Menschheit und in der Jungfrau Leibe." Obwohl diese Worte gegen Schwenkfeld, den sie nicht trafen, ganz eben so gesprochen sind, wie gegen Zwingli, den sie in Luthers Sinne allerdings treffen: so zeigt doch ihre Fassung selbst, daß ihm dabei die Zwingli'sche Fassung des Begriffes der Menschwerdung vorgeschwebt hat, in der er auf seinem Standpunkt nur eine Verläugnung dieses Begriffs erblicken konnte. Die Reformirten ihrerseits waren zwar in der Behauptung des gegen Luthers Abendmahlslehre eingelegten Widerspruchs nicht hartnäckiger, als Schwenkfeld seinerseits es auch gewesen ist. Aber der Grund dieses Widerspruchs war bei ihnen ein anderer, und nur dieser Grund hat ihrem Widerspruch die geschichtliche Bedeutung gegeben, die der Widerspruch Schwenkfelds nicht hat gewinnen können. Es liegt nämlich dieser Grund, wie die Folge unserer Betrachtung zeigen wird, in der von Luther abweichenden

Auffassung der christologischen Grundthatsache des Christenthums; und dies berechtigt uns, die Christologie, und nicht die Abendmahlslehre, als den eigentlichen Sitz der Principien des Gegensatzes der zwei evangelischen Hauptpartheien anzusehen.

mmm. (zu §. 209.)

Der Satz, daß in Christus die zwei Naturen, die göttliche und die menschliche, sich zu Einer Hypostase oder Persönlichkeit vereinigt haben, ist bekanntlich das Ergebniß der Kämpfe, welche im Laufe des vierten und fünften Jahrhunderts über das Verhältniß der beiden Naturen in Christus geführt worden waren. So wie dieser Satz formulirt ist in den Beschlüssen der chalcedonischen Kirchenversammlung und in dem Briefe des römischen Bischofs Leo an Flavianus, — bekanntlich die Documente, welche von der nachfolgenden Kirchenlehre als maaßgebend betrachtet worden sind, — scheinen nicht ohne Absichtlichkeit die Worte so gestellt zu sein, daß die Einheit der Person (in dem griechischen Texte des Concilienbeschlusses sind beide Worte: πρόσωπον und ὑπόστασις gebraucht) als das erst aus der Vereinigung der Naturen Hervorgehende erscheint; während doch der Zusammenhang des Lehrbegriffes vielmehr die Forderung mit sich gebracht hätte, die vorweltliche Persönlichkeit des Sohnes oder Logos, wie es anderwärts auch immer geschehen ist, als den alleinigen Träger der Eigenschaften zu bezeichnen, welche aus der Vereinigung nicht sowohl der göttlichen Natur, als vielmehr eben dieser Persönlichkeit selbst, mit der menschlichen Natur sich ergeben. Jedenfalls ist der Doppelsinn, der in dieser Wendung liegt, mag er nun in der Formel selbst beabsichtigt gewesen sein oder nicht, von der nachfolgenden Kirchenlehre benutzt worden. Diese nämlich hat in diesem ganzen Artikel sich stets mit besonderer Vorliebe solcher Ausdrucksweisen bedient, welche den eigentlichen Fragepunkt vielmehr verhüllen, als klar ihn herausstellen oder beantworten. Sie hat dadurch selbst solche Sätze und Begriffe in ein zweideutiges Licht gestellt, welche nach ihrer Beschaffenheit und ihrem ursprünglichen Sinne vor andern hätten dienen können, jede solche Zweideutigkeit zu zerstreuen; so z. B. die noch in der Darstellung des Johannes Damascenus sehr klaren und keineswegs zweideutigen Lehren von der ἀντίδοσις und der περιχώρησις (vergl. hierüber die richtige Bemerkung Baurs gegen Dorner, Gesch. der Dreieinigkeitsl. II, S. 200 f.). Es braucht nicht erst daran erinnert zu werden, wie in jüngster Zeit selbst ein Theolog, wie Schleiermacher, dessen Lehre doch offenbar nur eine menschliche, nicht eine rein göttliche Persönlichkeit in Christus kennt, unmittelbar nach dem Tadel des „verwirrenden doppelten Gebrauches des Wortes Person, dort nämlich drei Personen in einem Wesen, und hier Eine Person aus zwei Naturen," nichtsdestoweniger sich leicht entschließen konnte zu der Annahme des Satzes von der Unpersönlichkeit der menschlichen Natur Christi in ihrer Unterschiedenheit von der göttlichen; in so fern nämlich, „wie zur Persönlichkeit jedes einzelnen Menschen das uns Allen einwohnende Bewußtsein Gottes, so zur Persönlichkeit Christi das wesentliche Sein Gottes in ihm gehörte, und es, um dieses hervorzubringen, einer göttlichen Einwirkung auf die menschliche Natur bedurfte, und diese nun zugleich beides war und als dasselbe, die Menschwerdung des göttlichen Wesens und das Werden der Person Christi." Es braucht, sage ich, nicht erst an solche Beispiele, deren die neuere theologische

Literatur in Menge darbietet, erinnert zu werden. Denn ähnliche Deutungen des Begriffs der Anhypostasie waren keiner Zeit ganz fremd, und auch dem Reformationszeitalter nicht, wie das Beispiel der schweizerischen Theologen zeigt, welche diesen Begriff keineswegs verwarfen, obgleich der Sinn, in dem sie sich ihn aneigneten, ganz ein anderer sein mußte, als bei Luther und seiner Partei. Dennoch aber ist der ursprüngliche Sinn desselben, und der in allen frühern Zeiten bei weitem vorherrschende, erweislich der nämliche, wie bei den Letzteren. Deus Verbum non accepit personam hominis, sed naturam, et in aeternam personam divinitatis accepit temporalem substantiam carnis, ist ein berühmter, von den Theologen des Mittelalters häufig wiederholter Ausspruch des Augustinus (de fid. ad Petr. 17). Wer diesen Ausspruch wiederholte, der konnte damit offenbar nichts anderes sagen wollen, als daß die Persönlichkeit Christi nicht eine aus Vereinigung der göttlichen und der menschlichen Natur neu entstandene, sondern daß sie die mit Eigenschaften des menschlichen Fleisches, das heißt der menschlichen Natur, überkleidete ewige Persönlichkeit des göttlichen Logos ist. Der Schein des Apollinarismus, der noch an diesem Ausspruche haftet, so wie an dem sinnverwandten des Ambrosius (de fid. c. Ar. 8): Filius Dei, cum hominem induit, non statum vertit, non ordinem perdidit, non substantiam immutavit, sed illuvias ejusdem corporis aeterno claritatis suae lumine illustravit, ut ad nos per tramitem corporis ejus lux Spiritus sancti et aeternae vitae gratia redundaret, wurde in spätern gleichartigen Aeußerungen sorgfältiger vermieden, und neben der körperlichen ausdrücklich auch die menschliche Seelennatur als Gegenstand der Annahme durch den Logos bezeichnet. Aber auch dann war und blieb bei der großen Mehrzahl derer, die sich so ausdrückten, der Sinn nicht jener Schleiermacherische, daß durch das Eingehen des göttlichen Logos in ein menschliches Seelenleben die Persönlichkeit des Gottmenschen entstehen, sondern daß, wie Johannes von Damaskus sich ausdrückt (de fid. orthod. III. 7), die zuvor einfache Hypostasis zu einer zusammengesetzten werden soll. Und wie hätte es anders sein können, ohne daß man sich genöthigt gefunden hätte, entweder die trinitarische Terminologie, welche die Persönlichkeit des Logos vor seiner Menschwerdung voraussetzt, aufzugeben, oder zu einer Doppelheit der Person Christi sich zu bekennen, welche unfehlbar als Nestorianismus würde bezeichnet worden sein; wie ja bekanntlich den Reformirten oft genug von ihren Gegnern dieser Ketzername beigelegt worden ist?

Eine Wendung, welche gegen den tieferliegenden Zusammenhang dieser Lehre verstößt, aber freilich aus den chalcedonischen Formeln sich ganz folgerecht ergiebt, ist es, wenn von der Person des Menschgewordenen Gottessohnes gesagt wird, daß die von ihr angenommene menschliche Natur nun eben so wesentlich zu ihrer Persönlichkeit gehöre, wie die göttliche, und sie ohne die eine so wenig wie ohne die andere jetzt eine vollständige Person sei. Denn offenbar würde hieraus folgen, daß man dem Logos vor der Menschwerdung die volle Persönlichkeit absprechen müsse, was doch keineswegs die Meinung war. Nichtsdestoweniger finden wir diesen Satz in das System der Lutherischen Dogmatik aufgenommen. Er ist schon in Hutters Compendium (Loc. III. de duab. natur.) so ausgedrückt: Ita duae naturae sunt unitae, ut jam post incarnationem ad integram Christi personam non modo divina, sed etiam

assumta humana natura pertineat, et persona Filii Dei incarnati, uti sine divinitate sua, ita etiam sine humanitate sua non sit integra persona. Was jedoch in dieſer Wendung, die recht wohl auch von den Reformirten hätte acceptirt werden können, Bedenkliches zu liegen ſcheinen könnte für diejenige Anſicht, die wir dem Lutheriſchen Syſtem vindiciren müſſen: das hebt ſich vollſtändig durch die Entſchiedenheit, mit welcher ſpäterhin die Lutheriſchen Dogmatiker, an das ἐνυπόστατος des Johannes Damascenus anknüpfend, von der menſchlichen Natur in Chriſtus ſagen, daß ſie, propria subsistentia destituta, subsistentia (oder hypostasi) τοῦ λόγου subsistit (oder terminatur). So z. B. Hollaz (Exam. theol. II, p. 92) und Buddeus (Institut. theol. dogmat. p. 743. 745), welche in dieſer Faſſung zwar viele Vorgänger, aber wenige Nachfolger hatten, da ſehr bald nach ihnen die ἐνυποστασία in der Weiſe gedeutet zu werden begann, deren Sinn z. B. Döderlein klar zu Tage bringt, wenn er, auf Erneſti's Vorgang den Grund dieſer paradoxen Lehre in der Zweideutigkeit des Begriffes der Perſon oder Perſönlichkeit ſuchend, die Weiſung giebt: Intelligi debet, cum natura Christi humana non per se subsistere dicitur (ἀνυποστασία), et eam ob causam non esse persona, sed subsistere in persona filii Dei (ἐνυποστασία), id habere vim non physicam, sed moralem, cum totum personae nomen in humanis e morali genere sit. (Instit. theol. Chr. II, p. 350.)

nnn. (zu §. 212.)

Zu der Vermuthung, daß auch Luther die volle Klarheit über den eigentlichen Gehalt ſeiner Lehre von der realis exaltatio Christi, das heißt, in unſerer Weiſe zu ſprechen, von der darin liegenden Auflöſung der Perſönlichkeit des hiſtoriſchen Chriſtus in die Quaſiperſönlichkeit des ewigen, durch ſeine Menſchwerdung nur mit der Menſchheit in abstracto, nicht in concreto, nur mit der allgemeinen Potenz der Menſchennatur, nicht mit der Perſönlichkeit eines hiſtoriſchen Individuums angethanen Logos, kaum würde haben ertragen können, ſcheinen Aeußerungen zu berechtigen, wie z. B. in der Schrift über die Concilien (WW. XX, S. 282): „Er ſitzt nun zur rechten Hand Gottes, ißt, trinkt, ſchläft, trauert, leidet, ſtirbt nimmermehr in Ewigkeit; wie uns auch geſchehen wird, wenn wir aus dieſem Leben in jenes kommen, 1. Kor. 15. Solches ſind zeitliche und vergängliche idiomata; aber die natürlichen bleiben, als daß er Leib und Seele, Haut und Haar, Blut und Fleiſch, Mark und Bein und alle Glieder menſchlicher Natur habe." — Man kann freilich bemerken, daß, wer einmal zur Annahme der Ubiquität von Fleiſch und Blut des verklärten Chriſtus ſich entſchloſſen hat, nicht allzuviel Bedenken tragen wird, auch die Ubiquität von Haut und Haar in Kauf zu nehmen. Indeß zeigen derartige Aeußerungen doch immer von einem ungelöſt gebliebenen, anderwärts von ihm ſelbſt naiv eingeſtandenen Zwieſpalte zwiſchen Vorſtellung und Begriff in Luthers Glaubensſtandpunkte, über den er ſo wenig, wie vor ihm und nach ihm derjenige Theil der Kirche, der mit ihm die vorwiegende Richtung auf die ideale Seite des Begriffs von Chriſtus theilt, je ganz hinausgekommen iſt. Nur aus dieſem Zwieſpalt, aus dem, trotz der entgegenſtehenden Forderungen des wahren Lehrzuſammenhangs unüberwunden gebliebenen Bedürfniß, auch den verklärten Chriſtus im Jenſeits, an der Rechte des himmliſchen Vaters, noch in Geſtalt einer menſchlichen, menſchen-

ähnlichen Persönlichkeit vorzustellen, wüßte ich auch das Gewicht zu erklären, welches Luther in dem Streite mit Schwenkfeld auf den Ausdruck Creatur, von dem verklärten Christus gebraucht, zu legen fortfuhr, auch nachdem er diesen Ausdruck für einen uneigentlichen erkannt und als solchen bezeichnet hatte. — Und so finden wir nun auch, daß Zwingli in den über die Abendmahlsfrage mit Luther gewechselten Streitschriften, und daß ganz eben so auch die spätern Vorkämpfer der reformirten Lehre eben darum nie dazu gelangt sind, den eigentlichen Kern des Streites klar im Bewußtsein herauszustellen, weil sie nicht deutlich wissen, wo sie eigentlich den Gegner suchen sollen. Sie sehen die Consequenz wohl ein, zu welcher die Lutherische Ubiquität und Idiomencommunication führen muß; aber sie tragen Bedenken, Luthern zuzutrauen, daß er keck genug sein werde, im Ernst diese Consequenz zu ziehen. Ein auffallendes Beispiel dieser Weise der Kampfesführung habe ich oben (Anm. tt.) von Calvin angeführt. Von Zwingli will ich, statt ähnlicher Aeußerungen, der Kürze wegen lieber eine solche erwähnen, in welcher sich der Standpunkt, den in Bezug auf die hier besprochene Frage die reformirte Lehre einnimmt, recht schlagend ausspricht. „Wenn die Person Christi allenthalben wäre, so wäre sie jetzt in die Gottheit verkehrt, und wäre nicht mehr Christus, denn Christus ist ewiger Gott und Mensch, das ist die Person, von der wir reden. Wo nun die aufgenommene Natur in die aufnehmende verkehrt wird, so wäre die Person hin, denn die Person muß zwei Naturen haben, eine erhaltende und eine erhaltene. Wenn nun Christi Menschheit allenthalben wäre, so müßte dies allein daher kommen, daß sie in die Gottheit verkehrt wäre, und sie wär nimmer die erhaltene Natur, und deshalb würde die Person des Sohnes Gottes allein die göttliche Natur sein, und nicht die menschliche, und Christus wäre also in Ewigkeit nicht mehr wahrer Mensch." (Zwingli's Werke von Schuler und Schultheß II, Abth. I, S. 183).

ooo. (zu §. 218.)

Ich begreife, welche ein Schein von Paradoxie an der Behauptung haften muß, daß der eigentliche Grund eines durch drei Jahrhunderte hindurch mit allen Waffen des Scharfsinns und des Wissens geführten Streites in einer Frage liegt, die in dieser ausdrücklichen Gestalt, wie ich sie hier ausgesprochen habe, nie als Streitpunkt unter den Partheien zur Sprache gekommen, ja nicht einmal in ihrer Mitte aufgeworfen worden ist. Und dazu die Natur der Frage selbst! Ist sie nicht eine solche, die mit dürren Worten auszusprechen die Meisten selbst noch heut zu Tage eine Art von religiöser Scheu empfinden würden, wenn nicht die Unklarheit des Zusammenhangs ihrer dogmatischen Vorstellungen und die ungenaue historische Kenntniß des Entwickelungsganges der christologischen Begriffe in der Kirchenlehre sie glücklicherweise davor bewahrte, sie sich auch nur zum Bewußtsein zu bringen? Ob Christus, der historische, auch im Jenseits als Persönlichkeit fortbesteht? — welcher in der Lehre des Christenthums Unterrichtete wird eine solche Frage, auf dem eigenen Standpunkt des christlichen Lehrbegriffs aufgeworfen, auch nur für möglich halten, wird nicht voraussetzen, daß es auf diesem Standpunkt beinahe als Gotteslästerung erscheinen müsse, nur von fern an die Möglichkeit einer verneinenden Antwort zu denken? — Und dennoch bedarf es keineswegs einer sehr künstlichen, sehr in die Tiefe gehenden Ueberlegung, um gewahr zu werden, wie gerade diese

verneinende Antwort durch den Zusammenhang sowohl der Glaubenslehre Luthers, als auch, ihrer Hauptmasse nach wenigstens, der vorlutherischen Kirchenlehre gefordert wird. Es kommt nur darauf an, sich zum deutlichen Bewußtsein zu bringen, was mit diesem Begriffe des historischen Christus eigentlich gesagt ist; (freilich ein Ausdruck, den jene Zeit noch gar nicht kannte, und eben weil sie ihn nicht kannte, mußte ihr auch die hier von uns eingeführte Fragestellung fremd bleiben). Den historischen Christus, gleich jeder andern menschlichen Persönlichkeit, oder immerhin in einer noch höhern Weise, wie jede andere, für unsterblich erkennen: dies ist offenbar nur die Sache dessen, der in Christus eben eine menschliche, eine historische Persönlichkeit erkennt, unterschieden, obwohl darum nicht abgetrennt von der Persönlichkeit des ewigen Logos, die, wie ernst man es auch mit ihrer Menschwerdung nehme, doch nicht dergestalt im geschichtlichen Dasein eines menschlichen Individuums aufgehen kann, daß sie selbst dadurch zu einer historischen Persönlichkeit, zu einem geschichtlichen Charakter würde. In dieser Weise die Persönlichkeit des historischen Christus zu unterscheiden von der Persönlichkeit des ewigen Logos oder Gottessohnes: dies verbietet uns nun eben das Dogma, so verstanden, wie es von Luther und der Lutherischen Theologie verstanden worden ist. Wir sind daher vollkommen berechtigt zu der Behauptung: daß Luthers Lehre nichts weiß von der Unsterblichkeit des historischen Christus; natürlich nur darum, und nur insofern, als sie von dem historischen Christus selbst nichts weiß. Diese letztere Behauptung mag leicht noch gewagter, als die erste erscheinen, und doch geht sie auf die einfachste Weise als nothwendiges Ergebniß aus der eben angestellten Ueberlegung hervor. Auch wird, wem die Kunde nicht mangelt von dem, worauf es bei der Auffassung eines historischen Charakters ankommt, in Luthers Schriften allerorten die Bestätigung finden, daß Luther für Christus als geschichtlichen Charakter, für die Gestalt und Eigenthümlichkeit des historischen Christus, im Grund weder Sinn noch Interesse hatte. Allenthalben in der Schrift will er Christus finden (vergl. Anm. ff.), nur gerade da nicht, wo der historische Christus zu finden ist, in den synoptischen Evangelien. Man weiß, mit welcher Geringschätzung er von dem allzu realistischen Inhalte dieser Urkunden gelegentlich spricht, nicht allein den johanneischen und pauliniſchen, sondern auch den Schriften altteſtamentlicher Propheten gegenüber. Deutlicher konnte er es nicht kundgeben, daß es ihn allerorten nur um den idealen, nicht um den historischen Christus zu thun ist; daß er den Letztern so zu sagen nur in Kauf nimmt, weil die Ueberlieferung ihn einmal mit dem idealen Christus unabtrennlich verbunden hat. — Ich möchte nun zwar nicht behaupten, daß bei den schweizerischen Reformatoren der Sinn für das historisch Individuelle überhaupt, und auch für die persönliche Eigenthümlichkeit des historischen Christus zu besonderer Schärfe entwickelt gewesen sei. Aber daß es ihnen um diesen Christus zu thun war, daß sie ihn, im Jenseits wie im Diesseits, nicht als Gott, wie Luther, sondern als individuellen Gottmenschen verehrt wissen wollten: darüber kann nach dem Inhalt ihrer Polemik gegen die Lutherische Ubiquitätslehre und nach den Motiven, die sie für ihre Abwendung von dem Gedanken eines leiblichen Genusses des Fleisches und des Blutes dieses Christus angegeben haben, kein Zweifel sein. Calvin war sich bewußt,

wenn er gegen die hyperbolici doctores ſtritt, qui pro sua crassitie absurdum edendi et bibendi modum fabricant, gegen Solche zu ſtreiten, qui Christum carne sua exutum in phantasma transfigurant (Inst. IV, 17, 7). — Und doch, droht nicht auch bei dieſer Lehrwendung im letzten Hintergrunde der Heilsökonomie eine endliche Auflöſung ihres menſchlich oder creatürlich perſönlichen Chriſtus in die lautere Gottheit? Oder wie ſonſt ſollen wir es deuten, wenn derſelbe Calvin auf Grund von 1. Kor. 15, 28 am Ende aller Dinge ein Reich der göttlichen Glorie in Ausſicht ſtellt, wo Chriſtus, perfunctus Mediatoris officio, desinet Patris legatus esse, et ea gloria contentus erit, qua poliebatur ante mundum conditum? (a. a. O. II, 14, 3).

ppp. (zu §. 221.)

Wie oben (Anm. qq.) in Anſehung Luthers, ganz eben ſo muß ich hier in Anſehung der Reformirten gegen die Anſicht Widerſpruch einlegen, als ob ſie dem Trinitätsdogma nur aus Anbequemung an das in der Kirche Geltende gehuldigt hätten. Wahr iſt, daß ſie ſich gegen die unter kirchlicher Autorität feſtgeſtellten dogmatiſchen Formeln in dieſem Artikel noch gleichgültiger und ſkeptiſcher verhielten, als Luther, und im Anfange der Reformation vielleicht nahe genug daran waren, dieſelben ganz zu verwerfen (vergl., was namentlich Calvin betrifft, die Erzählung ſeines Streites mit Caroli in Henry's Lebensbeſchreibung Calvins, Bd. I, S. 178 ff.). Erſt die Kämpfe mit den Antitrinitariern, deren Angriffen gerade ſie häufiger und ausdrücklicher zu begegnen hatten, als Luther, brachten ihnen den relativen Werth und die Unentbehrlichkeit dieſer Formeln zum Bewußtſein. Dagegen haben ſie, und haben mit einer dieſem Gegenſtand noch ausdrücklicher zugewandten Aufmerkſamkeit ihre theologiſchen Nachfolger, (unter denen nach dieſer Seite Keckermann eine beſondere Auszeichnung verdient) mit größerer Beharrlichkeit, als Luther, ein Verhältniß feſtgehalten zu jener im Mittelalter unter den Auſpicien des Auguſtinus ſo folgerecht und mit ſo großem ſpeculativen Kraftaufwand durchgeführten Deutung der Trinitätslehre nach pſychologiſchen Analogien, an der Luther, nachdem er ſelbſt ſich in ihr nicht ohne eigenthümliche Geiſtesentfaltung verſucht hatte, irre geworden war. Zwar iſt das Gewicht, welches Zwingli, ungeachtet der philoſophiſchen Faſſung, die er allenthalben dem Begriffe Gottes zu geben ſucht, und welches eben ſo auch Calvin auf dieſe Deutung legt, nur ein geringes, und ihre Anerkennung nur eine im Vorübergehen gelegentlich ausgeſprochene; ähnlich, wie etwa bei Melanchthon, der ſogar häufiger noch darauf zu ſprechen kommt. Aber nur um ſo bemerkenswerther, als nicht einer zufälligen Richtung ſeiner Urheber zuzuſchreiben, iſt die Art und Weiſe, wie ſich demungeachtet dieſe Deutung ganz von ſelbſt in der Ausführung des reformirten Syſtems geltend machte. Sie trat ganz in demſelben Verhältniß hervor, in welchem die Vorſtellung der Perſönlichkeit der drei Hypoſtaſen zurückgetreten war, und ſie bildet allerdings die Grundlage deſſen, was die Gegner dem Syſteme als Modalismus vorzuwerfen pflegen. Denn nie ging dieſer Modalismus, ſo lange das Syſtem ſeinen ſtreng kirchlichen Charakter behauptet hat, bis dahin fort, die Beſtimmtheit der trinitariſchen Momente ſo weit abzuſchwächen, daß ihre Unterſcheidung gar nicht mehr als Anknüpfungspunkt für den Begriff der Menſchwerdung des göttlichen Sohnes hätte dienen können. Im Gegentheil, dieſe Anknüpfung ergab ſich, auf Grund des nach dem Vorgang

des Auguſtinus in die zweite Stelle der Dreieinigkeit geſetzten Begriffs der göttlichen Intelligentia, auch bei dem allerdings in mehrfacher Beziehung noch unbeholfenen Verfahren der reformirten Schule, ähnlich, wie ſchon früher der ſcholaſtiſchen, in einer Weiſe, die man wohl mit Recht als eine ungezwungenere und bündigere bezeichnen dar , als die des Lutheriſchen Syſtems, ſeitdem das letztere auf alles ſpeculative Begreifen der drei immanenten trinitariſchen Perſönlichkeiten verzichtet hatte.

qqq. (zu §. 222.)

Der eigentliche Nerv der Lutheriſchen Glaubensanſchauung lag, dies glaube ich durch meine obige Darlegung gezeigt zu haben, in ſeiner Auffaſſung der Auferſtehung Chriſti (§. 124, Anm. kk.). Daß dieſe Auffaſſung im reformirten Syſtem eine ganz übereinſtimmende ſollte geweſen ſein, dies werden wir ſchon nach dem, was über das chriſtologiſche Princip dieſes Syſtems ausgemittelt worden iſt, ſchwerlich erwarten können. Denn ſo unzweifelhaft ſich von dem idealen Chriſtus des Lutheriſchen Syſtems nach allem Obigem allerdings ſagen läßt, daß er, der er iſt, erſt durch die Auferſtehung geworden iſt, der als Menſch Allgegenwärtige und als Gott in allen Gläubigen die Erlöſung Wirkende: ſo wenig begreift ſich, in welchem Sinne das Entſprechende von dem hiſtoriſchen Chriſtus ſollte geſagt werden können, den wir, jener idealen Chriſtusvorſtellung gegenüber, als das weſentliche Object des reformirten Glaubens bezeichnet haben. Um ſo weniger werden wir uns verwundern, wenn wir bei den Lehrern der reformirten Kirche faſt gar nichts jenen die Auferſtehung Chriſti als oberſte Heilsthatſache preiſenden und verherrlichenden Reden Luthers auch nur von fern Sinnverwandte antreffen; wohl dagegen Erklärungen über dieſelbe, ganz gleichlautend jenen der Lutheriſchen Schultheologen, die wir (Anm. fff.) als Denkmale der Abweichung von Luthers urſprünglichem Sinn bezeichnen mußten. So ſagt z. B. Zwingli von Chriſtus (Opp. III, p. 191), nachdem er unſere Rechtfertigung und Erlöſung als Zweck nur des Todes Chriſti bezeichnet hat: resurrexit, ut declararet liberationis mysterium spemque firmet de aeterna vita; quod resurrexit, ideo factum est, ut nos per eum vivificatos sciamus; Worte, welche offenbar das Factum der Auferſtehung, gleich jenen Lutheranern und gleich allen Neuern, nur auf das Wiederaufleben Chriſti innerhalb dieſer irdiſchen Welt beziehen. Calvin, wenn er in ſeinen Inſtitutionen (II, 16, 13) auf die Auferſtehung zu ſprechen kommt, erklärt ſich zwar über Röm. 4, 25 auf eine dem Wortlaute nach mit der Deutung Luthers und mit dem authentiſchen Sinn der Stelle ziemlich übereinſtimmende Weiſe, aber mit einer Eilfertigkeit, der man, wenn man ſie mit jenen lebenswarmen Aeußerungen Luthers zuſammenhält, die Verlegenheit deutlich anfühlen wird, und nicht ohne gefliſſentliches Hervorheben des Umſtandes, daß wir eigentlich bereits in dem Tode Chriſti, ganz abgeſehen von ſeiner Auferſtehung, das solidum salutis complementum haben. Es gilt nämlich von den ſchweizeriſchen Theologen wirklich, was man, die eigenthümliche Sinnesweiſe Luthers nicht hinlänglich berückſichtigend, von den Reformatoren ſämmtlich geſagt hat, und auch von den Lutheranern mit Ausnahme Luthers ſagen durfte: „Die ganze Bedeutung Chriſti wurde auf ſeinen Tod gelegt; Menſchwerdung und Auferſtehung nur als nothwendiger Vorder- und Nachſatz“ (Haſe, Lehrbuch der ev. Dogmatik,

S. 321 b. 2. Aufl.). Nothwendiger Nachſatz iſt die Auferſtehung allerdings auch dort, als Auferſtehung nicht blos zum vierzigtägigen irdiſchen, ſondern zum ewigen jenſeitigen Leben; aber auch von dieſer Auferſtehung darf und will das Syſtem, da wo es ſtreng wiſſenſchaftlich ſpricht, doch nicht ſagen, daß ſie unſer Heil gewirkt hat. Und aus dieſem Geſichtspunkt ſind nun diejenigen Differenzen beider Syſteme zu beurtheilen, welche ſich in der reformirten Verwerfung der Lutheriſchen Begriffe von der communicatio idiomatum und von der Allgegenwart des verklärten Chriſtusleibes ausdrücken, wenn man bei dieſer Beurtheilung nicht blos gegen die Reformirten, ſondern auch gegen Luther gerecht ſein will. Allerdings iſt jene Verwerfung aus einem Beweggrunde von poſitivem und ächt religiöſem Gehalt hervorgegangen, nämlich aus der Einſicht, wie die Anerkennung des hiſtoriſchen Chriſtus und ſeines gottmenſchlichen Charakters durch die Lutheriſche Beſtimmung jener beiden Begriffe illuſoriſch wird. Aber was in ihr verworfen ward, das trug, wenn nicht in den Darſtellungen und Beweisführungen der Schule, ſo doch in der Geſinnung und dem lebendigen Geiſte des Urhebers dieſer Lehren einen Gehalt von mindeſtens gleichem religiöſen Werthe in ſich. Es iſt, um es noch einmal kurz zu ſagen, die Idee der in dem Bilde des auferſtandenen und leiblich wie geiſtig allgegenwärtigen Gottmenſchen ſymboliſch dargeſtellten Gottmenſchheit. Die reformirte Lehre hat dieſer Idee durch eben jene Wendung ihre Anerkennung verweigert, durch welche ſie dem perſönlichen, geſchichtlichen Gottmenſchen dieſelbe mit einer Klarheit und Entſchiedenheit, deren ſich weder Luther, noch auch ſelbſt die frühere Kirchenlehre rühmen darf, gezollt hat.

rrr. (zu §. 233.)

Daß „das tiefſte Grunddogma oder ſogenannte Materialprincip der reformirten Kirche das im bibliſchen Chriſtenthum gegebene Princip alleiniger Abhängigkeit ſchlechthin von Gott iſt“: dies iſt bekanntlich der Gedanke, welchen Alexander Schweizer ſeiner Darſtellung der Glaubenslehre dieſer Kirche zum Grunde gelegt hat. Ich bekenne mich dazu, von der Richtigkeit dieſes Gedankens hauptſächlich durch die gediegene Ausführung jenes Werkes überzeugt worden zu ſein, und mich in Anſehung ſeiner auf die wohlbegründete Autorität deſſelben berufen zu müſſen, da meine eigenen Studien der reformirt theologiſchen Literatur zu einer ſelbſtſtändigen Begründung dieſes Satzes nicht ausreichen würden. Unter den Einwendungen, welche dagegen erhoben worden ſind, ſind namentlich die von Schneckenburger in einer Reihe ausführlicher und ſehr lehrreicher Aufſätze der theologiſchen Studien und Kritiken und der Tübinger theologiſchen Jahrbücher vorgebrachten ſorgfältig von mir erwogen worden; ohne Zweifel wohl das Gründlichſte, was über die von Schweizer angeregten Fragen verhandelt worden iſt. Jedenfalls werden dieſelben dazu dienen, das Mißverſtändniß zu entfernen, welches möglicherweiſe durch Schweizers Darſtellung veranlaßt ſein könnte, als ſei, was nach dieſer Darſtellung Princip des dogmatiſch gefaßten und wiſſenſchaftlich ausgeführten Lehrbegriffs iſt, auch Princip der Reformation ſelbſt in der von den ſchweizeriſchen Reformatoren befolgten Richtung, oder Princip des kirchlichen Lebens und des kirchlichen Glaubens unmittelbar als ſolchen. Wird nach einem ſolchen Princip gefragt: ſo wird ſich auch für die evangeliſch reformirte Kirche kein anderes auffinden laſſen, als das anerkannte Real-

princip der evangelischen Kirche überhaupt, von welchem oben gezeigt worden ist, daß seine erste Erweckung die That Luthers ist. Freilich lag es in der Natur der Sache, daß dieses Princip sich auch in der wissenschaftlichen Entwickelung des Lehrbegriffs auf eine Weise geltend machen mußte, vor der jenes Princip, welches wir mit Schweizer als das specifische der reformirten Glaubens*wissenschaft* bezeichnen, an gar nicht wenigen Stellen zurücktreten mußte; und dies zwar um so mehr, da ja die Wissenschaft einen reichen Inhalt der religiösen Erfahrung und der biblischen Offenbarung zu verarbeiten fand, der seiner innern Beschaffenheit nach mit dem an die Spitze der Wissenschaft gestellten Princip wenig Gemeinschaft hatte, während er dagegen von dem sachlichen Princip der evangelischen Kirche, welches zugleich das Princip des Christenthums als solchen ist (§. 1), überall durchdrungen ist. So erkläre ich mir die vielen von Schneckenburger in der Theologie der reformirten Schule nachgewiesenen Wendungen, welche mit der Ableitung aller in das System aufgenommenen Glaubenssätze aus dem Princip der unbedingten Abhängigkeit allein von Gott allerdings nicht in Einklang zu stehen scheinen. Ich erkläre sie mir, sage ich, so, und lasse mich durch sie nicht irre machen in der doppelten Voraussetzung: erstens, daß die reformirte Theologie in der That von vorn herein ein eigenthümlich wissenschaftliches Materialprincip hat, und zweitens, daß solches Princip der Begriff der unbedingten Allmacht Gottes und folglich der eben so unbedingten Abhängigkeit alles Creatürlichen ist. Diese zwei Sätze unterscheide ich, aus dem Grunde, weil der Unterschied zwischen reformirter und lutherischer Theologie sich in der hier in Frage stehenden Beziehung nicht sowohl auf einen Unterschied der Principien, als vielmehr darauf zurückführt, daß die Lutherische Theologie ein Princip in dem Sinne gar nicht hat, wie die reformirte allerdings. Denn daß sie das Princip der Gerechtigkeit des Glaubens, welches von vorn herein nicht diese Bestimmung hat, doch hinterher dazu gemacht habe: auch dies kann man von der Lutherischen Schultheologie keineswegs sagen. Hätte sie dies unternommen, hätte sie es, bei der Beschaffenheit der Mittel, über welche die damalige Wissenschaft gebot, überhaupt unternehmen können: so würde sie dem wahren Sinn Luthers ungleich näher geblieben sein, als sie ihm, unserer obigen Auseinandersetzung zufolge, geblieben ist. Nur die persönliche Glaubensanschauung Luthers, aber nicht das formulirte Bekenntniß der Kirchenparthei, und noch weniger das ausgeführte System Lutherischer Schultheologie hat in Bezug auf das Durchdrungensein von dem allgemeinen evangelischen Realprincip wirklich etwas voraus vor dem reformirten Glauben, während dagegen die wissenschaftliche Ueberlegenheit eben durch den Besitz eines eigenthümlich der Glaubens*wissenschaft* angehörigen Princips von vorn herein auf der Seite der reformirten Lehre ist. Nur diesem Princip dankt die reformirte Confession den Besitz jenes für die confessionelle Theologie classischen Werkes, der *Institutionen des Calvin*, dem sich, bei gleicher Lebendigkeit und Ursprünglichkeit des religiösen Gehalts, an wissenschaftlicher Gediegenheit kein ähnliches in der Lutherischen Confession zur Seite stellen kann. Freilich haben die Nachfolger jenes großen Hauptes der reformirten Schule das Verdienst jenes Werkes nicht in der entsprechenden Weise zu steigern vermocht. Aber sie stehen demselben in der eigenthümlichen Sphäre seines Verdienstes doch immer weit näher, als die

Nachfolger Luthers diesem einzig großen Manne in der eigenthümlichen Sphäre seines Verdienstes stehen; und daß die Letztern dafür den Geist ächter Wissenschaftlichkeit eingetauscht, und durch diesen ihre reformirten Nebenbuhler überflügelt hätten, dies könnte nur ein den Forderungen dieses Geistes Unkundiger behaupten wollen.

Eben diese Richtung auf wissenschaftliche Folgerichtigkeit ist nun meines Erachtens in den Häuptern der reformirten Confession allerdings als etwas Ursprüngliches, aus der Gesammtanlage ihres Geistes und aus dem Charakter ihrer Bildung, die schon bei Zwingli neben dem humanistischen auch ein speculatives Element in sich schloß, Hervorgehendes anzusehen, nicht als Folge einer davon unterschiedenen Grunddisposition ihres religiösen Bewußtseins. Als inwohnende Bestimmung des religiösen Bewußtseins findet sich die Vorstellung unbedingter Allmacht Gottes und unbedingter Abhängigkeit alles Creatürlichen von Gott bei Luther so gut und mit derselben Stärke, wie bei Zwingli und Calvin. Daß dieselbe bei ihm hinter andern religiösen Vorstellungen, welche die strengere Wissenschaft für unverträglich damit erkennen muß, zurücktrat, bei den schweizerischen Theologen aber in der Weise überwog, die in jenes „Ueberwuchern" des Prädestinationsdogma über andere, an sich nicht minder wichtige, d. h. nicht minder ursprünglich aus dem lebendigen Born christlicher Erfahrung hervorquillende Lehren ausschlug, welches man als charakteristisch für die reformirte Dogmatik mit Recht zu betrachten pflegt: dies hat, so viel ich sehe, seinen Grund eben in dem unterschiedenen Verhältniß des Einen und der Andern zum Princip der Wissenschaft als solcher; in dem überwiegenden Bedürfniß des Glaubens bei Luther der Glaubenswissenschaft bei den Schweizern. Die Forderung wissenschaftlicher Folgerichtigkeit des Systems, — ohne Zweifel übrigens selbst eine Forderung religiösen Gehalts und Charakters, — hatte im Bewußtsein der Letztern einen Sieg errungen nicht zwar über die Forderungen des lebendigen Glaubens überhaupt, wohl aber über gewisse Punkte der Glaubensforderungen, die jener wissenschaftlichen Forderung im Wege standen. Wie zum Theil in Folge eben dieses Sieges die mystische Glaubensforderung der realen Gegenwart des göttlichen Leibes einer Ansicht hatte weichen müssen, welche aus dem damaligen Standpunkte der Wissenschaft als die rationalere erschien, in ganz ähnlicher Weise der große Glaubenssatz von der allgemeinen Gnade Gottes einer bei der der Grundvoraussetzung der göttlichen Allmacht, der wirklichen Erfahrung von der sittlichen Beschaffenheit des Menschengeschlechts besser entsprechenden Prädestinationstheorie. Es wird damit nicht behauptet, daß das Prädestinationsdogma selbst nur als eine abstracte Consequenz aus dem einmal angenommenen und an die Spitze des Systems gestellten Sätzen über das Wesen Gottes eingeführt worden sei. Allein aus der religiösen Erfahrung geschöpft, ohne die er bei Zwingli und Calvin so wenig, wie bei Luther, dogmatische Bedeutung hätte gewinnen können, ist im reformirten System dieser Begriff alsbald in eine so enge Beziehung zu dem allgemeinen theologischen Grundprincip getreten, daß er andere Begriffe und andere Sätze nicht hat aufkommen lassen, die mit gleichem Rechte, wie er selbst, aus jener Erfahrung hätten geschöpft werden können und von andern Glaubenslehren auch wirklich in einer Weise geltend gemacht worden sind, welche entweder den Prädestinationsbegriff seinerseits

nicht hat aufkommen lassen, oder doch in ausdrücklichem Widerspruch zu ihm sich behauptet hat.

Dem Kreise reformirter Glaubenswissenschaft hat Schweizer in allen principiellen Beziehungen unter den neuern theologischen Lehren auch das System Schleiermachers als zugehörig betrachtet; ja er hat in seiner eigenen Auffassung der Gründe und Motive des reformirten Lehrbegriffs dem Standpunkte dieses großen Theologen der Neuzeit einen sichtlichen Einfluß gestattet. Beides, wie ich mich nach mehrfach gegen diese Ansicht und dieses Verfahren gehegten Bedenken auf das Vollständigste davon überzeugt habe, mit gutem Rechte. Denn obgleich die wichtigen und umfangreichen Differenzen nicht in Abrede zu stellen sind und auch von Schweizer nicht in Abrede gestellt werden, die in Folge der Aufnahme moderner Bildungselemente und namentlich eines gänzlich verschiedenen Princips wissenschaftlicher Speculation und Methodik zwischen dem System der alten reformirten Schule und dem Schleiermacher'schen obwalten: so hat es doch seine Richtigkeit, daß in allen eigentlichen Principienfragen der evangelischen Theologie Schleiermacher nicht auf der Lutherischen Seite steht, und eben so wenig einen Standpunkt einnimmt, der als ein zwischen beiden Partheien und ihren Principien vermittelnder betrachtet werden könnte. Sowohl sein christologisches Princip, als auch sein allgemein theologisches, welchem Schweizer den Ausdruck zur Bezeichnung des Princips der reformirten Theologie entnommen hat, stellt ihn auf die Seite dieser letzteren. Und gerade bei ihm wird durch die klar vor Augen liegende, mit vollkommener Ursprünglichkeit in der ersten Anlage seines Geistes begründete Doppelrichtung dieses seines Geistes auf Religion nach der einen, speculative Wissenschaft nach der andern Seite auch die Art und Weise recht deutlich, wie die Immanenz des specifisch wissenschaftlichen Princips dem religiösen Bewußtsein jenen eigenthümlichen Charakter ertheilen konnte, der sich im reformirten System durch das Ueberwuchern des Prädestinationsdogma, bei Schleiermacher aber dadurch ausspricht, daß der Begriff der „schlechthinigen Abhängigkeit" an die Spitze gestellt wird. Allerdings ist das allgemeine Element der wissenschaftlichen Bildung, welcher wir diese übereinstimmende Wirkung zuschreiben, bei Schleiermacher mit nichten das nämliche, wie in der alten reformirten Schule. Aber es konnte, ja es mußte doch bei vorausgesetzter Gleichheit des Materials religiöser Erfahrung, mit dem es sich zusammenfand, insofern analoge Wirkungen hervorrufen, als es auch bei Schleiermacher, dessen Philosophie alle eigentlich theosophischen Elemente verschmäht hat, noch nicht den Charakter trug, der allein eine vollständige gegenseitige Verschmelzung der Principien des Glaubens und des Wissens bedingt und ermöglicht. — Immer freilich wird man, wenn man mit Schweizer das Schleiermacher'sche System als eine besondere Gestaltung des reformirten bezeichnen und die historische Darstellung des letztern so gestalten will, daß das erstere nicht nur darin Platz findet, sondern sogar sich als ein organisch nothwendiges Ergebniß seiner geschichtlichen Entwickelung erweist, den Allgemeinbegriff des reformirten Princips in solcher Weise fassen müssen, daß dasselbe als ein elastisches, der Fortbildung in hohem Grade fähiges erscheint. Aber gerade diese Auffassung halte ich für eine durch den geschichtlichen Charakter dieses Princips, und namentlich auch durch die freie

Stellung, welche daſſelbe, hierin weſentlich unterſchieden von dem Charakter des confeſſionellen Lutherthums, ſtets zu den Satzungen behauptet hat, durch welche man in verſchiedenen Kreiſen der reformirten Kirche den kirchlichen Lehrbegriff hat fixiren wollen, vollkommen gerechtfertigte. Zum mindeſten werden ſowohl Schleiermachers Lehre, als auch die des Verfaſſers Hinneigung zu dem Inhalt dieſer Lehre nicht verläugnenden Reſultate, welche Schweizer ſeinerſeits allerorten aus ſeiner hiſtoriſchen Darlegung zieht, ſich mit nicht ſchlechterm Rechte als ächt reformirte Theologumena gelten machen können, als, was jetzt ſo vielfach in moderner Phraſeologie für Lutherthum ausgegeben wird, als ächt Lutheriſche.

ses. (zu §. 239.)

Noch einmal gedenke ich hier, an dieſer Stelle, wo eigentlich ihre Erwähnung hingehört, der bereits im Obigen mehrfach von mir angeführten Schrift von M. Schneckenburger: „Zur Kirchlichen Chriſtologie," da dieſelbe zunächſt, wie auch ſchon ihre Ueberſchrift anzeigt, die orthodoxe Lehre vom doppelten Stande Chriſti nach Lutheriſcher und nach reformirter Faſſung zum Inhalt hat. Bei dem großen Scharfſinn und der gründlichen Gelehrſamkeit, mit welcher dieſe Abhandlung, in ſtreng geſchichtlicher Haltung, doch leider in etwas ſchwerfälliger, beſonders durch geſchmackwidrige Ueberfüllung mit Fremdworten ungenießbar gewordener Darſtellung dieſes Thema behandelt, würde ſie noch lehrreicher geworden ſein, wenn ſie ſich mehr an die erſten Quellen der beiderſeitigen Syſteme, als an deren zum Theil erſt ſehr ſpäte Bearbeitungen gehalten, und namentlich Luthers perſönliche Lehre, an der ſie ganz mit Stillſchweigen vorübergeht, in ihren Kreis hereingezogen hätte.

ut. (zu §. 242.)

Die neuern Darſteller ſämmtlich, Schneckenburger, Schenkel und Schweizer haben, jeder in ſeiner Weiſe, viel Gewicht auf den Umſtand gelegt, daß in dem Zuſammenhange des reformirten Lehrſyſtems die Anſelmiſche Genugthuungslehre eigentlich ein fremdartiges Element iſt, aus dem Grunde, weil die Lehre von der unbedingten Gnadenwahl ſie überflüſſig macht, der gegenüber das Leiden Chriſti nur als causa instrumentalis, nicht als causa meritoria des Heiles der Menſchen gelten kann. Darin liegt unſtreitig etwas Wahres, und dieſe Wahrheit tritt in ein helles Licht, wenn man das reformirte Syſtem dem Syſteme des orthodoxen Lutherthums entgegenhält; oder auch dem Syſteme des modernen Katholicismus, denn beide machen auf gleiche Weiſe das Leiden Chriſti zur causa meritoria des Heiles. Indeß wird damit nicht ausgeſchloſſen, daß die Thatſachen des Leidens und des Todes Chriſti im reformirten Syſtem, und zwar in deſſen authentiſchſten Darſtellungen, bei Zwingli und Calvin und in verſchiedenen reformirten Symbolſchriften, weſentlich und ausſchließlich motivirt werden durch die Genugthuung, welche der göttlichen Gerechtigkeit geleiſtet werden mußte. Kann auch dieſe Genugthuung, zufolge der Vorausſetzungen über die Allmacht und Allgenugſamkeit des göttlichen Willens, immer nur als eine Sache der convenientia, nicht der eigentlichen ſtrengen Nothwendigkeit betrachtet werden — (ich erinnere hier an das oben, Anm. m, über die eigene Lehre des Anſelmus und anderer mittelalterlicher Theologen in dieſer Beziehung Geſagte), — und wird hierdurch die Wendung nahe gelegt, ſie als etwas durch das Bedürfniß der Menſchen vielmehr,

die ohne ein solches Strafexempel die Gerechtigkeit Gottes nicht hinreichend erkennen würden, als durch das Wesen der göttlichen Gerechtigkeit unmittelbar Gefordertes darzustellen:*) so liegt in beiden doch nicht eine wesentliche Abweichung von dem Sinne der Satisfactionstheorie. Der Gegensatz zu Luthers persönlicher Lehre, die, wie wir gesehen haben, über die Nothwendigkeit jenes Leidens und jenes Todes eine ganz andere Rechenschaft zu geben weiß, gestaltet sich auch trotz dieser Milderungen in gerade umgekehrter Weise, als diejenigen meinen, welche zwischen den Lutheranern und Luther nicht zu unterscheiden wissen. — Bemerkenswerth übrigens habe ich gefunden, daß sowohl der Satisfactionsbegriff selbst, als auch diejenige Bedeutung des Begriffs der Gerechtigkeit, welche die nothwendige Voraussetzung des Satisfactionsbegriffs ist, bei Calvin ungleich seltener, als bei Zwingli hervortritt. Es scheint, daß es Calvin an einem Gefühle für die Unangemessenheit beider nicht gefehlt, und daß er nur aus Verlegenheit, die durch Verwerfung jener Vorstellungen entstehenden Lücken des dogmatischen Zusammenhangs nicht in anderer Weise ausfüllen zu können, zu ihrer Duldung sich entschlossen hat.

Ueber den Begriff des Gesetzes, von welchem Zwingli (Opp. III, p. 203) gelegentlich die ganz allgemein lautende Definition gegeben hat: Lex nihil aliud est, quam aeterna Dei voluntas, hat Calvin in seinen Institutionen ausführlich und geistvoll in einer Weise gehandelt, die mit Luthers so eigenthümlicher und tief eingreifender Behandlung dieses Begriffs (s. oben §. 102 ff. Anm. ee) gar manche Berührung hat. Aber schon die allgemeine Bezeichnung, von der er ausgeht: Legis nomine non solum decem praecepta, quae pie justeque vivendi regulam praescribunt, intelligo, sed formam religionis per manum Mosis a Deo traditam (Inst. II, 7, 1), läßt den Unterschied der Denkweise zwischen beiden Reformatoren fühlbar genug hervortreten. Dem Reformirten muß der gesammte Inhalt des alttestamentlichen Religionsbewußtseins bis in alles Detail des Ceremonialgesetzes hinein für den unmittelbaren und directen Ausdruck eines göttlichen Willens gelten, dessen Inhalt nichts desto weniger nicht allein durch spätere Willenserklärungen zum großen Theil ausdrücklich wieder aufgehoben, sondern dessen Begriff auch im Allgemeinen noch durch die Schwierigkeit gedrückt wird, daß diesem offenbaren Willen der Gottheit ein verborgener entgegensteht, der dasjenige nicht will, was jener will, die Befolgung des Gesetzes durch alle lebendigen und vernünftigen Geschöpfe, und das auf diesem Wege zu bewirkende Heil dieser Geschöpfe. Wie erscheint hier die kühne Paradoxie einer Glaubensanschauung, wie die Lutherische, die sich um Widersprüche des gemeinen Verstandes gar nicht kümmert, im Vortheil gegen die strenge Consequenz der hartnäckig durchgeführten Allmachts- und Abhängigkeitstheorie, welche wider ihren Willen die grellsten Widersprüche aus sich hervorzutreiben genöthigt ist!

---

*) Diese Wendung finden wir schon bei Zwingli, z. B. in der Schrift de vera et falsa Religione, wenn es dort heißt: quo per hoc justitiae exemplum ociosiorem et torporem a nobis tolleret (Opp. III, p. 180). Aber sowohl dort selbst im weitern Fortgange, als auch anderwärts, (z. B. in der fidei Chr. expositio. Opp. IV. p. 47) wird von der satisfactio so gesprochen, daß sie unmittelbar auf Gott selbst und seine Gerechtigkeit bezogen wird.

uuu. (zu §. 244.)

Der Versuch, die religiöse und dogmatische Eigenthümlichkeit der Lutherischen Kirchenparthei aus dem vorausgesetzen Vorwiegen des s. g. Materialprincips der evangelischen Kirche vollständig herzuleiten, und dagegen die der reformirten aus dem Vorwiegen des Formalprincips, ist, so viel mir bekannt, zuerst von Max Göbel gemacht worden, in der Schrift: „Die religiöse Eigenthümlichkeit der Lutherischen und reformirten Kirche," Bonn 1837. Er hat seitdem mehrfache Beistimmung gefunden, und auch diejenigen Forscher, welche nicht der Meinung sind, daß damit der eigentliche und letzte Grund jenes Unterschiedes vollständig aufgezeigt sei, lassen es doch gelten, daß ein nicht unwesentliches Moment in der Begründung desselben allerdings getroffen ist.

vvv. (zu §. 246.)

Daß der Begriff der Erlösung unabtrennlich verbunden ist mit dem Begriffe der sittlich organischen Gemeinschaft des Himmelreiches oder der unsichtbaren Kirche, und daß für den Einzelnen die Wirklichkeit seiner Erlösung thatsächlich in seinem Eintritt in diese Gemeinschaft besteht: dies ward von uns oben (77) als ein wesentliches Moment der ächten Lehre Luthers nachgewiesen, wie es denn ganz ohne Zweifel ein wesentliches Moment der ächten und ursprünglichen Lehre des Christenthums ist. Ich kann mich auf meine obige Darlegung des innern Zusammenhangs der Glaubensanschauung Luthers beziehen, wenn ich hier noch die Bemerkung hinzufüge, daß in jedem dogmatischen System die Bedeutung dieses Momentes in umgekehrtem Verhältniß stehen wird mit der Anerkennung, welche daſſelbe der Anselmischen Genugthuungslehre ertheilt, und mit dem Gewicht, das es auf diese Lehre legt. Denn die Genugthuungslehre, indem sie den Erlösungstod Christi als einen Act der justitia forensis darstellt, macht folgerechter Weise auch die Uebertragung seines Verdienstes auf die Gläubigen zu einer blos declaratorischen Handlung, mit welcher die Einverleibung in eine bestehende sittliche Gemeinschaft zwar verbunden sein kann, aber keineswegs nach innerer Nothwendigkeit um der Natur der Sache willen verbunden sein muß. Ich darf mich daher, so viel Luthers eigene, persönliche Lehre betrifft, schon in Folge des dargelegten Verhältnisses derselben zur Anselmischen Theorie gegen die weit verbreitete und auch durch die jüngsten Arbeiten zur Vergleichung der beiderseitigen Systeme begünstigte Meinung erklären, als ob dieselbe dem Begriffe der Gemeinschaft eine mehr äußerliche Stellung zum Erlösungsbegriffe gebe, als die reformirte Lehre. Es ist vielmehr das gerade Umgekehrte der Fall, und nicht dem im Gegensatze zu Luther ihr eigenthümlichen Princip, sondern der tiefen und ächt lebendigen Glaubensanschauung, welche sich davon unabhängig kraft des allgemeinen evangelischen Princips, bei ihren Gründen gelten gemacht hat, dankt es die reformirte Lehre, daß der Begriff der sittlich-religiösen Gemeinschaft, in die biblische Vorstellung eines Bundes (foedus) zwischen Gott und Menschen gefaßt, in ihrer Systematik, nicht erst seit Coccejus, dem Urheber der ausdrücklich sogenannten „Föderaltheologie," eine so hervortretende Stellung eingenommen hat. Diese Stellung des Bundesbegriffs bezeichnet nun allerdings einen sehr charakteristischen Unterschied der reformirten Dogmatik von der schulmäßigen Lutherischen, insofern dieselbe

nicht, wie es hauptsächlich durch Speners Einfluß bei einigen spätern Lutheranern, z. B. bei Buddeus der Fall war, sich den lebendigen Anschauungen der reformirten Theologie in diesem Punkt geöffnet hatte. Dort nämlich, in der Lutherischen Schule seit der Concordienformel, steht die Entfernung von dieser Auffassung des Erlösungsbegriffs im engsten Zusammenhange mit der uneingeschränkten Herrschaft der Satisfactionstheorie, und sie ist, wie diese, eine Folge der Veräußerlichung, welche den gesammten Inhalt des Glaubens betroffen hat.

Was übrigens die auch von uns hier berührten Gegensätze in dem politischen Charakter der reformirten und der Lutherischen Confession betrifft: so sind dieselben, nach Schneckenburgers Andeutungen, neuerdings ausführlicher besprochen worden von Hundeshagen in seiner Schrift „über den deutschen Protestantismus," S. 501 ff.

www. (zu §. 249.)

Das Verhältniß zwischen Kirche und kirchlicher Wissenschaft ist in der Lutherischen und der reformirten Bekenntnißkirche in so fern das gerade entgegengesetzte, als dort die „Kirche," nämlich die innerhalb des bestimmten Glaubensbekenntnisses abgeschlossene, nach außen sich exclusiv verhaltende Kirchengemeinschaft, älter ist, als der wissenschaftlich ausgearbeitete Lehrbegriff, bei den Reformirten aber umgekehrt. Die dogmatische Schule des Lutherthums dankt ihre Entstehung der Absichtlichkeit, der schon bestehenden Lutherischen Sonderkirche, die sich selbst für die allein wahre allgemeine Kirche hielt (201 f. Anm. iii), eine Dogmatik zu geben, und dadurch ihr Bestehen zu befestigen. Die reformirte Kirche dagegen, die sich von vorn herein nur für ein Glied der allgemeinen christlichen Kirche erkannte und nur als ein solches bestehen wollte, ist, so zu sagen, wider ihren Willen zu einer Particularkirche geworden durch die Eigenthümlichkeit der theologischen Wissenschaft, welche, ohne eine derartige Absichtlichkeit, nur im allgemein kirchlichen und allgemein wissenschaftlichen Interesse von ihren Häuptern begründet ward. Hier also ist es recht eigentlich das System, welches die Kirche gemacht hat; — dafern man es nämlich angemessen findet, den Namen der Kirche auf die in jene Grenzen, die von ihr selbst doch eigentlich nicht dem Begriffe der Kirche gezogen werden, eingeschlossene Gemeinschaft zu übertragen. Und so hat es denn nicht anders kommen können, als daß etwaige Abweichungen in der wissenschaftlichen Fassung des Glaubensinhalts eine anderartige Bedeutung gewinnen mußten, wenn sie in der reformirten Gemeinschaft, als wenn sie in der Lutherischen hervortraten. Die letztere hat, trotz der streng geschlossenen theologischen Systematik, zu der sie es einen längeren Zeitraum hindurch gebracht hatte, doch auch wieder eine gewisse Zähigkeit des Bestehens bewiesen bei etwa sich einfindenden dogmatischen Differenzen, ja sie hat in der jüngsten Zeit, wovon sogleich die Rede sein wird, sogar der völligen Auflösung ihrer Glaubenswissenschaft Trotz geboten. Sehr natürlich, da sie, um zu entstehen, nicht auf die Wissenschaft hatte warten dürfen, und da ihr Schiboleth unabhängig von der Schule und vor derselben gefunden war. Bei den Reformirten dagegen mußte, eben weil die Wissenschaft zum gestaltenden Princip ihrer Gemeinschaft geworden war, — jener Gemeinschaft nämlich, die jedoch nach ihrer eigenen Lehre mit dem wahren Begriffe der Kirche als solcher nicht zu verwechseln ist, —

jede einigermaßen eingreifende Abweichung in der Wiſſenſchaft eine weitere Spaltung in der Gemeinſchaft veranlaſſen. So iſt es geſchehen, daß die ſchweizeriſche Reformation der fruchtbare Mutterſchooß einer zahlreichen Menge von Secten und Sonderkirchen geworden iſt, deren Zuſammenhang mit ihrem Ausgangspunkte in einer nicht leicht überſehbaren Mannichfaltigkeit von Abſtufungen ein engerer oder ein lockrerer iſt. Das chriſtologiſche Princip, ſo wie es ſich ihr im Gegenſatze des Lutheriſchen geſtaltet hatte, iſt dieſen Abzweigungen ſämmtlich mit dem Grundſtamme gemein, und es findet ſich unter ihnen keine einzige, die ſtatt des hiſtoriſchen den idealen Chriſtus des Lutheriſchen Syſtems in gleicher oder ähnlicher Weiſe, wie das letztere, zum Inhalt ihres Bekenntniſſes oder ihrer theologiſchen Wiſſenſchaft gemacht hätte. Um ſo mehr iſt dagegen dasjenige Princip, welches von den ſchweizeriſchen Reformatoren an die Spitze der Theologie als Wiſſenſchaft geſtellt worden war, zu einem Gegenſtand derartiger Abweichungen geworden, welche in die Gründung kirchlicher Sondergemeinſchaften ausgeſchlagen ſind. So bekanntlich insbeſondere in der Arminianiſchen Secte, welche faſt in allen andern Punkten den reformirten Typus ziemlich rein bewahrt hat; während bei Socinianern die Abweichungen ungleich größer ſind, wie denn auch der Zuſammenhang gleich von Anfang an nur ein ſehr lockerer war.

xxx. (zu §. 256.)

Das Zeitalter der Reformation iſt bekanntlich zugleich das Zeitalter jener Entdeckungen, Erfindungen, neu beginnender Lebensthätigkeiten und Lebensrichtungen, mit denen für die europäiſche Menſchheit die Befreiung anhebt von der ausſchließlichen Herrſchaft, welche im Mittelalter die Kirche und das kirchliche Bewußtſein über alle Culturgebiete geübt hat. Man hat nicht ſelten die Reformation ſelbſt in die Reihe dieſer Thaten und Strebungen geſtellt, und ihr dieſelbe Tendenz einer Emancipation nicht der Kirche, ſondern von der Kirche zugeſchrieben. Daß dies eine Verfehlung ihres wahren Sinnes und Geiſtes war, darüber ſind jetzt alle Sachkundigen einverſtanden; über das weltgeſchichtliche Verhältniß jedoch der Reformation und der evangeliſchen Kirche zu der großen Geſammtheit der Ergebniſſe, die aus jenen Thaten und Strebungen hervorgingen, das heißt zu der geſammten außerreligiöſen Bildung und Wiſſenſchaft der neuern Jahrhunderte, iſt die evangeliſche Theologie noch nicht im Beſitz der Einſicht, die ſie zu gewinnen ſuchen muß, wenn ſie über ihre eigenen Aufgaben vollſtändig ins Klare kommen will. Noch immer, und eben jetzt von Neuem wieder herrſcht in den tonangebenden Kreiſen dieſer Theologie die Meinung, als ob zwiſchen dem wahren Chriſtenthum und ſeiner kirchlichen Geſtaltung in Leben und Lehre einerſeits, und jener Weltbildung anderſeits ein zwar friedliches, aber doch äußerliches Verhältniß eben ſo auch auf die Dauer möglich ſei, wie es thatſächlich allerdings in weiten Kreiſen der Chriſtenheit beſtanden hat und noch beſteht. Man will ſich die Bedeutung nicht eingeſtehen, welche der ungeheure Umſchwung, der ſeit der Reformation in allen Gebieten des Weltbewußtſeins und des mit dieſem Bewußtſein parallel gehenden Culturlebens eingetreten iſt, früher oder ſpäter auch auf dem Gebiete des religiöſen Bewußtſeins für ſich in Anſpruch nimmt, oder man meint mit einigen leichten, kaum die Oberfläche dieſes Bewußtſeins berührenden Zugeſtändniſſen davonzukommen, übrigens aber durch eine äußerliche Gränzregulirung zwiſchen den

beiderseitigen Gebieten sich mit jenen fremden, aber, so überredet man sich, nur bei strafbarer Lässigkeit des kirchlichen Bewußtseins oder bei unbefugten Eingriffen in das jenseitige Gebiet Gefahr drohenden Mächten in ein friedliches und freundschaftliches Vernehmen setzen zu können. Daß für kürzere und längere Zeiträume ein solches Vernehmen allerdings möglich ist, wäre thöricht, läugnen zu wollen. Wiewohl dasselbe wenigstens unter den katholisch gebliebenen Völkern der europäischen Christenheit doch kaum irgendwo ohne fühlbaren Nachtheil des einen oder des andern Theiles, oder auch beider Theile, und in dem Maaße, in welchem das geistige Leben unter ihnen geweckt und die Selbstthätigkeit des weltgeschichtlichen Culturfortschritts im Gange war, nie ohne jeweilige Ausbrüche heftiger Kämpfe, die meist mit einer empfindlichen Verkürzung des religiösen Bewußtseins endigten, bestanden hat. Mit mehrerem Rechte läßt sich dies, nicht nur so viel die seit der Reformation verflossenen Jahrhunderte, sondern zum Theil auch, so viel die nächste Gegenwart betrifft, von einigen der Völker evangelischen Bekenntnisses rühmen; ohne Zweifel in Folge des Umstandes, daß die Reformation nicht nur aus der praktischen Gestaltung des kirchlichen Lebens fast alle, sondern auch aus der theoretischen Gestaltung des kirchlichen Bewußtseins immerhin einige der Anstöße, welchen das katholische Kirchenthum den Fortschritten der weltlichen Bildung gab, von vorn herein entfernt, und zugleich dem von den Hemmnissen eines verweltlichten Kirchenthums befreiten religiösen Leben einen neuen Schwung gegeben hatte. Die Völker, bei denen dieses friedliche Nebeneinanderbestehen der religiösen und der Weltbildung am längsten ausgedauert hat, bei denen das kirchlich theologische Bewußtsein auch dem ausgebrochenen Conflict Stand gehalten und die Angreifenden in außerkirchliche Sphären zurückgedrängt hat, ohne sich seinerseits seine Grundlagen erschüttern zu lassen: diese Völker sind fast durchgehends solche, die ihre kirchliche Gestaltung von der schweizerischen Reformation erhalten haben. Wer die Integrität des reformatorischen Werkes an den Grundbestand der confessionellen Dogmatik festgeknüpft meint: der wird, wenn er folgerecht sein will, der reformirten Parthei die Anerkennung nicht versagen können, daß ihre Lehre sich in jener geschichtlichen Prüfung bei weitem mehr, als die Lutherische, bewährt hat. Man vergleiche nur die kirchlichen Zustände Englands, Schottlands, Hollands, desgleichen auch der französischen Protestanten, mit denen des Lutherischen oder den Einflüssen, die vom Lutherischen Gebiet ausgehen, zunächst blosgestellten Deutschland, und man wird die Richtigkeit dieser Bemerkung nicht bezweifeln können. Höchstens die skandinavischen Reiche scheinen bis jetzt noch eine Ausnahme zu machen. Indeß braucht man nicht etwa ein Gegner der Kirche oder der kirchlichen Theologie im wahren Wortsinne zu sein, um zu finden, daß dieser Nachtheil auf Lutherischer Seite sich vollständig ausgleicht durch die Bildungsfähigkeit, welche die in die Lutherische Theologie hineingelegten Glaubens- und Wissenskeime gerade in der scheinbaren Schwäche des Widerstandes bethätigen, welcher auf dieser Seite den von dem Weltbewußtsein und der Weltbildung her eindringenden Einflüssen entgegengesetzt worden ist. Denn auch hier wird sich der evangelische Ausspruch bewähren, daß das Samenkorn, um Früchte zu tragen, zuvor ersterben muß. — Da es das Ziel dieser unserer Abhandlung überhaupt ist, auf diese Früchte hinzuweisen, welche der solchergestalt ersterbende

Same der ächten Lutherslehre tragen wird: so wird man von uns nicht einen besondern Erweis dieser Behauptung verlangen, nicht eine ausführliche Widerlegung der jetzt wieder bei einem Theile unserer Theologen nur allzu beliebten Ansicht, daß die Bewegung in der Lutherischen Theologie seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts wesentlich unkirchlicher, unchristlicher Art sei, wesentlich nur vom Geiste der Verneinung herrühre. Daß freilich die bis dahin für rechtgläubig geltende Lehre des Lutherthums, und daß das Lutherthum selbst, wiefern es sich mit seinem Dogma identificirt hat, nicht unversehrt aus diesem Auflösungsproceß hervorgehen kann: dies versteht sich nach allem hier Gesagten von selbst. Aber wir haben ja eben dies gezeigt, daß ein unterscheidendes Merkmal des Princips, aus welchem die Lutherische Richtung der Reformation hervorgegangen ist, in dem Mißverhältnisse besteht, welches zwischen diesem Princip und seiner dogmatischen Ausprägung obwaltet; während dagegen die dogmatische Ausprägung des reformirten Princips mit dem Principe selbst im ungetrübten Einklange steht. Hat dieser Einklang es dort nicht dazu kommen lassen, daß die Entwickelungskämpfe, welche aus dem Eindringen der modernen Weltbildung und Weltweisheit naturgemäßer Weise für die kirchliche Theologie hervorgehen, mit gleicher Raschheit die reformirte Theologie ergriffen haben, wie die Lutherische, und mit gleicher Energie und Schöpferkraft von ihr durchgekämpft werden: so ist dagegen nach allen Analogien ihres früheren und ihres gegenwärtigen Verhaltens von ihr zu erwarten, daß, wenn erst diese Entwickelung bei dem vom Geiste des Christenthums und der Weltgeschichte ihr gestellten Ziele angelangt sein und ein System, das wirklich die ächten Principien der confessionellen Vereinigung in sich schließt, erzeugt haben wird, sie dann mit der besonnenen Einsicht, die ihr von jeher eigenthümlich war, williger und friedfertiger, als ihre Schwester, sich in die Nothwendigkeit dieses Entwickelungsganges ergeben, und ihr eigenes gesondertes Dasein an dieses Höhere und höher Berechtigte aufgeben wird.

Wie viele überflüssige Mühe hat man sich nicht wiederholt gegeben, — mehr noch (ein Umstand, der ohne Zweifel charakteristisch ist) von Seiten der Bekenner des „biblischen Christenthums," als des orthodoxen Lutherthums, — zu beweisen, daß die „Rationalisten", und daß vollends die aus dem Schooße des neuern philosophischen Idealismus hervorgegangenen „Pantheisten" keine Christen sind! Und dennoch war es offenbar eine Zeitlang, und ist es noch jetzt eine unabweisbare geschichtliche Nothwendigkeit, der sich keine Lutherische oder unirte Landeskirche entziehen kann, wie entschieden auch der Geist eines inhaltvollern Glaubens in ihren Häuptern Platz ergriffen hat, in ihrer Mitte, und sogar unter ihren Dienern und Lehrern, Rationalisten sowohl, als auch Pantheisten zu dulden. Wir müssen es gelten lassen, wenn altgläubige Gemüther dies als eine Schmach der Kirche, verschuldet durch ihre Sünde, hinnehmen, und etwa an den Ausspruch des Herrn erinnern: Aergerniß muß kommen, aber wehe dem Menschen, durch den es kommt! Aber wem es ein Aergerniß ist, daß die menschliche Vernunft mit Beiseitesetzung aller besondern geschichtlichen Thatsachen der göttlichen Offenbarung im reinen Bewußtsein ihrer selbst den Standpunkt zu gewinnen sucht, aus dem ihr erst ein wissenschaftliches Verständniß dieser Thatsachen möglich wird: ein Solcher muß folgerechter Weise den Anfang dieses Aergernisses in der ihrem wesentlichen Gehalt nach, wie wir uns überzeugt haben, durchaus idealen Christusvorstellung finden, die bei

Luther den Begriff des historischen Christus verschlungen hat. Oder wer der Vernunft an sich zwar das Recht zu jenem ihren Thun nicht bestreitet, sondern nur daran Anstoß nimmt, daß der moderne Rationalismus und Pantheismus damit noch innerhalb des Christenthums zu stehen vorgiebt und selbst aus der äußern Kirche sich nicht verdrängen lassen will: der mag uns zuvor die Frage beantworten, wo er denn die Gränze zwischen Christlichem und Nichtchristlichen gezogen wissen will? Und wenn sich dann finden sollte, daß nach seinen Voraussetzungen nur das Bekenntniß zum historischen Christus solche Gränze wird bilden können: so dürfen wir ihn weiter fragen, ob denn nicht factisch diese Gränze da schon überschritten ist, wo von der Seele des historischen Christus eine ganz entsprechende Auflösung ihrer Individualität, ein ganz entsprechendes Zerfließen in den Ocean der göttlichen Substanz gelehrt wird, wie der aus diesem Grund ihnen, freilich nicht mit Unrecht, so anstößige Pantheismus Solches von allen Menschenseelen lehrt? — Ueber die Nothwendigkeit der freiesten, bis an die äußersten Gränzen des Gebietes der religiösen Erfahrung heranstreifenden Lehrentwickelung innerhalb der christlichen Kirche überhaupt, nicht blos außerhalb derselben, möge übrigens die achte unter den „Reden über die Zukunft der ev. Kirche" verglichen werden. Daß nach weltgeschichtlicher Nothwendigkeit die vornehmlichste Krisis dieses Entwickelungsprocesses auf dem Boden des Lutherischen Bekenntnisses hat eintreten müssen: dies ist dort zwar nicht besonders ausgeführt, es wird sich aber nach den hier von uns gegebenen Andeutungen auch diese Einsicht leicht in den dortigen Zusammenhang einfügen lassen.

yyy. (zu §. 260.)

Ich verkenne nicht, wie viel Mißliches darin liegt, einen derartigen Gegensatz, wie nach allem Obigen der christologische des Lutherischen und des reformirten Systemes es ist, auf eine einfache Formel zurückzuführen, noch dazu, wenn diese Formel so ausfällt, daß sie von den Anhängern weder des einen, noch des andern Systemes gutgeheißen werden kann. Letzteres aber ist, wenn die Formel ihre Bestimmung erfüllen soll, aus dem Grunde gar nicht zu vermeiden, weil es in der Bestimmung der Formel liegt, ein wissenschaftliches Bewußtsein über die Beschaffenheit des Inhalts der beiderseitigen Systeme auszudrücken, welches die Systeme selbst noch nicht besitzen. Demungeachtet habe ich es gewagt, eine solche Formel aufzustellen; denn ohne sie wäre eine völlig präcise Fassung des Gegensatzes, dessen Lösung im Nachfolgenden versucht werden soll, nicht wohl möglich gewesen. Wenn ich in dieser Formel den Christusbegriff des Lutherischen Systemes ein göttliches, den Christusbegriff des reformirten ein menschliches Subject nenne: so versteht es sich von selbst, daß mir das Recht zu diesem Ausdruck von beiden Systemen bestritten werden wird. Denn jedes der beiden Systeme nimmt eben seinen Christus für den ganzen, vollen Gottmenschen, und ist von seinem Standpunkt aus berechtigt, ihn dafür zu nehmen. Aber die Formel hat eben nicht die Bestimmung, das Bewußtsein dieser Standpunkte selbst, sondern ein Bewußtsein über diese Standpunkte auszudrücken. Sie nennt den Christusbegriff des Lutherischen Systems ein nur göttliches, nicht zugleich menschliches Subject, nicht als ob es in Luthers Absicht gelegen hätte, ihm irgend ein nothwendiges Merkmal der wirklichen Menschheit zu entziehen, sondern weil er wider seine

Absicht ihm allerdings ein solches entzogen hatte. Ganz das Entsprechende gilt umgekehrt von ihrem Verhalten in Bezug auf den Christusbegriff des reformirten Systems. Und wenn sie ferner von beiden Systemen sagt, daß das eine die wesentlichen Attribute der Menschheit auf ein göttliches, das andere die wesentlichen Attribute der Gottheit auf ein menschliches Subject übertragen hat: so will sie damit allerdings ein auch logisch unstatthaftes Verfahren ausdrücken, von dem sie sich wohl sagt, daß keines der beiden Systeme sich dazu würde bekennen können. Luther für seine Person hatte zwar ein vollkommen deutliches Bewußtsein darüber, daß er mit seinen Sätzen über die communicatio idiomatum, eben so, wie mit denen über die Dreieinigkeit und noch mit manchen andern, aller Logik und Dialektik der Schule ins Auge schlug. Aber die theologische Schule kann dieses Bewußtsein nicht theilen, da sie sich in formaler Hinsicht auf Logik und Dialektik der philosophischen Schule begründet. Es ist daher vorauszusehen, daß die Schule beider Confessionen sich zu jenem Ausdruck der beiderseitigen christologischen Standpunkte nicht wird bekennen wollen; und eben so wenig diejenige moderne Schule, die, ohne sich ihrerseits mit Entschlossenheit auf den einen oder den andern der beiderseitigen Standpunkte zu stellen, sich nur an das Gemeinsame beider Standpunkte halten will. — Uebrigens darf ich nicht unerwähnt lassen, daß in ganz ähnlicher Weise, wie ich es im Gegenwärtigen gethan, schon Baur in seiner Geschichte der Dreieinigkeitslehre (Bd. III, S. 409) den christologischen Gegensatz zwischen den Lehren Luthers und Zwinglis bezeichnet hat, so wie er früher (Bd. I, S. 773) den Gegensatz zwischen Cyrillus und Nestorius durch eben diese Formel auszudrücken für angemessen erachtet hatte. Auch die Charakteristik, welche Schenkel (Bd. I, S. 313 ff.) von der Christologie des Lutherschen und des reformirten Standpunktes gibt, scheint in der Hauptsache mit dem Inhalte dieser Formel zusammenzutreffen. Wenn jedoch der letztgenannte Theolog (S. 322) den Grundirrthum Luthers darein setzt, daß er die in abstracto sich widersprechenden Eigenschaften der göttlichen und der menschlichen Natur auf das concretum einer und derselben Person bezieht, ohne das vom abstracten Standpunkt aus sich Widersprechende in concreto wirklich überwunden, d. h. eins werden zu lassen: so glaube ich gezeigt zu haben, daß in diesem Irrthum beide Partheien gleich sehr, obwohl auf entgegengesetzte Weise, befangen waren.

zzz. (zu §. 263.)

Da der Gegensatz der Principien, welche durch das Lutherische und das reformirte System vertreten werden, zuerst in diesen Systemen auf eine in der Geschichte der kirchlichen Entwickelung Epoche machende Weise hervorgetreten ist: so läßt sich von vorn herein vermuthen, daß in der Fassung der Gegenstände selbst, auf welche der Gegensatz sich bezog, irgend ein positiver Fortschritt durch sie gethan sein wird, und daß eben dieser Fortschritt das Hervortreten des bis dahin verborgenen Gegensatzes zur Folge hatte. Es ist nicht nothwendig, daß solcher theologische Fortschritt, im Unterschied des frühern Bestandes der kirchlichen Lehre, auf beiden Seiten gleichmäßig geschehen sei. Es reicht hin zur Erklärung jenes Hervortretens, wenn gezeigt wird, wie auf einer der beiden Seiten eine Wahrheit von wesentlicher, durchgreifender Bedeutung für das Ganze des christlichen Lehrgebäudes sich in einer Weise

geltend gemacht und zum Bewußtsein gebracht hat, durch welche der bisherige Standpunkt des kirchlichen Gesammtbewußtseins zwar überschritten, zugleich aber das Bewußtsein anderer, nicht minder wesentlicher Wahrheiten zurückgedrängt und verdunkelt, und dadurch eine Gegenwirkung hervorgerufen wurde, welche darum nicht minder als eine berechtigte und für die Integrität des christlichen Glaubensinhalts unentbehrliche betrachtet werden muß, wenn sie auch nicht in gleicher Weise ein wirklich Neues zu Tage brachte. So nun stellt sich in der That das Verhältniß zwischen den christologischen Principien der zwei Bekenntnisse. Der eigentliche geschichtliche Fortschritt ist auf der Seite des Lutherischen; aber die Berechtigung des reformirten ist deshalb keine geringere, weil dasselbe der kühnen Neuerung des Lutherthums gegenüber im conservativen Interesse die Vertretung einer auch zuvor anerkannten, durch jene Neuerung gefährdeten Wahrheit übernommen hat. Kein Kundiger wird behaupten wollen, daß die christologischen Unterscheidungslehren des reformirten Systems irgend eine neue, der früheren kirchlichen Theologie fremde Wahrheit von positivem Gehalt zu Tage gefördert hätten. Als das Neue bei Luther dagegen ist, wenn dasselbe in seiner wahren Bedeutung gewürdigt werden soll, nicht blos irgend eine einzelne der oben erwähnten Bestimmungen anzusehen; z. B. etwa die Ubiquität des verklärten Christusleibes, — eine allerdings bis dahin nur selten (im kirchlichen Alterthum jedoch z. B. von Origines und Gregor von Nyssa) ausgesprochene Behauptung, welche darum auch für die Anhänger der römischen Kirchenlehre nicht minder, wie für die Reformirten, ein Gegenstand der Bekämpfung war, und von der Tridentiner Kirchenversammlung (Sess. XIII, cap. 1) ausdrücklich verworfen worden ist. Das wirklich Neue ist vielmehr der aus dem Inbegriff aller christologischen Bestimmungen der Lehre Luthers, welche für sich einzeln betrachtet meist nur sehr leise und scheinbar geringfügige Abschattungen des längst in der Kirche festgestellten Lehrbegriffs zu enthalten scheinen, hervorgehende Gesammtbegriff des *idealen Christus* in der Bedeutung, wie unsere obigen Sätze ihn festgestellt haben; das heißt nicht etwa des göttlichen Logos in seiner vor- und außermenschlichen Ewigkeit, — wie könnte da von Neuheit die Rede sein? — sondern der idealen Gesammtpersönlichkeit des Gottmenschen in der Totalität der Eigenschaften, die für den ewigen Logos eben erst durch sein Eingehen in die Menschheit gewonnen werden. Es ist mit andern Worten die große Anschauung der *Immanenz* nicht sowohl der göttlichen Natur in der Menschheit, als vielmehr umgekehrt der *menschlichen Natur in der Gottheit*; die Glaubensanschauung, daß durch den Proceß der Incarnation des Logos die Potenz der Menschheit, das allgemeine Wesen der menschlichen Natur, zu einem inwohnenden, unverlierbaren Momente des eigenen inneren Lebens der Gottheit geworden ist, zu einem Bestandtheile jener ζωή, welche der Prolog des johanneischen Evangeliums ausdrücklich dem Logos als solchem zuschreibt. Die frühere Entwickelung, so oft sie auch den Anlauf genommen hat, den Begriff dieses idealen Christus von dem des historischen zu unterscheiden und als die eigentlich unmittelbare Heilsquelle für die Menschheit festzustellen, hatte sich dann immer über ihr eigentliches Ziel hinausgetrieben und zum Begriffe eines Christus, der nur Gott, aber nicht Mensch ist, oder dem die menschlichen Eigenschaften nur zufällig oder vorübergehend anhaften, kurz zum Begriffe des vorweltlichen

Logos zurückgeführt gefunden, den sie von diesem Christus nicht zu unterscheiden verstand. Davon giebt die Geschichte der Streitigkeiten über die Person Christi in der alten Kirche Zeugniß, und darin liegt der Grund, weshalb die Entscheidungen der Kirche stets wieder auf die Einheit des idealen und des historischen Christus zurückgingen, und den Begriff dieser Einheit in der fehlerhaften Weise abgränzten und feststellten, welche auch in der Reformation noch nicht überwunden worden ist. Aber wenn auch Luther diesen Mangel aller bisherigen kirchlichen Entwickelung nicht auf entscheidende Weise zu überwinden vermocht hat; wenn er, durch die ihm eigenthümliche Wendung, mit der er seinen idealen Christus zugleich in die Stelle des historischen einsetzte und alle zeitlich erscheinenden und zeitlich vorübergehenden Eigenschaften des Letztern, natürlich selbst nur als zeitlich erscheinende und vorübergehende, auf ihn übertrug, jener Irrung nur in einer neuen Gestalt abermals unterlegen ist: so hat er doch, theils unmittelbar durch eben diese Wendung, theils mittelbar durch den Widerspruch, den sie hervorrufen mußte, in der Entwickelung der bisherigen Kirchenlehre die Krisis herbeigeführt, deren vollständiger Verlauf zuletzt auch die Ueberwindung bringen wird.

aaaa. (zu §. 267.)

Wir haben oben (S. 93 ff.) den geschichtlichen Zusammenhang der christlichen Mystik, sowohl in ihrer theosophischen, als auch in ihrer asketischen Richtung mit der Lutherischen Richtung der evangelischen Kirchenentwickelung bereits im Allgemeinen erwähnt. Hier aber müssen wir noch eines Umstandes gedenken, von dessen factischer Richtigkeit man sich immer mehr überzeugen wird, je mehr Fortschritte man in den von unserer heutigen Theologie neu erst begonnenen Studien des innern Wesens und der geschichtlichen Zusammenhänge jener theosophischen Systeme macht, deren hohe Bedeutung für die Gesammtentwickelung des christlichen Lehrbegriffs man sich nicht mehr verläugnen kann. Ich meine nämlich, daß seit dem Hervortreten der Lutherischen Reformation der von Grund aus veränderte Charakter der theosophischen Mystik es jedem für ihre Eigenthümlichkeit offenen und geschärften Blicke deutlich und unverkennbar ankündigt, wie dieselbe erst im Lutherischen System ihren wahrhaft kirchlichen Boden gefunden hat, den Boden, auf welchem eine gesunde, mit dem ächten Geiste des Christenthums im Einklang stehende Entwickelung für sie möglich wird. Es ist gewiß nicht zu viel behauptet, wenn ganz im Allgemeinen der Satz aufgestellt wird: daß in aller vorlutherischen Theosophie, sofern dieselbe innerhalb, nicht außerhalb des Christenthums hervortritt (der eigentliche Hauptstamm dieser Theosophie, die Kabbala, fällt außerhalb des Christenthums), die unreinen, krankhaften Elemente vorwalten, und nur insofern niedergehalten werden, als die kirchliche Wissenschaft sich des theosophischen Inhalts bemächtigte und ihm einen Charakter ertheilte, in dem er eben nicht mehr er selbst, nicht mehr Inhalt unmittelbaren Schauens, unmittelbarer Productivität der religiösen Einbildungskraft war. Man blicke auf die Gnosis der ersten christlichen Jahrhunderte, und auf die an sie sich anschließende manichäische Lehre, um diese Bemerkung bestätigt zu finden, und dann auf die Reihe jener Ketzersecten des Mittelalters, in denen bis auf das Zeitalter der Reformation herab die Keime der alten Gnosis fortwucherten. Die Schule derjenigen Mystik, welche sich an den sogenannten Dionysius Areopagita

anſchloß, als deren vorzüglichſte Vertreter wir im Morgenlande den Märtyrer Maximus, im Abendlande den Scotus Erigena zu betrachten haben, wird von dieſem Vorwurf weniger betroffen, aber nur in dem Maaße weniger, als ſie einen vorwiegend wiſſenſchaftlichen, ſpeculativen Charakter trägt. Von der kirchlichen Myſtik des ſpätern Mittelalters gilt theils daſſelbe, theils hat ſie überhaupt nur einen geringern theoſophiſchen Inhalt, ſofern wir nämlich den Begriff der Theoſophie in der Weiſe abgränzen, wie es oben geſchehen iſt. Welch eine gänzlich umgewandelte Geſtalt zeigt, dieſen Erſcheinungen ſämmtlich gegenüber, die Theoſophie eines Jacob Böhme, und ſchon die ſeines Vorgängers Valentin Weigel! (Bei Paracelſus, dem Zeitgenoſſen der Reformation, iſt alles noch in wilder Gährung, und auch Servet ſcheint mir, ſo weit ich mir bei unvollſtändiger Kenntniß ſeiner Schriften über ihn ein Urtheil zutrauen darf, keine Ausnahme von dem krankhaften Charakter jener Theoſophie zu machen, die nicht auf Lutheriſchem Boden ſteht). — Dieſe merkwürdige Thatſache werden wir bei unbefangener und gründlich hiſtoriſcher Erwägung wohl nicht anders deuten können, als durch die Annahme, daß erſt ſeit Luther und durch ihn der Baum der chriſtlichen Lehre die Reife erlangt hat, welche ihn zum Hervortreiben der geſunden Frucht theoſophiſcher Anſchauungen befähigte, während bis dahin dergleichen Anſchauungen eine vorzeitige, unreife Frucht geblieben waren. Wer Böhme's Lehre, und unter ſeinen Nachfolgern insbeſondere die des gediegenſten und bedeutendſten von ihnen, Oetingers, näher kennt: der wird mir beiſtimmen, daß ihr Charakter in jeder Hinſicht geeignet iſt, dieſe Annahme zu beſtätigen. Dieſe Männer waren ganz durchdrungen von der Lutheriſchen Glaubensanſchauung eines in der äußern ſinnlichen Natur und in allen creatürlichen Geiſtern mit ſeiner verklärten Leiblichkeit allgegenwärtigen Chriſtus, deſſen ſacramentlicher Genuß ſich ihnen mit allen Thatſachen ihrer religiöſen Erfahrung und Erlebniß verſchmolzen hatte. Sie hatten an dieſer Anſchauung ein religiös ſittliches Regulativ für die Schauungen aus der Welt der vorcreatürlichen Natur, die an ſich freilich bei ihnen ſo wenig, wie bei ihren gnoſtiſchen und kabbaliſtiſchen Vorgängern, unmittelbar als das Ergebniß jener betrachtet werden können. Sie hatten ferner an ihr das geiſtige Band, welches ihnen diente, den Inhalt dieſer Schauungen mit dem Inhalte der wirklichen und durch das Chriſtenthum wiedergebornen Welt zuſammenzuknüpfen, und beide Welten, die vorcreatürliche, und die im Geiſte des Vaters und des menſchgewordenen Sohnes wiedergeborne, als Eine Welt zu ſchauen. Aus dieſem Geſichtspunkte wollen die Syſteme Böhmes, Oetingers und der übrigen ächten Theoſophen des Lutherthums betrachtet ſein, wenn es zu einer richtigen geſchichtlichen Würdigung derſelben kommen ſoll, und wenn zugleich die Fülle des Inhalts ausgebeutet werden ſoll, der in ihnen für die ächte kirchliche Wiſſenſchaft niedergelegt iſt. Sie ſelbſt freilich haben dieſen Inhalt noch nicht wiſſenſchaftlich verarbeitet. Sie ſind in wiſſenſchaftlicher Beziehung noch abhängig von jenem Standpunkte, dem ſie, wie ſo eben bemerkt, den Einklang ihrer Schauungen mit dem kirchlichen Chriſtenthum verdanken, und ſie theilen vollſtändig die Einſeitigkeit dieſes Standpunktes auch in der unmittelbaren Vereinerleiung des idealen Chriſtus mit dem hiſtoriſchen. Ueber den letztern darf man bei ihnen weder neue wiſſenſchaftliche Aufſchlüſſe, noch

auch nur die einfache und gesunde historisch-religiöse Grundanschauung suchen, welche das reformirte Bekenntniß dem Lutherischen gegenübergestellt hatte. Aber gerade bei ihnen kommt, eben in Folge des größern Reichthums und der weitern Ausbreitung der idealen Schauungen, auch dieser Mangel noch ungleich deutlicher zu Tage, als bei Luther selbst, so wie ohnehin als in der orthodoxen Dogmatik des Lutherthums. Wer in ihnen die ächte Entfaltung der Lutherischen Glaubensanschauung erkennt, der kann noch ungleich weniger, als jeder Andere, darüber im Zweifel bleiben, daß diese Anschauung der Sache oder der Wahrheit nach nur den idealen, und nur durch eine auf ihrem geschichtlichen Standpunkt unvermeidliche Selbsttäuschung auch den historischen Christus zu ihrem Inhalt hat.

Ganz ein Aehnliches, wie von der Theosophie, gilt auch von der theologischen Speculation der deutschen philosophischen Schulen seit Kant in Bezug auf ihr Verhältniß zur Lutherischen Richtung der Reformation und des evangelischen Kirchenthums. So ungleich weiter dieselbe nicht allein von der dogmatischen Orthodoxie des Lutherthums, sondern auch von dem ächten Glaubensinhalte der ursprünglichen Lutherslehre, ja in nicht wenigen ihrer bedeutendsten Gestaltungen von dem Glaubensinhalte des Christenthums selbst abgewichen ist: so ist es nichtsdestoweniger auch für sie keineswegs ein Zufall, daß sie geschichtlich so gut wie allein in den Kreisen der Lutherischen Bekenntnißreligion hervorgetreten ist. Es ist, sage ich, dies kein Zufall, selbst abgesehen von dem Umstand, daß nur der im Lutherthum eingetretene Gährungsproceß Erscheinungen einer so bis zum Extrem fortgehenden Negation des positiven Religionsinhaltes möglich machte (Anm. xxx.), ohne ein Zerreißen des Fadens, der sie nichtsdestoweniger mit dem christlichen Ausgangspunkt aller modernen Speculation verknüpft. Denn, wie unser Text dies andeutet, wenn die Immanenz- und Identitätslehre dieser Speculation, wenn das Princip der Naturvergötterung, welches in ihr einen so hervortretenden Charakterzug bildet, irgendwo in der kirchlichen Ausgestaltung des Christenthums einen Anknüpfungspunkt für solchen Zusammenhang finden sollte: so war ein solcher in der Lutherischen Vorstellung von dem verklärten Christusleibe gegeben. Es ist wahr, daß die moderne Speculation diese Vorstellung nicht ihrerseits in derselben Weise, wie die Böhme'sche und Oetinger'sche Theosophie, festgehalten und fortgebildet, daß sie sie vielmehr zugleich den übrigen von ihr über Bord geworfenen positiven Dogmen verschmäht und verläugnet hat. Aber es bleibt demungeachtet eben so wahr, daß nur jene in den Gemüthern des deutschen Volkes Jahrhunderte lang gehegte und gepflegte Anschauung den Boden des Geistes mit dem Samen hat befruchten können, aus welchem eine derartige philosophisch-religiöse Weltanschauung emporsprießen sollte.

bbbb. (zu §. 274.)

Unter den verschiedenen Versuchen zur Ableitung des principiellen Unterschiedes der zwei evangelischen Hauptbekenntnisse hat besonders viele Zustimmung derjenige gefunden, welcher in der Lutherischen Reformation vorwiegend eine Protestation gegen das jüdische, in der schweizerischen aber gegen das heidnische Element im mittelalterlichen Katholicismus erblicken will (vergl. Schweizer a. a. O. I. S. 15 ff.). Auch mir scheint diese Gedanke nicht ohne Wahrheit zu sein, und zwar ausdrücklich in einer Beziehung, welche

bisher noch weniger hervorgehoben worden ist. Als eine Art von Paganismus innerhalb der christlichen Kirche und Kirchenlehre kann man nämlich gar wohl jene Tendenz nach Verflüchtigung des historischen Elementes der göttlichen Offenbarung sowohl überhaupt, als namentlich in ihrer Spitze, in dem persönlichen Christus, zu halbmythischen Idealgestalten bezeichnen, welche selbstbewußter und eingeständlicher Weise freilich zu keiner Zeit, um so mehr aber zu allen Zeiten unwillkürlich in der Kirche obgewaltet hat. Denn um den von der Kirche selbst als häretisch bezeichneten Tendenzen des Doketismus, des Apollinarismus, des Eutychianismus, die man sämmtlich unter der Kategorie des Paganischen in dem hier angedeuteten Sinne begreifen kann, erfolgreich zu begegnen, genügt es nicht, mit Worten zu versichern, daß man die wahre Menschheit Christi nach Geist, Seele und Leib, die Zweiheit der Naturen u. s. w. anerkenne, und denjenigen verdamme, der diese Dogmen nicht gleichfalls anerkennen will. Es ist dazu vielmehr auch dies erforderlich, daß man alle natürlichen Bedingungen der wahren Menschheit an dem historischen Christus anerkenne. Mag man ihm auch immerhin alle positiven Eigenschaften der Menschheit einzeln zutheilen: so verflüchtigt man nichtsdestoweniger immer aufs Neue wieder die Gestalt des Gottmenschen zu einem idealen Phantasma — wir dürfen sagen, um die Verwandtschaft mit dem Heidnischen zu bezeichnen, zu einem Mythus, — wenn man vergißt, daß der Begriff eines wirklichen Menschen, in seiner Wahrheit erfaßt, nicht auf der bloßen Summe jener Eigenschaften beruht, sondern auf ihrer Verbindung zur organischen Totalität, wozu auch ganz wesentlich ein negatives Moment, eine inwohnende Schranke gehört, welche dem Mensch gewordenen Gottessohne in der That zuzuschreiben die Kirche sich immer nur sehr zögernd entschlossen hat. — Hier nun ist der reformirten Richtung wenigstens ein gesteigertes Bewußtsein dieser Forderung zuzuschreiben, obschon auch sie an wirklicher Erfüllung derselben durch die Buchstäblichkeit des gerade von ihr so sehr in den Vorgrund gestellten Schriftprincips gehindert ward, welche sie nicht dazu kommen ließ, die mythischen Bestandtheile der biblischen Ueberlieferung für das, was sie sind, sei es im Einzelnen, oder auch nur ganz im Allgemeinen zu erkennen. Demungeachtet aber kann auch schon die von uns anerkannte Tendenz zur Einsetzung der menschlichen und geschichtlichen Seite der Christologie in ihre vollere Geltung als eine „Protestation gegen den Paganismus" betrachtet, und auf diese Weise die Fülle der feinen und scharfsinnigen Bemerkungen, durch welche man auf Grund dieses Aperçu neuerdings den Charakter der reformirten Glaubensrichtung beleuchtet hat, für unsere Grundansicht über ihr christologisches Princip gewonnen werden.

cccc. (zu §. 280.)

Auch von dem Gegensatze der Lutherischen und der reformirten Christologie gilt im vollen Maaße, was Baur in der vorhin angeführten Stelle (I, S. 774) über die Theorien des Cyrillus und des Nestorius sagt: „Es sind zwei wesentlich verschiedene Standpunkte und zwei so sehr divergirende Richtungen, daß zwischen den beiden auf ihnen beruhenden Theorien, ohne über sie hinauszugehen, keine Vermittelung möglich ist, sondern beide nur in einem schlechthin ausschließenden Verhältniß zu einander stehen." — Wir halten uns berechtigt, die Unterscheidung und Trennung der beiden Wege,

auf denen, wie von uns im Gegenwärtigen bemerkt, die Vermittelung erfolgen muß, an und für sich schon als ein solches „Hinausgehen", als eine solche, mit Recht zum Behufe der Vermittelung, da sonst dieselbe nicht würde erfolgen können, geforderte Erhebung anzusehen. Denn der Mangel beider entgegengesetzter Theorien besteht ja eben darin, zwischen dem idealen und dem geschichtlichen Elemente im Begriffe des Gottmenschen, und mithin auch zwischen den beiden Wegen zu seiner Erkenntniß nicht zu unterscheiden, sondern, den Vermittelungsproceß ungeduldig überspringend, der in organischer Entfaltung das Ideale zur Wirklichkeit des Geschichtlichen herausarbeiten, dem Geschichtlichen aber die Bedeutung des Idealen ertheilen soll, die beiden Elemente in unvermittelter und darum auch unlebendiger, unorganischer Einheit oder Einerleiheit aufzufassen, und der Unterschied der beiderseitigen Fassungen führt sich darauf zurück, daß dasjenige Element, was nach einer Fassung den Aufzug des Gewebes, nach der andern den Einschlag bildet, und umgekehrt.

dddd. (zu §. 291.)

Vorstehende Andeutungen über die wahre geschichtliche und speculative Bedeutung des Begriffs der göttlichen Dreieinigkeit (§. 281 — 291) enthalten in kurzem Auszug, mit einigen neu eingeflochtenen Bemerkungen, das Ergebniß einer Reihe von Untersuchungen, welche der Verfasser gegenwärtiger Schrift an verschiedenen Orten über diesen Gegenstand angestellt hat; zuerst in der Abhandlung: „Zur Vertheidigung des Begriffs der immanenten Wesenstrinität" in den theolog. Studien und Kritiken, 1841, Bd. I.; dann am Ausführlichsten in der Schrift: „Das philosophische Problem der Gegenwart" (Leipz. 1842) S. 274 ff.; hierauf in dem Aufsatze: „Noch ein Wort über den Begriff der göttlichen Dreieinigkeit" in J. H. Fichte's philosophischer Zeitschrift, Bd. XI, Heft 1, und endlich in den „Reden über die Zukunft der evangel. Kirche", S. 293 ff. Von allen diesen Arbeiten, zu denen demnächst noch ein für Ersch und Grubers allgemeine Encyklopädie ausgearbeiteter Artikel „Gott" hinzukommen wird, hat bis jetzt nur die erste, gerade wohl von allen die schwächste, einige Beachtung in der theologischen Literatur gefunden. Es wird mir daher wohl erlaubt sein, einer entsprechenden Beachtung auch die übrigen zu empfehlen, und auf sie hinzuweisen, als den Ort, wo für die hier aufgestellte Ansicht der Beweis und die weitere Ausführung zu suchen ist. Wer, in Verbindung mit dem Gegenwärtigen, den Inhalt der genannten Abhandlungen einer Prüfung unterwerfen will, der wird sich, hoffe ich, überzeugen, daß es nicht eine aus dem Stegreif unternommene Deutung des kirchlichen Trinitätsdogma ist, was in ihnen gegeben wird, sondern eine Darlegung des Sinnes, welcher geschichtlich der Entstehung dieses Dogma zum Grunde gelegen hat, und den auch die kirchliche Wissenschaft zu allen den Zeiten bewahrt und überliefert hat, wo sein Inhalt Gegenstand noch eines andern, als nur eines todten Autoritätsglaubens war. — Nicht ohne Bedacht habe ich im Gegenwärtigen, so wie theilweise schon in jenen frühern Arbeiten, die Aufmerksamkeit vorzugsweise auf die Erklärung des Sinnes hingelenkt, in welchem das Wort Person Eingang in die kirchliche Trinitätslehre gewonnen hat. Ich finde nämlich, daß von allen Hindernissen, welche auch noch heutzutage einem bessern Verständniß dieser Lehre entgegenstehen, die doch ohne Zweifel den Schlüssel zur gesammten Glaubenslehre des Christenthums

enthält, der Gebrauch dieſes Wortes, welches nun einmal in der Lehre der Kirche ein nicht mehr ihm zu beſtreitendes Bürgerrecht gewonnen hat, das vornehmlichſte iſt. Nur das Wort „Perſon", auf die Glieder des Trinitätsbegriffs angewandt, iſt es, was nebſt der Mehrzahl nicht blos der ungläubigen, ſondern auch der dem Glauben des Chriſtenthums ſonſt nicht entfremdeten Laien auch einen Theil der Theologen zu erklärten Gegnern dieſes Begriffes macht; einem andern Theile denſelben als ein aller menſchlichen Vernunft und Wiſſenſchaft unerreichbares Geheimniß betrachten läßt; einen dritten endlich, und dieſer ſcheint jetzt in der evangeliſch theologiſchen Literatur der tonangebende werden zu wollen, zu Deutungen verleitet, die, entblößt, wie ſie es ſind, von aller irgend genügenden bibliſchen oder geſchichtlichen Begründung, zugleich dieſe Lehre mit den einfachſten Fundamentalwahrheiten der Theologie in den härteſten Widerſpruch ſetzen, und ſie ganz untauglich machen, einer die Forderungen des Glaubens und der geſunden natürlichen Vernunft gleichmäßig befriedigenden Chriſtologie als Unterlage zu dienen.*) Ich habe kein Hehl, daß ich unter dieſen Deutungen vorzugsweiſe die bei vielen und angeſehenen Theologen neuerdings ſo beliebt gewordene Ableitung der Dreieinigkeit aus dem Weſen der göttlichen *Liebe* meine. Daß dieſelbe, ohne beſondere Vorſicht unternommen, zu offenbarem Tritheismus führen und zugleich dem Begriffe der freien, ſelbſtbewußten Schöpferthätigkeit Gottes ſo zu ſagen durch Vorwegnahme ihres Werkes den Raum entziehen würde: dies ſieht man nachgerade wohl ein. Aber wie will man uns doch überreden, daß wir in der That gebeſſert ſind, wenn man, um dieſen Uebelſtänden auszuweichen, zu derartigen Hypotheſen ſeine Zuflucht nimmt, wie neuerdings die von einer beträchtlichen Anzahl theologiſcher Leſer und Beurtheiler mit ſo zuvorkommendem Beifall begrüßte Schrift eines namhaften Theologen, die ich bei meiner ſonſtigen Hochachtung für ihren Verfaſſer, wenn meine Ueberzeugung es mir geſtattete, gern meinerſeits mit gleicher Zuvorkommenheit begrüßt haben würde. Von einer gegenſeitigen *Hingabe*, *Selbſtentäußerung* oder *Sichſelbſtunſelbſtſtändigmachung* des Vaters an den Sohn und des Sohnes an den Vater zu ſprechen: dies könnte, abgeſehen von der Schriftwidrigkeit dieſer Ausdrücke, doch wohl nur dann verſtattet ſein, wenn Vater und Sohn in irgend einem Sinne, wäre es auch einem blos logiſchen, als ſelbſtſtändig exiſtirende Subjecte mit unterſchiedener Willenskraft und Willensthätigkeit, alſo in der That als zwei Götter, *vor* dieſem Selbſtentäußerungsacte nachgewieſen wären. Wo aber jene Vorſtellung zugleich ſtatt der meta-

*) Eine rühmliche Ausnahme von dieſem dreifach abgeſtuften Verhalten der gegenwärtigen Theologen zum kirchlichen Trinitätsbegriffe macht *Martenſen* in ſeiner jüngſt erſchienenen Glaubenslehre. Leider nur hat er es nicht verſtanden, die Chriſtologie auf richtige Weiſe an die von ihm in ſo wahren und geiſtvollen Zügen entworfene Dreieinigkeitslehre anzuknüpfen. — *Rothe*, deſſen Werk auch ich die ihm unſtreitig gebührende Achtung in vollem Maaße zolle, ſteht bei ſeiner rückhaltloſen Verwerfung der kirchlichen Formeln dem wahren und urſprünglichen Sinne derſelben, ohne es ſelbſt zu wiſſen oder zu wollen, doch näher, als manche derer, die ſie im Munde führen. Nur wird der Vollgehalt dieſes Sinnes durch Abſtractionen, die ſich aus der Hegel'ſchen Philoſophie herſchreiben, beeinträchtigt, und die Chriſtologie iſt von der Trinitätslehre ſo vollſtändig abgetrennt, daß ihre mit dem übrigen Charakter des Werkes auffallend contraſtirende ſupernaturaliſtiſche Haltung nicht einmal inſoweit, wie ſonſt im kirchlichen Syſtem, motivirt erſcheint.

physischen Begründung der Existenz des dreieinigen Gottes dienen soll: da wird sie zu etwas einem Denken, das sich nicht blos mit Worten abspeisen oder durch den zugleich frommen und speculativen Klang der Worte täuschen läßt, schlechthin Unvollziehbarem; und dieser Unvollziehbarkeit wird dadurch nicht abgeholfen, daß, um jene zwei Persönlichkeiten aus dem Untergange zu retten, den dieses gegenseitige Sichdurcheinanderverschlingenlassen aus übermächtiger Liebe ihnen droht, der heilige Geist als dritte Persönlichkeit herbeigezogen wird. — Zu so unnatürlichen Hypothesen würde, meine ich, die evangelische Theologie sich heutzutage schwerlich noch verleitet finden, wenn nicht der mißverstandene trinitarische Terminus Person fortwährend die Illusion eines Problems hervorriefe, welches in Wahrheit gar nicht vorhanden ist, und dagegen das wahre Problem der göttlichen Dreieinigkeit aus dem Bewußtsein verdrängte.

eeee. (zu §. 299.)

Auch in Bezug auf den hier erörterten Begriff des inwohnenden göttlichen Charakterbildes (εἰκὼν τοῦ θεοῦ, 2. Kor. 4, 4. Kol. 1, 15, — bei alten Kirchenlehrern in prägnanter Wortbedeutung: Species) darf ich mich auf frühere Darstellungen beziehen, namentlich auf die Abhandlung: „Christus das Ebenbild des unsichtbaren Gottes? Eine Frage an die Theologie unserer Zeit" in den theolog. Studien und Kritiken, 1844, Bd. II, und auf die „Reden über die Zukunft der evangel. Kirche;" (besonders die zehnte Rede, S. 346 ff., womit aber auch der Inhalt der siebenten Rede, S. 216 ff., S. 238 ff. zu vergleichen). Es ist an beiden Orten näher ausgeführt, was die vorstehenden Paragraphen durch Anknüpfung an die vorangehenden trinitarischen Sätze kurz nachweisen, wie nur in diesem Begriffe der Schlüssel zur biblischen Lehre von der Menschwerdung des göttlichen Logos enthalten ist, dem Verständniß die Kirchenlehre sich eben dadurch so sehr erschwert hat, daß sie in den Formeln, an welche sie sich von Alters her gebunden hat, jenem eben so sehr biblischen, als menschlich und philosophisch vollkommen verständlichen Begriffe nicht genug Rechnung trug. Die ältesten Lehrer der Kirche trifft, wie man sich aus der gerade in Bezug auf diesen Punkt überaus lehrreichen Geschichtsdarstellung Dorner's überzeugen kann, dieser Vorwurf noch nicht. Bei ihnen nimmt der Begriff der göttlichen εἰκών, die, bei der ersten Schöpfung dem menschlichen Geschlecht als solchem zugedacht, durch die Sünde Adams verloren ging und in Christus durch eine ἀνακεφαλαίωσις der zerstreuten Züge dieses göttlichen Ebenbildes erneuert ward, noch die Stelle ein, die ihm gebührt, und in die er wiedereingesetzt werden muß, wenn sich der gegenwärtigen Theologie die Aussicht eröffnen soll, aus den Verwirrungen herauszukommen, in die sie sich mit ihren trinitarischen und christologischen Speculationen verstrickt hat. Freilich steht zu erwarten, daß der Begriff gottmenschlicher Persönlichkeit, der auf diesem Wege gewonnen wird, unserer modernsten Dogmatik ein viel zu nüchterner und verständlicher, viel zu wenig speculativ überschwänglicher scheinen wird. Dieser Christus, wird es heißen, ist ein primus inter pares, ein ebionitischer, ein rationalistischer Gottessohn, nicht ein wirklicher, dem Vater gleicher Gott. Ich will hier nicht fragen, ob denn Christus, wenn er Menschen seine Brüder und, wie sich selbst, Kinder des himmlischen Vaters nannte, sie damit nicht als seines Gleichen und sich eben nur als den Ersten unter Gleichen bezeichnet hat? Ich will, sage ich, diese oft genug aufgeworfene

und immer nur durch unbiblische Machtsprüche niedergeschlagene Frage nicht abermals aufwerfen, weil ich hier nicht auf gründliche historische Erörterung der evangelischen Geschichte eingehen kann. Aber darauf wird es mir verstattet sein, hinzuweisen: wie die Forderung der Wahrheit und Wirklichkeit der menschlichen Natur in Christus nach allen ihren anthropologischen Bedingungen, auch solchen, die uns als Negationen oder Beschränkungen erscheinen, die Forderung, mit dem Begriffe der κένωσις noch in vollständigerer Weise Ernst zu machen, als die bisherige Kirchenlehre, — wie sage ich, diese Forderung jetzt so allgemein auch von denjenigen Theologen anerkannt zu werden pflegt, welche dabei nichtsdestoweniger die Persönlichkeit des historischen Christus mit der von ihnen in einem Sinne, von dem ich zweifle, ob er sich gegen den Vorwurf des Tritheismus mit Erfolg wird schützen können, vorausgesetzten Persönlichkeit des ewigen Sohnes unmittelbar zu vereinerleien fortfahren. Rühmt es doch u. A. Nitzsch (in der sechsten Auflage seines „Systems der christl. Lehre", Anm. zu §. 127) an der vorhin erwähnten trinitarischen Hypothese, daß nach ihr „die Einheit des Selbstbewußtseins und der Selbstbethätigung in Christus von keinen Schwankungen mehr bedroht, und jede Gefahr einer Doppelpersönlichkeit aus seinem Begriffe entfernt sei." Wenn jedoch die erwähnte Hypothese dieses Lob ihres allzuwohlwollenden Gönners in der That verdient: so hat sie es durch eine im Sinne der alten Orthodoxie sehr bedenkliche Annahme erworben: nämlich dadurch, daß sie die Persönlichkeit des göttlichen Sohnes im Proceſſe seiner Selbsthingebung an den Vater, oder seines „Unselbstständigwerdens", so zu sagen, mit Haut und Haar in der menschlichen Persönlichkeit Jesu von Nazareth aufgehen, oder mit dieser sich gegenseitig decken läßt. Für die Zeit des irdischen Wandels Christi soll nach ihr, wenn wir sie anders recht verstehen, durchaus nichts übrig bleiben von jener überirdischen, jenseitigen Herrlichkeit des göttlichen Logos, welche auch nur für einen Augenblick als paufirend zu denken, die Concordienformel, hierin übereinstimmend mit der kirchlichen Orthodoxie aller Zeiten und aller Bekenntnisse — (nur etwa erst in Zinzendorfs Lehre finden wir eine dieser neuern ähnliche Abweichung) für eine horribilis et blasphema opinio erklärt hatte! Was folgt nun hieraus, dafern man nämlich die Rechtmäßigkeit der eben gedachten Forderung gelten läßt, welche man doch schwerlich in Abrede stellen kann, ohne auf den Standpunkt zurückzufallen, wo die Gießner und die Tübinger Theologen den erbitterten Streit über die κτῆσις und χρῆσις und die κρύψις führten? Offenbar dies, daß wir nur noch die Wahl haben zwischen einer so verzweifelten Darangabe jener Voraussetzungen über die innere Einheit, Stetigkeit und Unwandelbarkeit des persönlichen Daseins und Lebens der Gottheit, welche wir als die unerschütterliche Grundlage alles religiösen Glaubens und Wissens anzusehen berechtigt waren, da selbst der extremste Rationalismus sie bisher unangetastet gelassen hatte; und zwischen dem Entschlusse, den Begriff der Menschwerdung des göttlichen Logos in die menschliche Verwirklichung jenes Charakterbildes der Gottheit zu setzen, welches der menschliche Geist, eben weil er Geist, d. h. Persönlichkeit ist, auch ohne Durchbrechung seiner natürlichen Schranken in sich zu empfangen und zu verwirklichen vermag. Freilich wird durch diesen Begriff der Menschwerdung der Deus ex machina beseitigt, von welchem, wie es scheint, diejenigen Theologen nicht lassen mögen, die dem profanum vulgus der Philosophen gegenüber

„etwas Apartes" haben wollen. Aber der wahre, lebendige Glaube wird durch ihn um keines der wahrhaft lebenskräftigen Momente seines Inhalts verkürzt; es wird ihm vielmehr erst das Bewußtsein des Lebensstromes eröffnet, der sich fort und fort in unerschöpflicher Fülle aus der Gottheit über die im Glauben und in gläubigen Schauen wiedergeborene Menschheit ergießt und in dem historischen Christus eben nur den Gipfel seiner Intensität und anschaulichen Herrlichkeit erreicht. — Von dem trivialen Sinne des wohlbekannten rationalistischen Lehrsatzes, welcher nur eine moralische, nicht eine physische oder metaphysische Menschwerdung des Göttlichen anerkennen will, ist, hoffe ich, der hier aufgestellte Begriff der Menschwerdung des göttlichen Charakterbildes schon durch die §. 293 – 295 in ihn aufgenommenen Bestimmungen deutlich genug unterschieden.

ffff. (zu §. 303.)

Der Satz: kein Heil für die Menschen, als in Christus, hat, wenn er richtig verstanden wird, eine doppelte Wahrheit. Nämlich erstens: daß für das menschliche Geschlecht im Großen der Weg des Heils durch den historischen Christus bezeichnet ist; daß nur im ausdrücklichen, selbstbewußten Anschluß an ihn dieses Geschlecht als Ganzes zu der sittlichen Gemeinschaft mit sich selbst und mit der unsichtbaren Kirche des Himmelreiches gelangen kann, die es in ausdrücklicher, selbstbewußter Weise in seiner Mitte herzustellen und zu verwirklichen auch als Ganzes die Bestimmung hat. Sodann aber zweitens, — und davon allein ist hier die Rede, — daß auch für die einzelnen Glieder des Geschlechts das Heil, oder, was gleichviel, die Heilsgemeinschaft nur dadurch erworben wird, daß der ideale Christus, das ewige Ebenbild der Gottheit, in ihnen Leben gewinnt oder sich ihnen einverleibt in eine Weise, deren nähere Bezeichnung im dogmatischen Zusammenhang die Lehre von der Rechtfertigung und Wiedergeburt zu geben die Bestimmung hat. Wer diese zwei Bedeutungen jenes Satzes nicht mit der Sorgfalt unterscheidet, die nur bei einem hinlänglich aufgeklärten Bewußtsein über Unterschied und Einheit des idealen und des historischen Christus möglich ist: der fällt unvermeidlich in das traurige Mißverständniß desselben zurück, welches als ein Rest der Barbarei, durch die sie sich seit fast zwei Jahrtausenden allmälig hindurchkämpft, auch unserer gegenwärtigen Theologie noch anhängt, und sie mit allen außertheologischen Elementen unserer Bildung in Hader und Zwiespalt bringt, während das gesunde, untheologische Christenthum der Laien schon längst nicht mehr ein in diesem Sinne exclusives ist. Da gegen dieses Mißverständniß die „Reden über die Zukunft der evangelischen Kirche" in ihren hervortretendsten Parthien gerichtet sind: so darf ich mich hier alles weitern Eingehens auf diesen Punkt enthalten und nur ganz in der Kürze darauf hinweisen, wie das dort Ausgeführte durch die hier in näherem Bezug auf das Princip der Lutherischen Glaubensanschauung aufgestellten Sätze über den Begriff des idealen Christus eine Ergänzung nach der positiven Seite erhält, welche vielleicht dienen kann, vollständiger noch, als es dort geschehen war, die Stetigkeit des Zusammenhangs unserer freien Lehre über die heilbringende Kraft eines Glaubens, der in den Einzelnen seiner historischen Elemente allenfalls entbehren kann, wiewohl er auch in ihnen am sichersten durch diese Elemente erweckt und genährt wird, mit der bisherigen gebundenen Lehre zum Bewußtsein zu bringen.

Die Erörterungen der „Reden" ꝛc. über die hier berührte Frage haben in den „Deutschen Jahrbüchern für christliche Wissenschaft" ꝛc. eine zwiefache Entgegnung gefunden, eine gelegentliche in der Abhandlung über den Begriff der unsichtbaren Kirche von Jul. Müller (in den ersten Monatsheften des Jahrgangs 1850), und eine ausdrückliche und ausführliche von Güder (Juni 1851). Die letztere, so gern ich ihre würdige Haltung anerkenne, giebt mir für jetzt keinen Anlaß zu einer Erwiderung. Dagegen enthält der erstgenannte Aufsatz eine Wendung, deren ich nicht umhin kann hier in der Kürze zu gedenken, da sie, wider die Absicht des Verf. zwar, ein Zugeständniß von folgenreicher, ja entscheidender Wichtigkeit einschließt für die Beantwortung jener Frage aus dem Gesichtspunkt biblischer Theologie. Die Absicht des Aufsatzes geht, wie man sich erinnern wird, auf die Vertheidigung des Begriffs der unsichtbaren Kirche gegen die Gegner, die er neuerdings besonders in den Kreisen des exclusiven Sonderkirchenthums gefunden hat. Dabei will indeß der Verf. die Wirklichkeit der unsichtbaren Kirche durchaus nur auf den Umfang der sichtbaren beschränkt wissen; sie soll in jeder Beziehung nur einen engern Kreis, den Kreis der wahrhaft Gläubigen, innerhalb des weitern Kreises der äußern Bekenner des Christenthums bezeichnen. Dies veranlaßt ihn zum Widerspruch gegen die Ansicht der „Reden" ꝛc., welche den Begriff des Heils und der Heilsgemeinschaft, der uns Beiden mit dem der unsichtbaren Kirche gleich gilt, auch über außerchristliche Kreise erstreckt hatten. Aber ehe er noch zu diesem Widerspruche schreitet, hat der Verf. schon (a. a. O. S. 33 f.) eine für seine Annahme sehr bedenkliche Concession gemacht; nämlich diese, daß im Munde des evangelischen Christus der Begriff der *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* oder *τοῦ θεοῦ* keineswegs in dieselben Schranken eingeschlossen ist, welche er dem Begriffe der unsichtbaren Kirche gezogen wissen will. „Der Begriff des Himmelreichs reicht nicht blos dadurch, daß er auch die volle Verwirklichung des menschlichen [warum nur des menschlichen?] Lebens in der Gemeinschaft Gottes nach Auferstehung und Weltgericht mit umfaßt, sondern auch schon in seiner Beziehung auf unsere gegenwärtige Existenzsphäre weiter, als der Begriff der Kirche, insofern man nämlich unter Kirche eben auch ein irgendwie organisirtes Gemeinwesen zur Darstellung und Pflege des religiösen Lebens versteht. Staat, Wissenschaft, Kunst fallen nicht in den Kreis des kirchlichen Lebens, in den Organismus seiner Thätigkeiten; der erstere gar nicht [?], die letzteren jedenfalls nur partiell, und so, daß sie sich die Selbstständigkeit ihres Princips vorbehalten müssen. Nichtsdestoweniger gehören sie zum Reiche Gottes." — Gegen diese Bezeichnung des evangelischen Begriffs der *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* möchte freilich Manches einzuwenden sein. Daß Staat, Kunst und Wissenschaft zum Reiche Gottes gehören, läßt sich doch gewiß nur insofern annehmen, als sie auf einem religiösen Grunde ruhen; entbehren sie dieses Grundes, so gilt von ihnen der Ausspruch des Apostels 1. Kor. 13, 1 f. Daß aber die bloße Theilnahme an diesen höhern Thätigkeiten, gleichviel welcher Art, den Menschen zum Bürger des Himmelreiches im Sinne der evangelischen Aussprüche des Heilandes mache: dies kann unmöglich auch Dr. Müller haben behaupten wollen, so wenig, wie es seine Meinung war, daß durch eine solche Theilnahme unmittelbar als solche eine Gemeinschaft des Heils begründet werde. Denn wenn irgend eine exegetische Wahr-

heit klar wie die Sonne am Himmel ist, so ist es diese, daß der Ausdruck „Himmelreich" oder „Reich Gottes" allenthalben in den Evangelien die volle und ungetheilte Gemeinschaft des Heiles bedeutet. In das Reich Gottes kann Niemand kommen, wer nicht neu geboren wird (Joh. 3, 5); das heißt offenbar, nur der innerste sittliche Kern der Persönlichkeit, in welchem auch der Heilsbegriff seinen alleinigen Sitz hat, kann entscheiden, ob ein Mensch dem Reiche Gottes angehört oder nicht. Wer dies in Abrede stellen wollte, wer im Ernst sich einfallen lassen könnte zu behaupten, ein Geschöpf könne Theil haben am Himmelreiche und dennoch vom Heile ausgeschlossen sein: fürwahr, der würde mit ganz anderem Recht angeklagt werden dürfen, dem christlichen Glauben „den Nerv auszuschneiden," als mit welchem Dr. Müller solche Anklage gegen die Behauptung der „Reden" erhoben hat, daß, so viel den einzelnen Menschen betrifft, die Beziehung des Heilsglaubens auf den historischen Christus nicht unbedingt zum persönlichen Heilsbesitze erforderlich sei! — Offenbar also muß der würdige Verfasser jener Abhandlung die Tragweite seiner Aussage nicht sorgfältig genug berechnet haben, als er den Begriff des Himmelreiches in einer Weise deutete, an welcher mit uns wohl Manche einen nicht unbegründeten Anstoß nehmen werden. Was ihn zu dieser Deutung veranlaßt hat, ist nicht schwer zu sehen. Es war das ganz richtige Gefühl, daß die Idee des himmlischen Reiches im Munde des evangelischen Christus nicht stimmen will zu der Vorstellung der unsichtbaren Kirche, die er sich, nicht unmittelbar auf Grund der Schrift, sondern aus dogmatischen Voraussetzungen gebildet hat, von denen erst noch zu untersuchen wäre, inwieweit sie in der Schrift begründet sind. Es ist ihm nicht entgangen, daß nur der allergeringste Theil der Aussprüche des Heilands vom Reiche Gottes so verstanden werden kann, daß Voraussetzung oder Forderung eines „organisirten Gemeinwesens zur Darstellung und Pflege des religiösen Lebens" darin eingeschlossen ist. Wenn Christus überhaupt in seiner Lehrthätigkeit ein solches Gemeinwesen berücksichtigt hat, so hat er es jedenfalls nur ganz im Vorübergehen berührt; die Predigt vom Himmelreiche ist sowohl in ihren Ausgangspunkten, als in ihrem Zielpunkt eine ganz andere. Dies, wie gesagt, stellt Dr. Müller, einsichtsvoll und wahrheitsliebend, wie er ist, auch nicht in Abrede. Aber erwächst denn hieraus, so müssen wir jetzt weiter fragen, für ihn die Berechtigung, zwischen „Himmelreich" und „unsichtbarer Kirche" in der Weise zu unterscheiden, wie er es thut? Die Reformatoren und ihre Nachfolger haben bekanntlich nicht in dieser Weise unterschieden. Auch ihnen stand fest, was der kirchlichen Theologie von jeher festgestanden hat, daß Christus, wo er vom Reiche Gottes spricht, von der Kirche sprechen will, und sie unterscheiden sich von den römisch-katholischen Theologen nur dadurch, daß sie, was diese von der sichtbaren Kirche, von der unsichtbaren gesagt glauben. Freilich sind sie in der exegetischen Behandlung der hierher gehörigen Aussprüche nicht immer glücklich. Aber auch in den Proben einer Auslegung der Parabeln vom Himmelreiche, welche der Verf. gelegentlich giebt, vermissen wir zum Theil die Geistesfreiheit, von der man einen Theil selbst besitzen muß, um ihre ganze Fülle und Hoheit in den Lebensworten des Heilands anzuerkennen. — Wie aber dem auch sei: jedenfalls versetzt sich, wer, die Abweichung von dem sonst so ängstlich festgehaltenen Grunde der [illegible]ischen Theologie in diesem

Punkte nicht scheuend, in Dr. Müllers Weise unterscheiden will, in ein schwieriges Dilemma. Entweder er nimmt an, daß man dem Himmelreiche angehören könne, ohne der unsichtbaren Kirche anzugehören; und dann kann er, wenn ihm die letztere doch die einzig mögliche Heilsgemeinschaft bleibt, den jeden sichern Grund des Verständnisses der Bibellehre untergrabenden Folgerungen nicht ausweichen, die wir vorhin bezeichneten. Oder er giebt zu, daß der Besitz des Himmelreiches Heil und Heilsgemeinschaft in sich schließt; dann begreift man nicht, wie er neben ihm noch für einen zweiten Begriff einer engeren Heilsgemeinschaft den Platz finden will. — Ich würde es bedauern, wenn diese Erwägung, deren Bündigkeit er schwerlich wird in Abrede stellen können, für Herrn Dr. Müller die Folge haben sollte, sein werthvolles, von ehrenwerther Wahrheitsliebe eingegebenes Zugeständniß, den Begriff des göttlichen Reiches betreffend, zurückzuziehen oder minder liberal zu deuten, als es gewiß ursprünglich gemeint war. Möge er lieber einsehen lernen und offen einzugestehen sich entschließen, wie das Verhältniß des Himmelreiches oder der unsichtbaren Kirche zur sichtbaren im großen Sinne des Heilandes ein völlig incommensurabeles ist, und wie der Begriff der wahren Heilsgemeinschaft jeder Grenzen spottet, die ihm durch menschliche Begriffe gezogen werden sollen! Möge er es den Füchsen überlassen, ihre Gruben, und den Vögeln, ihre Nester zu suchen, aber von des Menschen Sohne nicht erwarten, daß er die Kirche und ihre Satzungen zu einem Ruhekissen machen werde, auf das er sein Haupt hinlege!

5555. (zu §. 307.)

Von der historischen Kritik der Bibel pflegt man, in welcher Gestalt sie auch hervortrete, in der Regel ohne Weiteres anzunehmen, daß sie in religiöser Beziehung nur ein negatives Interesse verfolgen könne und stets verfolgt habe. Dieses Vorurtheil, welches seinen ersten Anlaß in dem Widerspruch hatte, in welchen sich jede solche Kritik allerdings von vorn herein gegen das Inspirationsdogma der orthodoxen Kirchenlehre setzen muß, hat in der jüngsten Zeit besondere Nahrung erhalten durch die von Strauß an der evangelischen Geschichte geübte, allerdings rein negative Kritik. Es wird keinem Kenner der neuern theologischen Literatur entgangen sein, wie seit dem Hervortreten des Straußischen Werkes die gläubige evangelische Theologie auch in ihrer freisinnigern Richtung immer mehrere von den Concessionen zurückgenommen hat, welche sie seit Semler und Lessing, und besonders in Schleiermachers Zeit, der Kritik gemacht hatte, und wie es jetzt nachgerade dahin gekommen ist, daß als Kennzeichen des „gläubigen" Theologen kein anderes so sehr, als das Festhalten am überlieferten Buchstaben wenigstens des Neuen Testaments betrachtet wird; in Bezug auf das Alte pflegt man noch eher der Kritik einigen Raum zu gestatten. Jede andere Abweichung von dem geltenden Lehrbegriff, und wenn sie noch so sehr die Wurzel desselben angreift, wird eher geduldet, als eine Ansicht, die irgendwie den historischen Thatbestand des buchstäblich Ueberlieferten in Frage stellt; obwohl man freilich noch Scheu trägt, die Berechtigung der Kritik mit ausdrücklichen Worten zu verläugnen. — Den Mißverständnissen, auf denen diese Einseitigkeit beruht, und den Uebelständen, welche durch sie verschuldet werden, in wirksamer Weise zu begegnen, möchte der geeignetste Weg wohl dieser sein, mit möglichstem Ernst und Nachdruck

darauf hinzuweiſen: wie es in Wahrheit keineswegs ein negatives oder ſkeptiſches, ſondern ein Intereſſe von poſitiv religiöſem Gehalte iſt, ſowohl was geſchichtlich der kritiſchen Bibelwiſſenſchaft in beſtimmten, nicht durch Zufall dazu auserſehenen Kreiſen der evangeliſchen Kirche den Urſprung gegeben hat, als auch, was den Geiſt eines wiſſenſchaftlichen Glaubens in eben dieſen Kreiſen immer aufs Neue zu ihr hintreibt. Freilich ſcheint die moderne Theologie gerade für ſolche Mahnungen beſonders unzugänglich; indeſſen gilt es, in der Vertretung einer Wahrheit von ſolcher Wichtigkeit nicht abzulaſſen, ſondern immer aufs Neue wieder auf den Punkt, worauf es ankommt, hinzuweiſen. Ich mache alſo zuvörderſt auf den geſchichtlichen Umſtand aufmerkſam: daß wir die Blüthe der hiſtoriſchen Bibelkritik *nicht* den Schulen des engliſchen Deismus und des franzöſiſchen Materialismus, ſondern daß wir ihren Anfang der Arminianiſchen Theologie ſeit dem Ausgange des ſiebzehnten Jahrhunderts, ihren Fortgang und ihre Steigerung der Lutheriſchen des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts verdanken. Davon liegt der Grund ohne allen Zweifel darin, daß die zuvorgenannten Schulen ſich bei ihrer unkirchlichen und unchriſtlichen Geſinnung gleichgültig und geringſchätzig verhielten gegen den Gegenſtand jener Forſchung, und in keinem poſitiv religiöſen Intereſſe den Antrieb zu einer Arbeit finden konnten, welche nur von demjenigen, den ein ſolches Intereſſe zu ihrem Gegenſtande hinzieht, als eine lohnende betrachtet werden kann. Die Schule der Arminianer dagegen, und eben ſo die aus dem modernen Gährungsproceß des Lutherthums hervorgegangene, wie ſehr ſich auch namentlich die letztere im Einzelnen zu leeren Negationen verirrt haben mag, war im Ganzen und Großen doch vom lebendigen Intereſſe für den hiſtoriſchen Chriſtus beſeelt, deſſen Erkenntniß auf dieſem Wege zu ſuchen ſie der Inſtinkt des Glaubens in demſelben Verhältniſſe antrieb, in welchem der ſkeptiſche Verſtand der modernen Bildung dieſen Chriſtus ihnen zu entreißen drohte. Bei den Arminianern war ſolches Intereſſe das Erbtheil von der reformirten Glaubensrichtung her, die ihrem Grundcharakter nach in ihnen, bei aller dogmatiſchen Abweichung, ſtets lebendig geblieben war; bei den Lutheranern war es ein Erzeugniß jenes Gährungsproceſſes, der, indem er die alte Glaubensanſchauung aus ihren Fugen brachte, eben damit neue religiöſe Bedürfniſſe in ihnen weckte. Freilich war weder bei den einen, noch iſt bisher bei den andern der Begriff des göttlichen Ebenbildes zu der Klarheit entwickelt, die ſie dazu hätte befähigen können, mit vollkommen, deutlichem wiſſenſchaftlichen Bewußtſein dasjenige zu ſuchen, was der Natur der Sache nach das religiöſe Endziel aller kritiſchen Bibelforſchung iſt: die lebendige Anſchauung dieſes Ebenbildes von Angeſicht zu Angeſicht in einer perſönlichen und im eigentlichſten ſtrengſten Wortſinn *geſchichtlichen* Geſtalt. Daß Chriſtus nur dann eine ſolche Geſtalt iſt, nur dann als der *hiſtoriſche* im wahren Wortſinn bezeichnet werden kann, wenn ſeine Erſcheinung ganz innerhalb der natürlichen Grenzen des Menſchlichen ſteht und vollſtändig aus dem natürlichen, organiſchen Zuſammenhange menſchlichen Geſchehens und geſchichtlicher Erzeugung und Geſtaltung menſchlicher Charaktere begriffen werden kann; wenn alſo das Blendwerk der ſupernaturaliſtiſchen Wundertheorie zerſtört wird, welches der geſunde Glaube der Reformatoren, wenn er es auch nicht kritiſch zu beſeitigen wußte, doch als völlig nichts bedeutend und nichts

vermögend für seine Interessen zur Seite gestellt hatte: dies will auch unsere gegenwärtige Theologie noch eben so wenig begreifen, wie, daß eine organische sittliche Gemeinschaft zwischen dem Göttlichen in dem historischen Christus und dem Göttlichen außer ihm, wie es sich vor ihm und nach ihm in der übrigen Menschheit durch den Glauben erzeugt, nur unter dieser Voraussetzung und schlechterdings unter keiner andern denkbar ist. Aber so wenig sie es bisher auch noch hat begreifen wollen, so wird sie dennoch in der kritischen Thätigkeit, deren sie sich doch eben so wenig, wie, so sehr sie auch dies zu wollen sich einreden mag, der speculativen entschlagen kann, ganz von selbst und wider ihren eigenen Willen dem Ziele entgegen getrieben; es scheint ihr verhängt, bei diesem Ziele, wie Odysseus bei dem Ziele seiner Irrfahrten, schlafend anzulangen und beim ersten Abschütteln des Schlafes es nicht einmal sogleich wieder zu erkennen. Und in der That ist die Herrlichkeit des rein menschlichen, geschichtlichen Charakterbildes Christi, so wie dasselbe aus einer mit der unerbittlichen Strenge wahrer Geschichtswissenschaft, die in Ansehung ihres Verfahrens keinen Unterschied zwischen heiligen und profanen Geschichtsurkunden gelten läßt, ausgeübten Kritik der evangelischen Urkunden im Zusammenhang mit allen übrigen neu- und alttestamentlichen hervorgeht, eine so überschwängliche, so wahrhaft in einem Sinne, welchen sich der in den scholastischen Formeln der kirchlichen Orthodoxie Befangene gar nicht träumen läßt, göttliche, daß es nicht zu verwundern ist, wenn Theologen, die bisher nur in der dürren Abstraction dieser Formeln die Gottheit Christi zu suchen gewohnt waren, bei seinem Anblicke geblendet werden, und sich in einer Region, in der sie doch erst ihre wirkliche Heimath erkennen sollten, so lange nicht zurecht zu finden vermögen, bis abermals eine Gottheit sich dazu herbeiläßt, ihnen zu begegnen und ihre Augen zu entsiegeln!

bhhh. (zu §. 311.)

Von den christologischen Formeln der Kirchenlehre gilt Aehnliches, wie von den trinitarischen. Sie sind als „Conservatoren des Lehrschatzes" (Nitzsch) zu ehren und zu bewahren; aber auch in Bezug auf sie ist die Warnung gesprochen: „Man wolle sich nur nicht so gebährden, als komme es auf bloße Erklärung der kirchlichen Formeln, besonders der Lutherischen an!" Eben auf die Lutherische Bezeichnung der communicatio idiomatum ist auch zunächst dasjenige zu beziehen, was der Paragraph in allgemeiner gehaltenen Ausdrücken über die nur auf den idealen Christus anzuwendende Bedeutung dieser Formeln sagt. Aber es werden diese Ausdrücke denjenigen als hinlänglich gerechtfertigt erscheinen, denen es nicht unbemerkt geblieben ist, wie die Bildung der Formeln über die Einheit der Person in der Zweiheit der Naturen, auch in der frühern Kirche zwar nicht ohne Zweideutigkeit, aber doch in einem Sinne erfolgt ist, der wesentlich der Lutherischen Glaubensrichtung entsprach (vergl. Anm. mmm.). In unserer gegenwärtigen Theologie freilich unterliegt der Gebrauch dieser Formeln nicht nur derselben Unbequemlichkeit, wie der Gebrauch der trinitarischen, sondern es steigert sich diese Unbequemlichkeit noch dadurch, daß das Wort Person nach seiner natürlichen, uns überall sonst geläufigen Bedeutung nicht nur auf das nicht anzuwenden ist, was die dogmatische Theorie so genannt wissen will, nämlich auf den Logos als zweites Glied der göttlichen Dreieinigkeit, sondern daß sich uns zugleich seine Anwendung

aufdrängt gerade auf das, worauf jene Theorie es ausdrücklich nicht angewandt wissen will, auf Christus als Menschen, auf die menschliche Natur des Gottmenschen. Wie sehr man daher auch fernerhin die überlieferten Formeln in Ehren halten möge: immerhin stellt sich uns jetzt das Bedürfniß heraus, einen andern und genügendern Ausdruck zu finden für jene περιχώρησις, welche zugleich die göttliche Natur der menschlichen, und die menschliche der göttlichen einverleibt; beides jedoch in solcher Weise, daß das Subject für die eine und die andere dieser Vereinigungen mit nichten jetzt noch von uns als eines und dasselbe betrachtet werden kann.

iiii. (zu §. 318.)

Der Beifall, den meine obige Darstellung, wenn nicht mit ausdrücklichen Worten, so doch durch ihre gesammte Haltung, den Lehren Luthers über das Verhältniß des Leidens und des Todes Christi einerseits, seiner Auferstehung und Himmelfahrt anderseits zu der Heilsökonomie gezollt hat, galt, — dies wird man nicht übersehen haben, — ihrem Gegensatze zur Anselmischen Satisfactionstheorie, und war wesentlich bedingt durch die Voraussetzung, daß diese beiderseitigen Thatsachen auch wirklich in Luthers Sinne, also als ewige Thaten des idealen Christus vielmehr, denn als zeitliche Lebensereignisse des historischen Christus verstanden werden; welche beide Gesichtspunkte freilich bei Luther ungeschieden in einander laufen. Auf den historischen Christus ausdrücklich als solchen bezogen, würde die Behauptung, daß nicht sein Tod, sondern seine Auferstehung die eigentliche Heilsthatsache sei, einen schiefen Sinn erhalten, und, consequent durchgeführt, auf die Lehre der Socinianer hinauslaufen, welche in diesem Punkte eine, aber nur ganz oberflächliche und äußerliche, Berührung mit der persönlichen Lehre Luthers hat. Hier behält es vielmehr seine Richtigkeit, daß das ungleich größere Gewicht auf das Leiden und den Tod zu legen ist. Diese sind im eigentlichsten Wortsinn die freie That des historischen Christus; eine menschliche, eine geschichtliche Großthat, deren jeder Vergleichung sich entziehende sittliche Hoheit und wahrhaft göttliche Herrlichkeit gerade dann erst erkannt zu werden vermag, wenn die Gestalt des historischen Christus von aller der mythischen und dogmatischen Ausstattung entkleidet wird, welche diese That, während sie ihr einen unwahren Charakter von Göttlichkeit leiht, zu einem müssigen, menschlicher Weise ganz verdienstlosen Schau- und Scheinwerke herabsetzt. Freilich wird eben sie, diese That, so in ihrer geschichtlichen Wahrheit und Wirklichkeit erfaßt, vielmehr nur als ein Symbol der eigentlichen Heilsthatsache, denn als diese Thatsache selbst, gelten können. Aber gerade so betrachtet ist sie menschlicher; und eben weil menschlicher, darum auch göttlicher Weise etwas unendlich Größeres, als sie es wäre, wenn sie unmittelbar als die That des sich mit sich selbst versöhnenden Gottes gelten sollte. Denn das Symbol ist allerdings auch hier zugleich die Sache selbst. Es ist die, zufolge der sittlichen Nothwendigkeit, die sich in der Natur und den Geschicken des menschlichen Geschlechtes ausgeprägt hat, einzig mögliche Form, in welcher die ewige Heilsthatsache dem menschlichen Geschlecht als Ganzen angeeignet, seinem Sein, das heißt seinem Bewußtsein einverleibt worden ist. So, wie gesagt, das durch freiwilligen Entschluß, ohne eine andere Bürgschaft des Erfolges, als die in der Größe der That und dem sittlichen Bewußtsein des Handelnden lag, erduldete Leiden und [illegible] des

historischen Christus. Daß das Wiedererscheinen des Gekreuzigten in der Mitte des Jüngerkreises, wie wir uns dasselbe auch deuten und welch eine weitgreifende welthistorische und sinnbildliche Bedeutung wir diesem wunderbaren Ereigniß auch zuschreiben mögen, doch nicht eine gleiche Dignität als That seiner Persönlichkeit und als Offenbarung des in dieser Persönlichkeit verwirklichten Charakterbildes der Gottheit für sich in Anspruch nehmen kann, bedarf keiner Ausführung.

kkkk. (zu §. 319.)

Es sollte wohl kaum noch einer besondern Erwähnung bedürfen, daß es mir bei der obigen Gegenüberstellung der zwei zu gegenseitiger Ergänzung bestimmten Hälften einer wissenschaftlichen Christologie, der idealen und der historischen, nicht in den Sinn gekommen ist, zu behaupten, als ob wirklich in dem Lutherischen System die eine, in dem reformirten die andere gegeben sei, so nämlich, wie beide sich gestalten müssen, um sich gegenseitig einander zu vermitteln und zu einem lebendigen Ganzen zusammenzugehen. Wer mir diese Ansicht unterlegt, der hat wohlfeile Arbeit, mich zu widerlegen. Denn freilich läßt sich nicht wohl eine ungeschichtlichere Behauptung denken, als diese, daß Luther wirklich eine rein ideale, die Reformirten eine rein historische Christologie aufgestellt hätten. So bequem pflegt es überhaupt die Geschichte, die in allen Gebieten des höhern Geisteslebens den später Kommenden die Aufgabe stellt, entgegengesetzte Ideen und Principien unter einander zu vereinigen, an denen sich in einseitigen Richtungen die Vorgänger abarbeiteten, diesen später Kommenden nicht zu machen, daß sie eben nur mechanisch die getrennten Massen zusammenzubringen und die eine durch die andere in bloßer Nebeneinanderstellung zu ergänzen hätten. Vielmehr, der ächte, lebendige Proceß dieser Ergänzung ist stets ein organischer; das zu Vereinigende muß, wenn es wirklich zu einer Einheit ächter Art zusammengehen soll, zum Behuf derselben von Grund aus umgebildet werden. Eine solche Umschmelzung der zwei in den beiden Lehrbegriffen nachgewiesenen christologischen Grundanschauungen war auch die Aufgabe meiner Darstellung; und ich glaube sie wenigstens nicht unbedacht aufs Geradewohl, sondern nach Principien, die in der Darstellung selbst deutlich genug ausgesprochen sind, vollzogen zu haben.

llll. (zu §. 330.)

Der Inhalt dieser zehn letzten Paragraphen findet seine weitere Erläuterung, und manche Fragen, auch die in ihnen nicht direct ausgesprochen sind, aber dem Leser, der dem Vorangehenden mit Aufmerksamkeit und eigenem Weiterdenken gefolgt ist, von selbst sich aufdrängen werden, ihre Beantwortung in der eilften unter den „Reden über die Zukunft der ev. Kirche:" „die Wiedergeburt der Kirche aus dem Sacrament."

Druck von J. B. Hirschfeld in Leipzig.

Verbeſſerungen und Zuſätze.

S. 18 Z. 2 ſt. nutzbarer l. nutzbare
" 25 " 5 v. u. ſt. im l. ein
" 26 " 17 u. 18 iſt „an" ſtatt nach „Schöpfung," nach „Leiden" zu ſetzen
" 32 " 14 ſt. Ueberlieferung l. Ueberliſtung
" 47 " 3 ſt. können l. kann
" 50 " 2 ſt. der l. oder
" 56 " 9 ſt. übereinſtimmenden l. übereinſtimmende
" 79 " 1 v. u. vor „deren" fehlt „von
" 120 " 15 ſt. אמרה l. אמרת
" 139 " 18 v. u. ſt. auf l. auch
" — " 5 v. u. ſt. der l. den

In der Anmerkung q S. 136 f. hätte nicht unterlaſſen werden ſollen, auf die merkwürdige, ganz in Luthers ächteſtem Sinne abgefaßte Stelle der Concordienformel (Sol. decl. VIII. 59, p. 776 Has.) hinzuweiſen, wo über 1. Joh. 1, 7 die Erklärung abgegeben wird: Id autem non tantum de merito sanguinis Christi in cruce semel perfecto accipiendum est: sed Johannes eo loco de ea re agit, quod in negotio justificationis non tantum divina natura in Christo, verum etiam ipsius sanguis per modum efficaciae nos ab omni peccato emundet. Dabei wird zugleich eines Ausſpruchs des ephesiſchen Concils gedacht, welches nach Johannes 6, 54 dem Fleiſche Chriſti eine belebende Kraft zuſprach.

" 142 " 18 ſt. ſeinen l. ihren
" 154 " 7 v. u. nach „Luthers" fehlt „Lehre"
" 155 " 16 ſt. 8. l. D.
" — " 17 v. u. ſt. Erlaubniß l. Erkenntniß
" 170 " 15 ſt. ſeiner l. ſeine
" 189 " 13 ſt. 56 l. 58
" 193 " 4 v. u. ſt. 380 l. 330
" 199 " 21 v. u. iſt „es" zu ſtreichen
" — " 20 v. u. iſt „dieſer" zu ſtreichen
" 215 " 16 ſt. behandele l. behandeln
" 233 " 19 ſt. welchen l. welche

Kleinere, in der Stellung der Interpunktionen, der Anführungs- und der Parentheſenchen hin und wieder vorkommende Verſehen wird der geneigte Leſer leicht ſelbſt verbeſſern.

ORATIO

DE

VITANDO IN JESU CHRISTI HISTORIA INTERPRETANDA DOCETISMO, NOBILI, AD REM CHRISTIANAM PROMOVENDAM, HODIERNAE THEOLOGIAE MUNERE.

ORATIO

DE

VITANDO IN JESU CHRISTI HISTORIA INTERPRETANDA DOCETISMO, NOBILI, AD REM CHRISTIANAM PROMOVENDAM, HODIERNAE THEOLOGIAE MUNERE,

QUAM HABUIT

JOANNES HENRICUS SCHOLTEN,

PHIL. THEOR. MAG. LITT. HUM. ET THEOL. DOCT.

D. XVII. SEPTEMBRIS ANNI MDCCCXL,

CUM

IN ATHENAEO FRANEQUERANO THEOLOGIAE PROFESSIONEM

SOLENNI RITU AUSPICARETUR.

ACCEDUNT

ANNOTATIONES HISTORICAE ET EXEGETICAE, QUIBUS ARGUMENTUM ILLUSTRATUR ATQUE VINDICATUR.

Trajecti ad Rhenum,

APUD ROBERTUM NATAN.

MDCCCXL.

Et sane, si id omnium animis insideret, porrigi nobis fraternam manum a filio Dei, et naturæ societate nobis conjunctum, ut nos ex hac nostrâ tam abjectâ conditione in coelum usque attollat, quis non rectam hanc viam tenere mallet, quam in deviis salebris vagari?

CALVINUS.

Typis mandarunt
SCHULTZE & VOERMANS.

ATHENAEI FRANEQUERANI CURATORES, VIRI AMPLISSIMI!

HUJUS ATHENAEI RECTOR MAGNIFICE!

QUARUMVIS DISCIPLINARUM PROFESSORES, VIRI CLARISSIMI!

QUI HAC IN PROVINCIA VEL URBE REIPUBLICAE ADMINISTRANDAE ET JURI DICUNDO PRAESTIS, VIRI GRAVISSIMI!

SACRORUM ANTISTITES, VIRI PLURIMUM VENERANDI!

ARTIUM ET DOCTRINARUM DOCTORES, VIRI ERUDITISSIMI, CONSULTISSIMI, PERITISSIMI!

CUJUSCUNQUE DOCTRINAE STUDIOSI, HUJUS ATHENAEI ALUMNI, JUVENES LECTISSIMI!

QUOTQUOT AD SOLENNIA HAEC CELEBRANDA CONVENISTIS, AUDITORES EXOPTATISSIMI!

Habemus sane, quod nostrae, quam vivimus, aetati, cum alias ob causas, tum maxime, si Theologiam spectamus, gratulemur. Est nostri aevi gloriari, suum eumque insignem, in disciplinarum orbe, locum, si minus, ut ante, publicâ auctoritate claram, sed quod pluris habendum, suis se ipsam viribus tuentem

occupare et jure suo sibi vindicare Theologiam. Sublatum est divortium, quod fere Theologiam ceterasque disciplinas, patrum adhuc memoriâ intercessit. Transiit tempus, quo aliae Theologo, aliae quarumvis aliarum disciplinarum cultoribus cogitandi praescriptae esse leges videbantur. Nec sane est, cur, ne a viris literatis parvi aestimetur disciplina nostra vereamur, (id, quod de summo Ruhnkenio a Wyttenbachio memoriae est proditum) [1]) ex quo horum, in literis et philosophiâ, nostrâ aetate et laudum et meritorum heres, Theologiam *magnorum* instar *mysteriorum* habendam esse palam declaravit, quibus per literas et philosophiam antiquam vere quis demum initiari possit. [2]) Quod disciplinae nostrae taedium nolite A. A. tam Ruhnkenio, quam Theologiae, ipsius aetate conditioni imputare. Nos potius felicitatem nostram praedicemus, quibus meliora vivere tempora concessum est. Dispulsa est scilicet, qua obscurari coeperat, non ita multo post Reformationis aevum, Theologia, frigentis cujusdam Orthodoxismi, verae Orthodoxiae oppositi, caligo. Collabitur in dies, qui hunc excepit, Rationalismus, suo, post multos egregios labores, in Theologiâ jam prope munere defunctus; et vero, quod laetamur, nova ecce A. A. et in Germaniâ et vero etiam in patriâ nostrâ, Theologiae periodus illuxit, [3]) ut novo veluti splendeat colore omnis fere disciplinarum Theologicarum orbis, singulasque excelsior quidam, imo divinior intus alere spiritus unicuique, a partium studio vel mediocriter immuni, jure videatur. Nam sive in *Exegesin* oculos convertimus, est actum A. A. de philosophici systematis cujuslibet, sive ab Anselmo, sive Cartesio,

seu Kantio, seu denique a *sensu*, qui dicitur, *communi* [4]) nomen habeat, auctoritate in interpretatione moderandâ, ut hodie sint, qui se a Paulo aliove scriptore sacro dissentire profiteri malint, quam suam Apostolo sententiam obtrudere. [5]) Sive spectamus *Hermeneuticam*, est haec, quam nobis dictat, regia lex, totum esse Codicem Sacrum, non unius instar, ut antea a multis fieri solebat, habendum esse libri, sed bene esse in singulorum auctorum privam propriamque mentem inquirendum; Paulum non esse e Joanne, nec hunc vicissim e Petro aut Jacobo, sed unumquemque ex se ipso auctorem esse interpretandum, [6]) ut singulorum discrimine animadverso, unitas sic aliquando prodeat, si minus formae, at mentis et consilii, prouti germanos ejusdem magistri deceat discipulos. De *Criticâ* si quaerimus, est sane, quod praeclarae artis miseros nostro tempore abusus deploremus, at et ab alterâ parte eo magis multorum sunt laudandi, in fontibus, praesertim Euangelicae historiae, et explorandis accuratius, et rite vindicandis, nobilissimi conatus, quibus et impudentissimis critices cujusdam destruentis postulatis satisfieri in multis, gloriamur. [7]) Quodsi a disciplinis Exegesin moderantibus ad disciplinas in Theologiâ historicas pergamus, quanti fuerunt, nostrâ aetate, *Ecclesiasticae Historiae* progressus! Quam liberalior et apud nos e disciplinâ Heusdianâ profecta est historiae tractandae ratio, ut temporum et gentium accuratâ habitâ ratione, [8]) coeca illa desierint in Protestantium regnare Theologiâ, omnium, quaecunque Ecclesia Pontificia protulerat, abominatio et odium. [9]) Suus etiam medio aevo ejusque studiis stat honos, [10]) et vero, quod

pii proavi suspicaturi non fuissent, jubilaeo, quod nuper celebravit Ecclesia Romana, Reformatorum quoque aedes, cum alibi, tum hac ipsâ in urbe, Bonifacii, Germanorum Apostoli et Willebrordi laudibus et famâ resonarunt. 11) Nec minus, A. A. quo se commendet hodieque habet *dogmatum historia.* Nam quae per Rationalismum Orthodoxae Ecclesiae dogmata, ineptiarum instar et habita et explosa fuerant, haec fere, interior disquisitio, per formam externam, utut rudem, veritatis vestigia agnoscens, justo pretio habere coepit. Praeterierunt tempora, quibus nihil fere quidquam in dogmatum solebat historiâ laudari, nisi quod ab haereticis, communis scilicet aevi sensus nullo non tempore patronis, fuerat profectum. Quid? quod Ecclesiae Orthodoxae, ut veritatis Christianae, per saeculorum decursum receptaculo, suus coepit, ut nunquam magis, isque debitus stare honos! 12) Haec omnia si reputamus, quid mirum A. A., ipsi pariter *dogmaticae* commutationem parari, progressibus in ceteris disciplinis consentaneam, ut desinamus aliquando, ut hodie jam fit, gravissima religionis capita, scholastico ante Orthodoxismo obscurata, a Rationalismo deinde misere truncata, vel leviter, persuasionis inopiâ, attingere, vel ne Ecclesiae turbemus, quietem dicam, an potius soporem? sacro silentio transire. Scilicet A. A, quod magis magisque veri nominis dogmatici videntur intelligere, germana haec demum est dogmatica dicenda, quae *in ipsâ J. C. personâ et historiâ* fundamentum habeat firmissimum. 13) Hinc, veluti ex quodam sancto augustoque fonte et Pauli et Joannis ceterorumque Apostolorum doctrina prodiit, hoc, si quid

aliud, est fundamentum, quo uno veram dogmaticam superstruant, quicunque principem disciplinarum, et ad majorem sanctissimae religionis aestimationem, et vero ad verissimam humani generis salutem cupiant excolere. Nec est A. A., quod equidem in hujus instituti utilitate praedicandâ multus sim. Verbo ut dicam, sic demum *Theologia moralis*, cum dogmaticâ, post longam a Calixti inde aetate, separationem, poterit in concordiam redire, ex uno quippe Christo, verissimae dogmatices fonte, succum et sanguinem ductura. [14]) Nec vero minus haec demum via est, qua veram philosophiam, et vero *Theologiam*, quae dici solet, *naturalem* cum Christianâ amice conspirare, tantum non omnium suffragiis constabit; cum videat illa, nihil habere se aut cogitari posse tam praeclarum, tam sublime, quin in personâ Jesu, utpote exemplari perfectissimo, appareant conjuncta; [15]) haec sibi comitem adjungat philosophiam, quo magis religionis sublimitas et pateat, et vero interius percipiatur. Quae cum ita sint, quidni laetemur A. A., tantam a nobilissimis aetatis nostrae Theologis in exponendâ vitâ Jesu ejusque personâ adumbrandâ, collocari operam, ut eorum scripta, tametsi a saeculi, quod vivimus, contagione non omni ex parte libera, nobis tamen spem faciant, fore ut religionis Christianae et veritas et decus ab omni cujusvis adversarii dubitatione vindicetur. Sed haec, ut bene aliquando cedant, unus prae ceteris est evitandus scopulus, in quem haud pauci, magno cum bonae causae detrimento, naufragium fecerunt. Quis vero ille, si quaeritis, erunt fortasse, qui me aut naturalem Jesu historiae aut mythicam interpretationem significare exi-

stiment. Sed A. A. de naturali interpretatione, quid est quod hodie dicamus? Jacet illa, imo stultitiâ ipsa suâ corruit. De Mythicâ vero, multos etiamsi ea nacta fuerit patronos, non item est, quod simus magnopere solliciti, ex quo per Straussii famosum opus apparuit demum, quo usque dementiae Theologum abducat, et postquam ipse, veritatis se efficacitate vinci in multis passus est. 16) At aliud est A. A., quod nescio, an sit utroque illo, quem diximus, errore longe perniciosius et religionis efficacitati magis noxium. Quod ubi contendimus, *Docetismum* dicimus, qui impugnatus ab Apostolis, condemnatus ab Ecclesiâ antiquâ, rejectus item in libris Reformatae Ecclesiae symbolicis, vel sic in ipso Ecclesiae Orthodoxae sinu tacite per omnem Theologiam proserpsit, Jesu personam obfuscavit et religionis tantum non nervos incidisse jure est existimandus. Ab istiusmodi autem cavere errore, ejusque vim in vitae Jesu interpretatione strenue infringere, quidni Theologiae nostrâ aetate propositum et munus habeatur omnium gravissimum? Namque a Jesu personâ et historiâ bene cognitis si omne pendeat dogmatices momentum, atque omnis religionis Christianae vis et auctoritas, quidni praeclarum munus Theologi dicatur, arcere, quodcunque rectam interpretationem sanctissimae historiae impediat? Quocirca hanc mihi date A. A., veniam, ut dicam *de vitando, in J. C. historiâ interpretandâ, Docetismo, praeclare, ad rem Christianam promovendam, hodiernae Theologiae munere.*

Ut autem in omni disputatione, rite constare debet de rei, de qua judicium feramus, notione; nos quoque, qualis sit ille, quem diximus, Docetismi error,

paucis moneamus. Scilicet, ut novistis, secundo post Christum saeculo, exstiterunt, qui Jesum corpore indutum fuisse vere humano negarent, ejusque apparitionem angelophaniae instar cujusdam sibi fingerent, nullâ naturae ejus humanae habitâ ratione. Dicti hi fere sunt *Docetae*, eorumque error *Docetismi* nomine occurrit in dogmatum historiâ, propterea quod Jesum, non *vere* sed *specie* tantum, ἐν δοκήσει, fuisse humanae naturae participem contenderent. [17]) Hinc universe *Docetismi* nomen traxit in hodiernâ Theologiâ *omnis error, quacunque tandem formâ, quove nomine prodiens, quo Jesu Christi natura vere humana vel tollatur plane, vel ita proponatur, ut ejusdem umbra tantum vanaque species supersit.* Nam cum Docetis, proprie sic dictis, ne ipsum emortuum fuisse Docetismum putetis A. A! Variis quippe formis, variis item nominibus eundem errorem caput extulisse identidem apparet, invitâ quamvis, imo reluctante cunctis viribus Ecclesiâ Catholicâ. Nimirum ita se res habet, ut teste historiâ, quintuplici formâ Docetismus in Ecclesiâ viguisse existimandus sit. Quo enim alio nomine dicamus *Gnosticos* et vero Nestorii errores, quorum utrique humanam Jesu naturam instrumenti cujusdam instar sibi fingerent, per quod, secundum illos, aeon aliquis vel vis divina, secundum hos ipse operatus fuisset Deus. Hoc modo scilicet humana quaedam non potuit non existere natura, quae *specie externâ* sublimis et excelsa, reapse bona mutuata ostentasse existimanda esset. Nec dubitaverim et de Ario et *Monophysitis* idem affirmare, quorum ille creaturam homine majorem at procreatam, hi naturarum in

Christo mixturâ ipsam Divinam naturam pro animo humano substituentes, humanam Christi naturam, (quippe, si animus tollatur, nullam), verbo reliquisse, re sustulisse merito dicantur. Quo magis est Ecclesiae diligentia laudanda, quae post longum certamen, in concilio Chalcedonensi, non tantum divinam Christi naturam omni dubio majorem constituerit, at vero etiam humanam, ab omni Docetismi contagione vindicaverit. [18]) Quod vero Ecclesia damnaverat, nolite putare A. A! eam damnando potuisse radicitus evellere. Fuerint adeo in Ecclesiâ per saeculorum decursum et *Gnosticorum* et vero Arii et *Nestorianorum* odiosa nomina, at ipse Gnosticismus, Arianismus, Nestorianorum adeo et Monophysitarum Docetismus, ad hunc usque diem, clam per Ecclesiam et Theologiam proserpunt. Quis nescit, ut hoc utar, quam soleat Euangelica narratio de Spiritu Sancto, baptismi opportunitate, in Jesum descendente, hodieque accipi a multis, nullâ omnino humanae naturae in Christo neque ἐνεργείας, neque progressionis habitâ ratione, quasi divina dona, ipse adeo Spiritus Divinus Jesu extrinsecus hac opportunitate sit infusus? [19]) Quis nescit, et esse hodieque, qui Christi in cruce querimoniam interpretentur, ac si reapse a Patre fuerit relictus? [20]) Ecquid hoc aliud dicendum, quam *Gnosticorum*, divinum quid, ut novimus, Jesu personae baptismi opportunitate se junxisse, ex cruce pendentem reliquisse, nugantium errores renovare? Similiter Arianismi, quis est, quin et in hodiernâ Theologiâ hîc illic vestigia agnoscat, ut fuerint nostrâ, quoque aetate, qui loco animi humani, nescio quam, Arianorum modo, creaturam substituendam esse duxerint. [21]) De *Nestorianismo* si quaerimus, quid crebrius

accidere nobis solet, quam ut Theologos de Jesu personâ hunc in modum disserentes audiamus, ac si, qui Nestorianorum error fuit, arbitrariâ ratione possit, modo spectari unius divinae, modo solius humanae naturae habitâ ratione, ruptâ, quam constituerat Ecclesia, personae unitate. [22]) Nec minus a nonnullis repeti, nostrâ aetate, solet *Monophysitarum* error, Deo adscribens, quod mere sit humanum. Quod sit in eos dictum, qui in praesepi Bethlehemitico ipsum recubuisse Jehovam, asseverent. [23]) Accesserit mox et hoc, quod consequens habendum, Jehovam ex cruce pependisse, ne forte in oblivionem Patripassianorum et Theopaschitarum nomen abeat. Quid? quod ne corpus quidem Domini ab omni possit Docetismi contagione liberum haberi, ut sint, qui Christum e sepulcro redivivum aethereo corpore obambulasse, ἐν δοκήσει adeo edisse eum et bibisse fingant. [24]) Tam variâ formâ hodieque grassatur Docetismus. [25]) Quo magis sane laudandi hodiernae Theologiae conatus, ut, quod Ecclesia spectavit, efficere vero non potuit, omnibus adhibitis disciplinae Theologicae et vi et copiis, a Docetismi labe Jesu historiam expurget. [26]) Hoc enim, si quid aliud, ad Jesu Christi personam *melius intelligendam, et rite aestimandam* valebit, et vero, quod Euangelii propositum, *ad ejus nos similitudinem formandos.* Quae si demonstraverimus, perspicuum vobis A. A., fore speramus, quo jure pellendi Docetismi studium, si quid aliud, facere *ad rem Christianam promovendam*, asseveraverimus. [27])

Fuit sane haec constans et firmissima virorum sanctorum, imo totius Ecclesiae Christianae persuasio, quam item nobis haud facile eripi, quacunque tandem ratione, patiamur, Jesum Christum, ut erat, ita et esse

habendum *naturae Divinae socium*. Quod vero in hisce bene est tenendum, haec, cujus fuisse Jesum dicimus participem, divinitas, non tam *per se*, sive, quod dici solet, *in abstracto* est consideranda; verum ita, prouti in *Jesu homine* apparuit, et vero per humanae naturae terminos, humanâ formâ manifestari potuit. Erat hoc ipsum, quod Paulus Apostolus *στύλον καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας* appellavit, non quamdam de Deo, sive naturâ divinâ abstrusam disquisitionem, verum hoc: *φανερωθῆναι ἐν σαρκὶ τὸν θεὸν*, 28) *Deum in homine* J. C. *naturae suae praestantiam et perfectionem conspicuam hominibus dedisse*. Quid? quod in ipso Euangelii palmarii exordio, hoc veluti totius Christi historiae legatur symbolum: *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*. 29) Unde intelligitur, quam temere egerint et agant, quicunque de Christi divinitate disquisitiones, qualescunque tandem, instituant, nec in ipsius divinitatis contemplatione, *τῇ σάρκος*, *humanae naturae* habeant rationem. 30) In Christo scilicet humana natura perfectum Divinitatis exstitit exemplar, divinae naturae praestantia perfectâ humanitatis imagine apparuit. 31) In quibus, quis est, quin Dei sapientiam miretur, qui, cum ipse conspici a nobis nequeat, et humanâ tantum ratione a nobis cogitari, *in homine* naturae suae perfectionem conspiciendam dederit, nobis vero simul perfectâ voluerit humanitatis imagine monstrare, quo modo ipsi, et debeamus, et possimus ad divinae naturae similitudinem escendere. Quod autem bene animadvertamus, intelligitur hinc sponte, quam nihil haec singularis impediat Jesu cum divinâ naturâ conjunctio, quominus eum nobis tanquam nostrum vindicemus, ut hac potissimum conjunctione nostri

generis nobilitatem illustri quodam specimine Deus declarare voluisse sit existimandus. [32]) Quo sane laetius acquiescimus effato apostolico Christum *πρωτοτοκὸν*, at vero *ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς πρωτοτοκὸν* vocanti, [33]) quippe qui, unum peccatum si excipias, *in omnibus* se nobis similem probaverit, [34]) nec ipse sibi honorificentius cognoverit nomen, quam *υἱου τοῦ ἀνθρώπου*. [35]) Quo sane minus committendum A. A., ut nobis eripi hunc fratrem per Docetismi artes patiamur. Hoc quippe a Jesu historiâ remoto, futurum demum est, ut, quod exposituros nos esse primum diximus, *Jesu personam*, prouti in scriptis Euangelistarum adumbratur, *bene possimus intelligere.*

I. Constat inter omnes, hoc esse summum religionis Christianae et munus et propositum, ad perfectionem moralem, imo ad Dei similitudinem hominem educere. Quo ut perveniamus aliquando, Jesus Christus perfectum nobis humanitatis extitit exemplum, cujus ad similitudinem et ipsi mores nostros, omnemque sentiendi agendique rationem componamus. Hoc autem quomodo fieri tandem poterit, ni illum, ad cujus te ipse imaginem informaturus sis, rite cognoveris ante atque intellexeris? Imitationi admiratio et amor, his praecedat cognitio necesse est. Unde patet, quanti intersit nostra, Jesu personam bene intelligere, ne parum illâ intellectâ, vel in superstitionem ac mysticismum delabamur, vel, quod deterius, *indifferentismi* labem contrahamus. Jam vero vide, quaeso, quam parum Jesu intelligatur historia ab illis, qui Docetismi se infici labe patiantur. In Euangelistarum scriptis Jesus, utut divinâ praestantiâ excellens, *homo* proponitur, verâ nominis significatione, is

adeo, qui nihil humani, peccatum, quippe inhumanum et homine indignum, si excipias, a se putaret alienum. Hoc ipsum vero cum ferre naturâ suâ Docetismus nequeat, utpote Christo quodam sibi placens metaphyico, vide, quam inde natae fuerint contortae interpretationes, imo quale inde Christi prodierit phantasma. Puer duodecim annorum discendi causâ Judaeos in templo interrogat magistros. Addit Euangelista, quasi veritus, qui mox secuti sunt, errores, *Jesum, et viribus atque sapientiâ crèvisse*, et vero, *majore in dies floruisse et apud Deum favore et aequales;* [36]) at Docetismus, vel minimam exosus humanae naturae in Christo progressionem, puerum in magistrorum cathedram evexit, et de gravissimis rebus disserentem et docentem finxit: [37]) vel, *Arianorum* modo, aut *monophysiticâ* ratione naturis temere permixtis, grandibus verbis Dei mirari benignitatem solet, qui, omnium tametsi rerum gnarus, vel sic, ut nobis docilitatis exemplum exhiberet, discentis pueri et interrogantis partes agere voluerit. [38]) Quo, quaeso, quid absurdius, quid inhumanius magisque narrationis simplicitati contrarium fingi potest? Aliud nobis exemplum dolores Jesu in villâ Gethsemaniticâ suppeditent, ut, quantum Docetismus rectam Jesu impediat historiae intelligentiam, appareat. *Hominem* Jesum nobis simplex narratio proponit, prae naturali doloris atque mortis horrore instans atrocissimi fati periculum, si modo fieri posset, deprecantem, nihil in hisce nobis offerens, quod sit humanâ naturâ, utut excellenti, indignum existimandum. [39]) Sed vide iterum, quid agat Docetismus, utque pro more suo historiam, sublimem sane, at intellectu non adeo difficilem contor-

serit, ut prorsus intelligi non possit. Scilicet veram in Christo humanitatem aversatus, vel *Gnosticorum* modo, Jesum a suâ divinitate relictum fuisse statuit, quin ipsas adeo damnatorum expertum esse poenas, [40]) vel, *Nestorianorum* instar, *unam humanam* naturam attendere nos jubet, perinde ac si non in mediis angoribus, imo et inter ipsam mortis deprecationem *originis coelestis* imo *divinitatis* undique quasi radii pelluxerint. Vel nisi hoc modo res cedere ipsi videatur, leve profecto est negotium, quibusdam a priori, quae dici solent, ratiocinationibus, atque contortâ verborum interpretatione, ποτήριον illud, quod Christus deprecatur, de quovis alio potius angore obscurae originis et mystico interpretari, quam sanae Grammaticae et psychologiae germanae postulatis morem gerere. [41]) Sed porro videamus. Docetismus, quamdiu vim in interpretatione vitae Jesu exserat, fierine possit, quin nobis inanis instar spectaculi appareant quaecunque a Jesu preces ad patrem mittuntur? Preces adeo fuderit, sed specie tantum, ut proprie precatus non sit. Preces miserit ad patrem; sed non ut ipse sibi, quae precum est vis, per internum cum patre commercium dulcissimum animi solatium et corroborationem quaereret; hoc ferre scilicet Docetа nequit; sed vero, ut nobis, suo exemplo dicam, an simulatione? precandi officium proponeret. [42]) Quod autem meministis A. A. a sacro scriptore affirmari, Jesum, ut nobis esse salutis auctor posset, et ipsum patiendo debuisse τελειωθῆναι, sive, prouti postea dicitur, *ex omnibus*, quae passus est, et ipsum non probasse tantum sed *didicisse* obedientiam, quomodocunque tandem *poterit* intelligi, quamdiu Jesu historiae

interpres, praeceptâ Docetismi opinione imbutus, credere non audeat, quod legat ante oculos, imo sacrilegii instar habeat contendere, et ipsi Jesu, eas, quas pertulit perpessiones fuisse ad ejus animum formandum ejusque virtutem corroborandam, divinâ curâ moderante, necessarias? 43) Quî poterit intelligi, Jesum in serie virorum sanctorum, qui ab eodem scriptore fidei in Deo repositae exempla citantur, ἀρχήγον et τελειώτην τῆς πίστεως, ducem ac fidei exemplar prodire perfectissimum, quod intuentes ad hujus similitudinem et ipsi rem fortiter geramus, si, quod Docetis placet, Jesu non possit, eodem sensu, quo nobis, fides Deo habenda tribui? 44) Quid plura? Docetismo faveat Jesu historiae interpres, at mihi explicet Jesu in evitandis periculis prudentiam, 45) explicet, quod in Apostolorum numerum et Judas fuerit receptus, 46) explicet mihi, Jesum, ut vires recrearet, itinere, ficum adire, num fructus ferret exploratum scilicet, nec tamen reperisse. 47) Explicet denique, quomodo sit intelligendum, Jesum iter facturum in occulto, contra quam constituerat atque speraverat, latere non potuisse, 48) nisi ut in ceteris, quibus se hominem probavit, sic ejus quoque scientiam, utut nonnunquam ad cognitionis divinae praestantiam escenderit, vel sic humanae naturae terminis circumscriptam fuisse patiaris. 49) Quid? quod ab alterâ parte in Christo nihil est, tam aut excelsum aut sublime, *unum praeexistentiae ejus mysterium* si excipias, 50) quin nobis quoque, quotquot per fidem ipsi juncti simus, hac ipsâ conjunctione et tribui possit et vero in sacris literis disertis verbis tribuatur? Quod quaeso, quis intelligat, nisi a Docetismi contagione liber, in summo pariter, quo Christus *fuit*,

magnitudinis fastigio, atque in minimis ejus vitae quotidianae rebus, praeeunte viro Apostolico, *humanae naturae* nobilitatem et praestantiam agnoscat? 51) Satis dictum, ni fallor A. A., ut nobis persuadeatur, Jesu historiam, nisi ab interprete, a Docetismi praejudicatâ opinione libero, intelligi non posse.

II. Valeat igitur Docetismi lapsus ad meliorem Christi personae et historiae intelligentiam, mirum et quantum ejus personae *existimationem* sit aucturus. Quod sponte in oculos incurret, ubi ab alterâ parte de ejus, quem divinitatis exemplar reveremur, et verâ humanâ naturâ nobis constiterit, ab alterâ parte, a Nestorianorum Docetismo liberi, quodcunque in Christo praestans et sublime est, ipsam adeo divinitatem haud *alieni* instar considerare boni atque *extrinsecus* allati, sed tanquam *suum* ipsi vindicare didicerimus. Quae Docetismi forma, quis nescit, quam longe lateque per totam Ecclesiam proserpserit? Quis nescit, quam soleant etiamnunc formulae, quales: *nil quidquam filium posse ἀφ' ἑαυτοῦ peragere, ejusque non suam esse, sed illius, qui ipsum miserit doctrinam*, vel *loqui illum, prout edoctus fuerat* a *patre, et quae a patre audiverat* 52), — quam soleant, inquam, istiusmodi formulae a multis explicari, quasi Jesus nil quidquam sibi, aut parum certe, debuisse sit existimandus. Perinde A. A.! ac si, quaecunque se patri debere fatetur, haec non et ipse habeat *ἐν ἑαυτῷ*: 53) et quasi ille idem, qui omnia ad patris referens honorem, *τὰ πάντα ἐμὰ ἐστι σὰ* pronuntiaverat haud simili jure affirmare potuerit et vero affirmaverit: *τὰ σὰ ἐστιν ἐμὰ·* 54) Quodcunque in Christo admiramur, id *suum*

fuisse, jure dicimus. Nil habuit extrinsecus allatum, cujus non item fontem haberet in se ipso. Veritatem adeo coelestem non velut alienum quid extrinsecus accepit, sed ipse veritatis fontem in semet ipso reclusum intrinsecus habuit, quin veritatem ipsam se esse merito professus est. 55) Illud autem rite attendisse, quam faciat ad Jesu augendam admirationem, quis est qui non videat? Sic demum ejus doctrina de Deo, de virtute, de vitâ immortali a nullo ante mortalium aequiparata nobis immaculati instar apparet excellentissimi ingenii foetus, hanc ipsam ob causam plenissimâ vocis significatione *divina*, quod fuerat ex animo profecta, qui intimâ eâque non interruptâ cum patre communione viveret, ἓν adeo sese καὶ τὸν πατέρα esse merito profiteretur. 56) Quibus ne quis opponat, sic omnem doctrinae Christianae praestantiam e Christi ipsius, qui dici solet, *subjectivo* sensu repeti, veritus scilicet, ne *objectiva* sic perut doctrinae Christianae veritas. Esto A. A. referat ipsius Christi subjectivitatem doctrina Christiana, at tantum abest, ut sic de objectivâ ejus perfectione quidquam detrahatur, ut contra, quodcunque in Christo, quippe perfecto, subjectivum fuerit, id objectivi esse nobis saeculisque futuris pretii existimandum sit. Hoc vero intuentes A. A. tantamque rerum et divinarum et humanarum scientiam in generis nostri socio mirantes, nonne personam Christi, ut nullam magis, aestimabimus, ut illi profitentes: *sane! ut ille homo nullus umquam mortalium locutus est?* 57) Quod autem diximus de doctrinâ Jesu, idem valet de mirâ ingenii sublimitate, qua uno velut oculi obtutu vel remotissimorum saeculorum dimetiretur cursum. Miremini illud A. A., in grano sinapi jam arborem con-

spicere; [58]) miremini virum, qui in ipso aetatis flore, inimicorum, ut videbatur, odio succumbens, vix inchoato quod meditabatur opere, vel sic in mediâ crucis ignominiâ, causae quam egisset perennitatem et triumphum amicis coram et adversariis annuntiet [59]); at videte simul in hisce, quousque praestantiae et magnitudinis humanum ingenium escenderit. In quibus ni celebremus humani in J. C. ingenii ad perfectam veritatis agnitionem a teneris inde expliciti praestantiam, *τὴν ἐντέχνον σοφίαν*, ut Graeci loquuntur, ut, aut Gnosticorum modo, baptismi opportunitate haec Jesu infusa coelitus fuisse dicamus, aut, Nestorianorum partibus faventes, quodcunque Jesus praestitit, machinae eum instar extrinsecus accepisse statuamus, quid est, quod mutuatam illam scientiam magnopere miremur? Ecquis mortalium non idem praestare se posse facile credet, modo ipsi quoque tantam extrinsecus accipere scientiam contigerit? [60]) Sed vero in hisce hominem, non specie, sed veri nominis hominem spectantes, humanaeque observantes naturae, internâ unitate Divinitati junctae, et *ἐνεργείαν* et praestantiam, tum sane Jesu persona sacro enthusiasmo nos afficit, tum fit, ut fratrem intuentes, Thomae instar, alterum intueri nobis Deum videamur! Nec minus A. A. idem sit dictum, ne plura proferamus, de Jesu *sanctitate* et *amore*. Quae tandem illa, quae undique in sacris libris laudari solet intacta Jesu sanctitas, nisi et ipse *potuerit* peccare? [61]) Quod si negemus, ut Docetis placet, ecquid quaeso illud *πεπειρασμένον εἶναι κατὰ πάντα*, [62]) ecquid haec omnis, ut hoc utar, historia de Jesu in desertis commorante, nisi spectaculum inane, quo nobis scilicet,

pium et fontem habere ἐν ἑαυτῷ; 79) at vero legitur similiter: *ni carnem filii hominis edatis ejusque sanguinem bibatis*, οὐκ ἔχετε ζωὴν ἐν ἑαυτοῖς. 80) Summa quaeque praestiterit ille; at quicunque, inquit, fide mecum est conjunctus, *quae ego facio, et ipse poterit* efficere. 81) Sit ille testatus de se ipso: *Sum equidem lux mundi;* 82) at de Apostolis similiter testatur: *vos eritis lux mundi.* 83) Fuerit ille ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, 84) at vero et nobis ἐξουσίαν ἐδώκεν, τέκνα θεοῦ γενέσθαι. 85) Vocaverit ille Deum *patrem* suum; at valedicens nobis: «Adscendo» inquit» ad patrem meum, sed eundem *patrem vestrum.* 86) Dicatur ille εἰκὼν τοῦ θεοῦ; 87) verum nos quoque τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν. 88) Fuerit ille *Dei similis*, ἐν μόρφῃ τοῦ θεοῦ; 89) et nos poterimus συμμόρφοι εἶναι τῆς εἰκόνος αὐτοῦ; 90) et ipsi, auctor Joanne, ὁμοίοι ἐσόμεθα αὐτῷ, 91) ad Dei similitudinem poterimus escendere. Habitaverit in illo πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος; 92) at vero, ait Paulus, ut et vos per illum πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ. 93) Sumserit ipse sibi Deum, in omnibus, perfectum, quod imitaretur exemplum; 94) verum et nobis officium injungit, ut *simus et ipsi perfecti prout pater coelestis perfectus est.* 95) Fuerit ille ὁ ἄνθρωπος ὁ ἐξ οὐρανοῦ; at vero et nos φορέσομεν τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου. 96) Fuerit ille a Deo constitutus πάντων κληρόνομος; 97) at, qui fide cum illo sunt conjuncti dicuntur τοῦ Χριστοῦ συγκληρονόμοι. 98) Fuerit in illo Deus; 99) at *Dei templum* et Christianus audit, 100) ut aliquando ὁ θεὸς τὰ πάντα sit ἐν πᾶσι. 101) Dixerit ipse sese ἓν εἶναι καὶ τὸν πατέρα, 102) et pro Apostolis

aliisque credentibus precatur, *ἵνα καὶ αὐτοὶ ἓν ὦσιν* cum ipso atque patre. [103]) Spiraverit ejus vita sublimiorem veluti rerum ordinem, ut coelitus se descendisse, [104]) *ἐκ τῶν ἄνω* se esse, [105]) *ἄνωθεν ἐρχόμενον*, [106]) neque ex hoc mundo originem se ducere contenderet; [107]) at nobis quoque *γεννήσις ἄνωθεν* commendatur, [108]) et de Apostolis idem, quod de se ipso, est testatus: *οὐκ εἶναι αὐτοὺς ἐκ τοῦ κόσμου.* [109]) Dederit illi Deus potestatem *κρίσιν ποιεῖν*; [110]) et, Paulo auctore, *οἱ ἅγιοι τὸν κόσμον κρινοῦσι.* [111]) Ad thronum patris evectus ille fuerit; [112]) at vero *ὁ νικῶν*, inquit, *δώσω αὐτῷ καθίσαι μετ' ἐμοῦ ἐν τῷ θρόνῳ μου.* [113]) Quid? quod, auctore Petro, beari privilegio possimus, ut aliquando ipsi nostro modo et ratione fiamus *τῆς θείας φύσεως κοινώνοι.* [114]) Quid plura A. A., ut nobis persuadeatur, hoc esse Christianae religionis primarium consilium, ut, *quod Christus est, idem et nos, ipso auctore, fiamus aliquando?* In Christo scilicet summum, quo possit natura humana escendere, apparuit fastigium. Verissime enim Athanasius: *Deus humanâ esse naturâ conspiciendum dedit, ut homo fiat divinae naturae socius.* [115]) Non quasi ille, qui Ebionitarum et Socinianorum erat error, mortalibus ceteris aequiparandus sit, aut quasi, Rationalistarum modo, in ejus meritis laudandis defungi *sapientis Nazarethani* nomine aut *summi genii* cum Straussio [116]) possimus: sed contra, ut nobis ad ejus magnitudinem, si minus in hujusce vitae terrestris stadio, at aliquando tamen, in sublimiore rerum ordine, adspirare liceat. Hoc ipsum scilicet, Jesum *in omnibus fuisse nobis similem*, non eo valere, A. A.! debet, ut illum de

summo, quo nitet dignitatis fastigio, ad nostram parvitatem detrudamus; sed ut hoc humanitatis quodam exemplo perfectissimo appareat, quousque praestantiae et magnitudinis humana escendere natura possit. Hoc ipso autem Christus, utut in ceteris nobis similis, non *gradu* tantum, verum et *specie* a nobis distinguendus est, ut quod ille *a se* sit, *naturâ suâ*, et vero *origine prorsus singulari*, id nos possimus et debeamus aliquando fieri; at vero non *a nobis*, non *proprio*, quod dicitur, *remigio*, sed unice per illum. [117]) Illud tamen, quî poterit intelligi, quî fieri, ni Christum, etsi πρωτότοκον, at πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς cum Paulo habeamus. Quomodo nos, quod Christus est, poterimus et ipsi aliquando esse, ni illum ejusdem esse stirpis, σαρκὸς καὶ αἵματος τῶν αὐτῶν μετασχεῖν, [118]) ut nihil certius crediderimus. Sit ille, ut revera, vitis, unde in palmites vis vere vitalis transeat. [119]) at vero sunt ejusdem stirpis et ipsa vitis et ipsius palmites. Fico inseras aut cuilibet tandem alienae stirpis arbori, at ullos inde fructus cave ne exspectes. Ὀτεγαῦ ἀγιάζων, ut ille ait, καὶ οἱ ἁγιαζόμενοι ἐξ ἑνὸς πάντες. [120]) Aureola sententia, quam unaquaeque Jesu historia veluti in ipso fronte gerat. Prodeant Docetae; exemplum nobis Christi commonstrent perfectissimum: evocet *nos* horum Christus: «Me intueamini mortales, me ducem et comitem sequamini, ne metuatis, ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον,» [121]) perinde erit, ac si quis imperator militibus animum addere viresque studeat, eosque suo exemplo ad pugnam incitare, cum ipse telis nequeat attingi. [122]) Vos, viri venerandi! vos ipsos hîc attestor, quam parum et hodieque apud plerosque Christianos valeat, ad *studia*

virtutis excitanda, ad Christum provocatio, ut nobis, ipsum Christum, virtutis exemplum, imo, quod potius dicamus, virtutis colendae fontem commendantibus reponi soleat a multis: *Atqui hoc Christus scilicet perfecit; a nobis, per virium tenuitatem, requiri prorsus nequit.* Hîc vero, quis est, quin Docetismi vim lethiferam agnoscat? Quis est, quin nervos sic religionis incîdi, cogatur confiteri? At prodeat jam A. A. frater, utut infinitâ a nobis distantiâ remotus, at frater tamen, qui suo nos docuit exemplo, nihil esse tam aut excelsum aut sublime, cujus non sit habenda humana natura capax, nihil tam arduum, nil tam difficile, quin possit humanâ naturâ superari; tum omnino in nobis animum viresque augeri sentimus: tum velut altiore spiritu tacti vires et ipsi experiemur nostras: tum, hunc suspicientes generis nostri et gloriam et decus, huic uni omnium intimo nos amore mancipabimus, ejusque animis nostris veluti imbibentes spiritum, in ipsâ hac naturali virium tenuitate *πάντα ἰσχύσομεν ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντι ἡμᾶς Χριστῷ.* [123]) O felicem ter quaterque felicem aetatis nostrae conditionem, qua, quod in philosophiâ Socrates olim praestitit, et Theologia de coelo in dies devocari atque in verissimam humani generis salutem adhiberi coepit. O nos felices, quibus in Christi personâ, humanitatis imagine perfectâ, Deus patefit, *ne supra nubes sit quaerendus;* [124]) quique pro metaphysico Christo, vix quidquam ad nos pertinente, Christum historicum, pro alieno fratrem recuperaverimus, cujus praestantiâ et perfectione intelligatur demum et vere explicetur divinum illud: *Ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία.* [125])

His ita peractis, superest, ut pro diei solennitate vos omnes compellem, quibuscum arctiore vinculo ab hoc inde tempore me conjunctum sentio; animi vero grati sensus iis significem, quorum in me collata beneficia publice hîc celebrare et praesentibus coram extollere me posse intimo animo gaudeo.

Hîc vero primum ad Vos me converto, Viri Nobilissimi, Athenaei Frisiaci Curatores Amplissimi, quorum est curâ et honorificâ de me existimatione factum, ut, Regis augustissimi decreto, Theologiam docendi mihi mandata sit provincia. Equidem in Ecclesiâ Meerkerkensi, tot mihi nominibus carâ doctoris et pastoris munere fungens, nec novam magnopere stationem expetens, nil quidquam minus exspectaveram, quam mihi oblatum iri aliquando Theologicae Cathedrae honorem. Vos illo me honore dignum judicastis, Viri Amplissimi! ego vero tenuitatis meae conscius, heu quoties optavi, ne inter pristina et praesentem vitae conditionem optio mihi facienda esset. Feci optionem; Vestrae invitationi honorificae, post longam dubitationem, morem gessi, praeceptorum Clarissimorum auctoritati, meâ de me opinione superiori cedens. Num bene egerim, qui stationem reliquerim, qua me utilem multis et multifariâ ratione posse noveram, eamque cum praesenti commutaverim, numque ego is sim, qui praeclaro vobisque tot nominibus caro Muurlingio succedere possim, futura tempora docebunt, me ut tanto dignus sim honore vereri, non est quod dissimulem. Quod autem in tot tantisque difficultatibus animum viresque addit, Vestra est benivolentia, tum vero persuasio, me eruditionis copiâ tametsi multis aliis inferiorem, nemini tamen ardore rei Christianae prove-

hendae cedere velle. Sentio enim et ipse usu sum edoctus, quam sit τὸ εὐαγγελιὸν divina vis ad erigendos animos sanctique nos amore imbuendos. Itaque hoc clypeo armatus forti animo progrediar. Vos Viri Amplissimi pergatis disciplinarum et humanitatis commodis inservire; Vestris auspiciis floreat Athenaeum Frisiacum! O utinam nec Vos, neque me unquam mihi a vobis mandatae et a me susceptae provinciae poeniteat!

Venio ad Vos Professores Clarissimi, quorum collegio me adscribi, in hodierni diei gaudiis recenseo. Vestrae eruditionis copia et fama tametsi a me suspiciantur, non tamen vereor, ne me repellant, quippe quae cum summâ erga me benivolentiâ juncta, spem faciant mihi, fore ut vestrâ copiâ mea infantia alatur atque sustentetur. Diversae sint, quibus operam singuli navamus disciplinae, non tamen a se invicem alienae. Est enim commune quoddam omnium artium et disciplinarum vinculum, quo singulis hic propositus est finis, ut humanitatis causa provehatur. Huc Viri Clarissimi! una vobiscum tendere in votis habeo. Et quidni habeam, cum hoc ipsum, quod dixi, commune artium et disciplinarum vinculum mente mihi virum repraesentet, quem amissum omnes boni lugent, lugent, quibuscunque humanitatis et religionis causa cordi est. Novisti virum, Clarissime Roversi! amore eum prosecutus es, cujus institutione ambo fuimus beati, quem ambo coluimus ut vitae ducem, ambo ut alterum parentem desideramus et lugemus. Eheu nobis! quibus non amplius os illud carissimum aperietur, unde veluti nova identidem in nos transire vita videbatur, quoties ab ejus ore pendere ejusque institutione beatis

nobis esse licebat. Sed nolumus hîc acerrimum renovare dolorem. Ne simus nos ingrati, quibus Divina Providentia, in itinere terrestri, Heusdium viae ducem concesserit. Discesserit a nobis; at coelo illum ne invideamus, qui terrâ major esse videbatur. Discesserit, at animis nostris vivere amabilique suo genio nos comitari et tueri pergit. Heusdius igitur, carissime Roversi! sit amicitiae nostrae perenne fundamentum! Heusdius, ut ipse mihi significasti, Heusdius, si quis alius, animos jungit!

Te cum adspiciam dilectissime Pater, exsultat animus; tuâ enim praesentiâ hunc festum diem inprimis exhilarari, quidni publice profitear. Quid vero tibi dicam, qui mihi a teneris inde vitae dux exstitisti fidelissimus, summis me cumulasti beneficiis, doctrinâ tu mihi profuisti, praesentiâque tuâ, quam propter valetudinem et vero itineris molestias vix poteram sperare eximiis in me meritis hodierno die cumulum adjicis. Quodcunque enim sim aut profecerim in literis, ducibus praeceptoribus clarissimis, Heusdio nostro τῷ μακαρίῳ, Schrödero, Goudoevero, Groenewoudio, tum vero in disciplinis Theologicis institutione summi Heringae, utriusque nostrum praeceptoris nunquam non piâ memoriâ colendi, Boumanni, cujusque haud ultimo loco referre nomen hîc debueram, Royaardsii tot mihi nominibus praeceptoris carissimi, haec omnia, quae illis me debere sentio, a te veluti principe fonte repeto. O me beatum, cui, solenni hoc die, tecum amoris et pietatis foedus publice sancire contingit! Tu Ecclesiae Christianae et orbi literato ad seram usque senectutem prodesse pergas; tibi bonos Deus O. M. propitiosque ge-

nios vitae comites concedat, mihi vero hoc gaudium, ut vitae tuae felicitatem, meâ augere felicitate possim, quae muneris bene gesti conscientiâ a me censebitur.

Nec vero committere possum, quin te etiam hac opportunitate compellem, Socer dilectissime, qui, quantum mea felicitas tibi cordi sit, publico documento, tuâ praesentiâ declaras. Quam te gaudii, sed gaudii, cum magnâ tristitiâ permixto sensu hîc intuear, non est, quod tibi multis significem. Est enim in mediâ prosperitate, quam Deus hodierno die in nos confert, est, quod desideremus eam, cujus amore tu vitae felicitatem aestimabas, ego, quod magis in deliciis ponerem, non habebam. Quo vero minus haec nostra beatitudo integra esset, obstitit divini numinis voluntas, cujus amorem, tametsi durus subinde videatur, vel sic, et in carissimorum capitum desiderio, revereri nunquam desinamus. Nos potius tendamus eo, quo illa nobis in beatorum sedes jam praeivit. Quod autem filiae tuae in terrâ non amplius, eheu! potero praestare, hoc tibi et tuis me numquam non futurum, ut nihil magis tibi persuadeas. Sic in medio luctu, amoris divini persuasio, mutuusque amor, quo conjungimur, moestos animos exhilaret bonâque nos muniat melioris conditionis spe. Hanc igitur arripiamus, hac confidamus, et infelices nos aestimare desinamus, quibus amore Dei, summo eoque perenni bono, in mediis etiam calamitatibus, beatis esse liceat.

Vos denique Juvenes exoptatissimi! bonarum in hoc Athenaeo artium et disciplinarum studiosi, vos ita de me existimetis, nil quidquam in votis me potius habere, quam ut, juvenis ipse, vobiscum, amicitiae, quae mutuo pulcri bonique amore censeatur, foedus jungam.

Vestrum plerisque si minus potero doctoris Theologiae officia praestare, hoc tamen habetote, unum esse, quo indigeamus omnes, quodque omnes et artes et disciplinas, veluti communi vinculo conjungat. Hoc vero quale sit, si quaeritis; sanctissimae religionis nostrae dicimus principia, quibus omnes utinam, juvenili praesertim aetate, imbuamur, ut studia nostra, qualiacunque tandem, ad verissimam aliquando et perfectionem et vero salutem humani generis conducant. Munerum sit, et studiorum, ut esse debet, discrimen atque varietas; sed idem sit spiritus, quo omnia intus et alantur vitamque et vires in dies accipiant majores. Est autem spiritus ille Christi spiritus. Hoc animos vestros imbuere, et publice pro concione verba faciens, tum vero si, quod in votis est, et frui privatim vestrâ mihi liceat consuetudine, muneris mei partem dulcissimam habebo. Sic, praestantissimi commilitones! Christi principiis nutriti, ad praeclara quaeque singuli tendamus in disciplinâ nostrâ! De eo profecto non est desperandum, cui semel Christus carus et acceptus esse coeperit. Te vero, Deus O. M., oramus, ut sancto Illius nos imbuas amore, per quem unice ad veram humanitatem progredi mortali liceat. Tu nos amore tuo regas, ut tuis auspiciis nostrum Athenaeum, si minus numero, at alumnorum bonitate atque virtute floreat, patriae vero et ecclesiae hinc prodeant cives boni, religionis Christianae et humanitatis vindices!

ANNOTATIONES HISTORICAE ET EXEGETICAE,

QUIBUS

ARGUMENTUM ILLUSTRATUR ATQUE VINDICATUR.

1) «Duos, inquit,» habui amicos Theologos eosdemque raro exemplo graece perdoctos, qui doctiores etiam exstitissent, nisi Theologi fuissent. Nam ut nunc quidem est hujus disciplinae ratio, qui eam profitentur, non solum certae sectae adstringuntur, quae libere sentiendi facultatem tollit, sed eos ita occupatos tenet necessitate discendarum multarum rerum diversarum a nostris literis et humanitatis elegantiâ, ut his recolendis nec tempus nec voluntas relinquatur. Igitur ego a matre Theologiae destinatus, tradens me totum literis, videbar mihi reverâ effugisse illud δούλιον ἦμαρ, quod ἡμισυ ἀρετῆς ἀποαίνυται. Vita. Davidis Ruhnkenii p. 114.

2) Vid. Ph. van Heusde, *Socrat. School.* II. pag. 204. sqq. Nam postquam de vi et efficacitate philosophiae apud veteres disputavit, sic pergit: «Zoo heb ik u dan in deze

kleinere mysteriën der Socratische Wijsgeerte zoeken in te wijden, om van hier *tot de hoogere, die in onze Godsdienst vervat zijn* en tot de wetenschappen die daartoe betrekking hebben voort te gaan.» Cf. p. 159.

3) Neander in praef. ad opus suum, *Das Leben Jesu*, *p. X.* «Zum vierten Male bereitet sich eine neue Lebensepoche der Menschheit, durch das Christenthum vor. Daher können wir in jeder Hinsicht nur vorarbeiten geben für die Zeit der neuen Schöpfung, wann man nach der Wiedergeburt des Lebens und der Wissenschaft mit neuen feurigen Zungen verkündigen wird die groszen Thaten Gottes.»

4) Sic enim Latini, quod nos appellare solemus: *het gezond menschenverstand.* Et vero hic sensus communis, novimus, quam fuerit apud Rationalistas veri instar obrussae, ad quam sacrorum librorum interpretatio exigeretur. Decerni adeo solebat a priori per sensûs communis auctoritatem, quid Jesus atque Apostoli dicere debuissent, facile autem deinde e verbis sententia eliciebatur, quae sensus communis suffragia ferre posset. Egregie nostrâ aetate Carolus Hasius, Theologus Jenensis adversus Röhrium et Wegscheiderum ostensum ivit, quantum scilicet huic communis sensûs imperio in Theologiâ sit tribuendum. Sensus enim communis alio aevo alia pronuntiare solet. Dicuntur autem hoc nomine eae opiniones, quae apud cultiores quosque et doctiores, singulis aetatibus, usu sunt receptae, temporisque, ut dici solet, genio originem debere solent. Unde apparet, quam sit naturâ sua sensus ille communis subjectivus, ut, quo jure summus haberi judex possit, e cujus arbitrio, quid verum, quid falsum in religione sit habendum, constare nobis debeat, haud facile perspiciamus. Non quasi mentis sanae decreta parvi sint exstimanda, sed est hoc ipsum, quod primum est quaerendum, num haec, quae mentis sanae dictata habeantur, et dici verissimo vocis sensu omnique ex

parte sana mereantur, id quod humanae intelligentiae imbecillitatis habitâ ratione, a priori jam parum est probabile, a posteriori historiae auctoritate est negandum. «Es gehörte,» sic disputat, Hasius: «zum gesunden Menschenverstande der Griechen an ihre Götter, zum gesunden Menschenverstande unserer Vorfahren an Gespenster, Bündnisse, und Buhlschaften mit dem Teufel zu glauben. Als Columbus an eine Welt jenseits des Weltmeers glaubte, und mit aller Sehnsucht seines Herzens ihr entgegenstrebte; als Copernicus behauptete, dass nicht die Sonne auf- und untergehe, sondern die Erde: da schüttelte der gesunde Menschenverstand ihrer Zeitgenossen die Köpfe. Als die Apostel zuerst jene Wahrheit verkündeten, welche der gesunde Menschenverstand jetzt für die höchste Weisheit hält, achteten die verständigen Bürger von Jerusalem sie für trunken von süssem Weine. Festus hält den Paulus für rasend, und die Philosophen auf dem Areopagus meinten, er sey ein Lotterbube.» *Theol. Streitschriften*, pag. 41. Patet igitur, superiori opus esse tribunali, quo dijudicetur communis sensus sanitas, aut non sanitas. Stare adeo penes hunc de rebus ad religionem pertinentibus decernendi summa potestas nequit. Perinde ac si τὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ nil quidquam potuerit proferre, quod supra vulgares aevi escendat opiniones! Rectissime hac in causâ Ullmannus: *Ueber die Sündlosigkeit Jesu*, pag. 156. «Es ist,» inquit, «gewiss richtig, dass Offenbarung und gesunde Vernunft völlig zusammen stimmen. Es fragt sich aber, welches ist die gesunde Vernunft? Wir antworten: es ist die Vernunft Christi, weil sie die Vernunft eines sündefreien, vollendeten, in sich harmonischen, göttlichen Geistes, weil sie mit der göttlichen Vernunft eins ist. Unsere Vernunft dagegen ist in die Gesammtheit eines Lebens verschlungen, welches durch die Sünde befleckt und daher in der Entfremdung von Gott und

dem Gottlichen begriffen ist: dieser Gegensatz muss erst aufgehoben werden, ehe unser Denken in göttlichen Dingen vollkommen richtig, unsere Vernunft wahrhaft gesund wird.» Attulimus haec, ut pateat, quam progredi nostrâ aetate a nobilissimis Theologis contrariâ viâ coeperit, quam fieri a Rationalismi patronis solebat, in dijudicandis rebus ad religionem pertinentibus, intelligatur adeo, non nostrae cogitandi rationi submittendum esse Christum, sed contra opiniones nostras ad illius, quippe perfecti, judicium et mentem esse exigendas, sensumque hominum communem, rationem adeo tum demum valere auctoritate, et maximâ quidem, cum fuerit purgata atque exculta τῷ πνεύματι τοῦ Χριστοῦ.

5) Cujus rei exemplum afferatur Rückert in Commentario ad Pauli Epist. ad Rom. ad C. IX. Sect. 5. Dijudicatis enim variis modis, quibus interpretes probare conati fuerint, Paulum haud dixisse Christum θεὸν εὐλογήτον εἰς τοὺς αἰῶνας, sic denique concludit: «Und so ist am Ende doch nichts sicherer, als die von der Grammatik gebotene einfachste Erklärung: alle andern würden weder versucht noch von irgend Iemand gebilligt worden seyn, wenn keine dogmatische Gründe obgewaltet hätten. Wir haben keine, und nehmen daher jene Erklärung ohne Zögern an, über deren dogmatische Bedeutung und Werth wir den Dogmatikern das Urtheil überlassen müssen: *Das meinige steht in meiner Christl. Philos.* § 283. Cf. idem: *Vorrede zum Comment. ad Ep. ad Rom. ed. I.* p. 8 — 10.

6) Prodierunt ex hoc principio singulares scriptiones de Pauli Theologiâ Usterii, aliorum, item Neandri peculiaris expositio doctrinae Paulinae, Jacobeae, Joanneae. Vid. *Geschichte der Pflanzung und Leitung der Christl. Kirche durch die Apostel*, ed. 2. p. 518 — 738, et apud nostrates Cl. van Hengel, Commentatio praemio ornata a Societ. Teyl.: *Over den invloed van de denkwijzen en*

kurakter der Evang. en Apostel op hunne geschriften, enz. Item peculiares scriptiones in diario Theologico Groningano, quales: 1837, IV. p. 699, 1839. III. 559. 1840. p. 482 et 504.

7) Vid. Tholück, *Glaubwürdigkeit der Evangel. Geschichte* adversus Straussium. Quanta autem et in patriâ nostrâ in fontibus evangelicae historiae rite constituendis opera ponatur nuperrime probavit commentatio doct. J. ab Utrecht Dresselhuis de Luca, praemio ornata a Soc. Theol. Haganâ.

8) Vid. Cl. praeceptoris Royaardsii scriptio: van Heusde *als geschiedkundige beschouwd:* item ipsius oratio de *hominum gentiumque varietate in Christianae societatis historiâ observandâ.*

9) Liberalioris Ecclesiae Pontificiae dijudicandae rationis inprimis exemplum recentissimâ aetate praebuit Hasii hist. Eccl., praesertim pag. 168, 225., alibi. Libri conspectus occurrit in diario Gron. 1840. II. p. 323.

10) Vid. Cl. Royaards: *over de vestiging en ontwikkeling der nieuwe Europesche volken tot aan het einde der Middeleeuwen, vooral door het Christendom. Arch. voor Kerk. Gesch.* Tom. II.

11) Vid. Cl. Kist. *Leerrede ter viering van het elfde eeuwfeest der invoering van het Christendom in Nederland*, enz. item Doct. J. H. Reddingius: *herinneringen van de eerste verkondiging van Christus in Nederland, in eene Leerrede over* Filipp. 1: 18. Eodem vero die quo in Academiâ Leidensi Cl. Kist, in Academ. Rheno-Traj. Cl. Royaards publice dixit pro concione Christianâ de Matth. XXVIII. sect. 19, et quod memorabile, in ipsâ aede a Willebrordo olim fundatâ, hujus, tum vero Bonifacii memoriam recoluit, eorumdemque in rem Christianam merita exposuit. In Diario autem Theol. Groningano eâdem opportunitate

Willebrordi et Bonifacii in patriam nostram merita celebrata vidimus. 1840. I. p. 201.

12) Veteris hoc dogmatices studium nostrâ aetate peperit Hasii *Hutterum redivivum*, Lipsiae 1836. ed. 3., quo libro sibi proposuit antiquam protestantium doctrinam Ecclesiasticam exponere ejusdemque verissimam mentem et characterem investigare. Inprimis vero et hoc loco laudanda est Dorneri *Entwickelungsgeschichte der Lehre der Person Christi*. Vid. inprimis p. 28.: «die Kirche,» inquit, «hat die Christliche Wahrheit anfangs zwar schon in ihrer Totalität, aber nicht in entfalteter Weise in sich. So vermag sie nicht in scharf bestimmter dialektischer Weise alsbald den Inhalt des Glaubens, den sie in sich beschlossen trägt, vollständig nach allen Theilen auseinander zu breiten, sondern bleibt bei Aussagen stehen, wie sie das unmittelbare Bedürfniss verlangt, daher sie möglicher Weise einer spätern Zeit ungenügend und der Ergänzung bedürftig erscheinen. Darum ab entbehrt sie doch nicht eines sie sicher leitenden Taktes, u das dem Glauben Feindselige zu erkennen und auszuscheiden. Wie in Beziehung auf das sittliche Gebiet das Gewissen zwar nicht so leicht und sicher in jedem Augenblicke weiss, *wie* die sittliche Aufgabe positif zu lösen sey, dagegen aber auch ein auf diesem Gebiete minder Schöpferischer mit sicherem Takt das Böse als solches zu erkennen weiss, *so gibt es auch ein Gewissen des Glaubens*, und dieses trügt um so weniger, je mehr die Kirche noch in der concentrirten Innigkeit des Anfangs stand und je unmittelbarer die aufgeworfenen Fragen den Mittelpunkt des Christenthums betrafen.»

13) Eximie hoc ipsum nuper observavit in hodierni temporis laudem consult. J. Da Costa, in praeclarâ scriptione: *voorlezingen over de verschcidenheid en de overeenstemming der vier Evangelien* etc. «En inderdaad,» inquit, «gelijk het in onze dagen de bestemming der betere godgeleerdheid

schijnt, zich gantsch en al op te lossen in de kennis van den Christus, (Theologie wordt meer en meer Christologie); zoo is het zeer bijzonder in het vak van Apologetiek, dat het middelpunt van alles wederom gezocht zal moeten worden in den *persoon*.» p. 97.

14) Hoc utriusque disciplinae schisma nemo facile mirabitur, qui conditionem dogmatices Calixti aetate mente reputaverit. Nec valuisse magnopere deinde Kantiana philosophia dicenda est, ad pacem utrique disciplinae conciliandam, ut, ne in Reinhardi quidem opere palmario, plane schisma sublatum videatur. Egregie autem novissimâ aetate F. H. C. Schwarz Prof. Heidelb.: «Das Christenthum,» inquit, «vereinigt Glauben und Leben in die innigste Wahrheit, Reinheit, Einfalt, und ist eben dadurch die vollkommenste Religion. Die Belehrung aber geht durch einzelne Begriffe hindurch und führt daher zu einer gewissen Trennung in Glaubens- und Sittenlehre, welche sich jedoch nachtheilig beweiset, wenn man nicht immer wieder auf die Einheit des Ganzen zurückweiset und beide in Verbindung setzt. Das Princip der christlichen Religionslehre ist durchaus festzuhalten, und auch auf das sittliche zu beziehen. Es wird gefunden in dem durch Christum geoffenbarten göttlichen Willen, welcher das gottgefällige Leben bestimmt, also in dem Glauben an Jesum Christum.» *Sittenlehre* ed. III. p. 39 et 40.

15) Vid. Heusdii hac de re sententia, brevissime at sublimi ratione enuntiata in opere: *Brieven over hooger onderwijs* p. 330 ed. I. Nam postquam philosophiae, inprimis Socraticae, laudes exposuit, ita pergit: « wat zegt gij van dat alles vrienden? Maar ik weet wat gij er op antwoorden, of liever, met mij er nog bijvoegen zult. Verheven wijsgeer! zullen wij zeggen, — wij juichen u toe, wanneer wij u dus hooren spreken: maar sedert gij van hier verscheiden zijt, heeft het

menschdom uwe ideën, uwe goddelijke ideën in een' mensch, die op aarde verscheen verwezenlijkt gezien: *waarheid* en *onschuld* waren de grondtrekken van het beeld der godheid, en *liefde* bezielde het in spreken en handelen. Om ons daaraan gelijkvormig te doen worden zal ook uwe wijsbegeerte ons dienen: maar dat ons te aanschouwen te geven, en ons daardoor rein en heilig tot God te brengen, verhevenste aller wijsgeeren, dit vermogt uwe wijsgeerte niet!» Cf. ejusdem *Socratische School* t. II. p. 151, seqq. Tum vero Cl. Vinkii *Oratio de Germano philosopho, optimo Theologo*; item cl. Rovers Oratio *de philosophiâ Platonicâ, optimâ ad religionem Christianam viâ et praeparatione*, et Cl. Bouманni, praeceptoris aestimatissimi Oratio de *historiâ philosophiae de Deo, Sapientiae magistrâ*, p. 38-42.

16) Quod est inprimis memorabile. Straussius enim editone primâ ejus operis: *Das Leben Jesu*, Christum, quem Euangelicae narrationes nobis adumbrant, tanquam figmentum quoddam proposuit, quod veterum Christianorum phantasiae originem debuerit, Christo autem, ex ejus sententiâ, vere historico vix majus quid tribuit, quam Rabbini cujusdam praestantioris honorem. Vir adeo Jesus proponitur ab aevi sui labe haudquaquam immunis, aliquando etiam suis discipulis, utut hi fuerint praejudicatis opinionibus imbuti, at tamen discipulis suis minore ingenii se liberalitate commendans, ut est videre in explicatione historiae mulieris Cananeae. Idem vero Straussius in tertiâ operis editione, tum vero in fine opusculi: *over het blijvende en vergankelijke in het Christendom*, cujus versionem vernaculâ linguâ apud nostrates procuravit Ven. W. Verwey, sententiam hactenus mutavit, ut scripserit: «Deze Christus, in zoo ver hij onafscheidelijk is van den hoogsten vorm in de godsdienst, *is een historische geen mythische Christus, een individu, geen bloot Symbool.*» Quodcunque autem, sic pergit, ex Euangeli-

cis narrationibus rejiciatur, et traditionem incertam et mythicam redolere nobis videatur; *hij blijft ons over* als het hoogste, *dat wij in een Godsdienstig opzigt kennen*, en *vermogen te denken, als diegene, zonder wiens tegenwoordigheid in het gemoed, geene volkomene vroomheid mogelijk is.* Christum adeo titulo ornat: *Summi genii in orbe religioso*, a nemine superati, a nemine superandi. Sunt hi, ut laete observavit Ullmannus, Theol. Stud. und Krit. 1840. I. p. 7, sqq., — sunt hi progressus in Straussio admirabiles, qui majorum etiam nobis concessionum spem facere videantur. Quo magis est mirandum, tantis eum laudibus extulisse Hennelli, mercatoris Anglici librum, Germanicâ versione ipsius curâ apud Germanos introductum: *Untersuchung über den Ursprung des Christenthums.* Est autem liber ille ideo potissimum Straussio acceptus, quod auctor, licet rem fere suo Marte gesserit, nec usus sit magnopere novissimorum hac de re in Germaniâ scriptorum librorum supellectile, in eandem fere, in quam ipse, inciderit sententiam. Hinc vero est factum, ut liber Hennelli multa contineat, quae jam a Germanis Theologis, item apud nostrates satis superque refutata fuerunt. Recurritur autem non tantum ad mythicam interpretationem, verum et hic illic ad veteris Rationalismi ineptias. Resurrectionis adeo historia, secundum Hennellum, originem debuerit Josephi fraudi, qui, ne molestiae ipsi crearentur a parte Synedrii Judaici, Jesu cadaver e sepulcro tolli curaverit, Jesu vero discipulos et amicos sepulcrum adeuntes praetextu consolatus fuerit, eum e morte in vitam fuisse revocatum. Quae opinio mox visionibus et historiunculis varii generis de Jesu redivivi apparitionibus dederit. Ex ungue leonem!

17) *Docetae* proprie sic dicti Jesu corpus vere humanum, abjudicarunt. Dicuntur adeo *Phantasiastarum* et *opiniariorum* nomine. Sermo itaque erat de Jesu corpore *parasta-*

tico et *carne putativâ*. Nam corporis *speciem* retulisse credebatur, corporis adeo phantasma conspiciendum dedisse, proprie autem corpore non fuisse instructus. Eodem fere modo Judaei et Ecclesiae patres angelophanias cogitare solebant. Vid. Josephus Ant. I. 11, 2. V. 6. 2., et Niemeyer comm. *de Docetis*. Cf. Gieseler *Lehrb. d. Kirchengesch.* t. 1. p. 125. Mentio fit hujus erroris apud Ignatium, Epist. ad Smyrn. c. 2. *καὶ ἀληθῶς* inquit, *ἔπαθεν — οὐχ ὥσπερ ἄπιστοί τινες λέγουσιν τὸ δοκεῖν αὐτὸν πεπονθέναι, αὐτοὶ τὸ δοκεῖν ὄντες, καὶ καθὼς φρονοῦσιν καὶ συμβήσεται αὐτοῖς, οὖσιν ἀσωμάτοις, καὶ δαιμονικοῖς*. Quid? quod Ignatius ut capite 3. videre est, Jesum e sepulcro redivivum Petro ceterisque Apostolis dixisse narret: *ψηλαφήσατε με καὶ ἴδετε, ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον*. Hinc apparet, *Docetas* saec. II. ita sibi finxisse Jesu corpus, ut proprie *ἀσώματος* fuisse existimandus esset; phantasmatis adeo cujusdam instar inter homines prodierit, unde et iidem qui *Docetae* vocantur, *phantasiastarum* nomen duxerunt. Eodem quoque modo Manichaeorum secta saec. III. Jesum *corpore phantastico* e sole descendisse in terram finxit. Vid. Gieseler. T. I. p. 247. Alii tamen, ut Basilides aliique Gnostici non *corpore phantastico* sed *corpore coelesti*, sublimioris adeo materiei, Jesum versatum in terrâ fuisse contenderunt. Vid. Niemeyer. op. cit., et Gieseler p. 155.

18) Juvat haec paulo accuratius exponere, quo magis pateat, quam variis formis *Docetismi* error per Ecclesiam proserpserit. Neque enim ii soli, qui corpus humanum Jesu abjudicarunt, Docetismi errore sunt notandi. Consequens est, et rei naturae consentaneum, ut Docetismi nomine dicatur omnis Jesu personae contemplandae ratio, qua, de naturâ ejus vere humanâ, quocunque tandem modo, plus minusve detrahi necesse sit. Id ipsum autem, Messiam naturâ vere humanâ instructum proditurum esse, mature jam a multis addu-

bitari coepit, ut fuerint inter aequales Jesu, qui ex origine ejus humanâ argumentum peterent, quo ejus dignitatem Messianam in dubium vocarent. *Τοῦτον*, inquiunt, *οἴδαμεν πόθεν ἐστι* (quibus verbis vix dubium, quin respiciatur Jesu origo humana. Cf. C. VI. 42.) *ὁ δὲ Χριστὸς, ὅταν ἔρχεται, οὐδεὶς γινώσκει πόθεν ἐστὶν.* Joh. VII: 27. Offendebantur nimirum eo, quod Jesu natales ipsis innotescerent, eumque consueto naturae ordine a pueritiâ inde ad adultam aetatem sensim paulatimque processisse noscerent: quod parum conveniebat cum receptâ a multis opinione, Messiam subito nec opinato insigni gloriâ ornatum apparaturum esse, eodem fere modo, quo Angelorum apparitiones in Sacris libris describi solent. Cf. Kuinoelius in *prol. ad Euang.* Joann. § 7, 3. et in Comment. a. h. l. Item Lückius a. h. l. et Bertholdus *Christol. Judaeorum* § 22 — 25. et § 27. Nec mirum fuerit, et in Apostolorum scriptis eandem hîc illic respici errorem. Unde fortasse explicandum, Paulum, quod ceteroquin supervacaneum videri possit, disertis verbis in Epist. ad Gal. scripsisse, Jesum, *humano more*, *ἐκ γυναικὸς* natum fuisse. C. IV. 4. atque *τὸν μεσίτην*, Deum inter et homines, fuisse *ἄνθρωπον Χριστὸν Ἰησοῦν.* I. Tim. II. 5. Quidquid est, Joannes certe Docetis se opposuit, *τὸν Χρίστον*, (quod placuit Cerintho aliisque serioris aevi Gnosticis), a Jesu personâ discernentibus. Jure illud efficitur ex iis, quae scripsit Ep. I. C. IV. 2, 3. Qui locus optime explicatur, si Joannem Cerinthi et similium commentis se opposuisse statuamus. Cerinthus scil. temere separavit *τὸν Χριστὸν* ab *historicâ personâ Jesu.* Christum adeo sese baptismi opportunitate cum Jesu conjunxisse, morientem in cruce deseruisse contendit. Vid. Irenaeus L. I. c. 26. Theodoret. Epit. haer. tabb. II. 4. Consequens huic opinioni erat, *ut persona Jesu non nisi instrumenti instar consideranda esset, quo Aeonum*

aliquis, ὁ *Χριστὸς*, *aliquamdiu usus fuisset*. Hunc, vel ejusmodi errorem si respexisse Joannem statuamus, optime intelligitur, quid sibi voluerit Apostolus. *Πᾶν πνεῦμα*, inquit, ὁ ὁμολογεῖ *Ἰησοῦν Χρίστον ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστι*. Quod autem recte monet Lückius ad h. l., accentus logicus hîc cadit in verba *ἐν σαρκὶ*, ut sensus sit: *quicumque confitetur, Jesum Christum in carne venisse*, i. e. (Cf. Joh. I: 14.,) *humanâ naturâ vere praeditum, a Deo est. Καὶ πᾶν πνεῦμα*, ita pergit, — ὁ *μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν*, (sic enim videtur lectio constituenda, praeëuntibus Griesbachio et Lachmanno, Codd. A et B. auctoritate), *ἐκ τοῦ Θεοῦ οὐκ ἔστι. Quicunque vero Jesum* i. e. *Jesu personam humanam et historicam non confitetur*, sc. eundem esse atque Christum, *is a Deo non est*. Hoc ipsum autem, Jesum atque Christum eandem personam esse habendos, neque Christum distinguendum esse ab historicâ personâ Jesu, tuetur adversus eos, qui negarent, II. 22. *ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός*. Quod cum dicatur de hominibus, in quos valebat praecedens: *ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθον*, (sect. 19.) explicari nequit de Judaeis aliisve, qui Jesum Messiam esse simpliciter negarent. Respicit igitur eos, qui Christianorum nomen affectantes, *Jesum hominem* non eundem fuisse atque *Christum* negarentur: Jesu adeo personam instrumentum haberent, quo usus fuisset aeon Christus; hujus autem, quippe, *οὐκ ἐν σαρκὶ ἐληλύθοτος*, *naturam vere humanam* inficiarentur. Suspicio haec augetur antiquâ loci lectione, quae habetur apud Socratem, qui antiquis manuscriptis scripta fuisse testatur, sect. 3. pro ὁ *μὴ ὁμολογεῖ*, verba: ὁ *λύει τὸν Ἰησοῦν*, i. e. *qui solvit*, *separat Jesum*. Quae lectio, haud improbabili de causâ pro interpretamento antignostico a Grotio jam habita, testimonii instar antiquissimi consideranda est, Joannem doceticos suae aetatis h. l. errores respexisse. Vid. Lückius in prol. ad comm. in priorem epist. Joann. p. 65 —

71. et in Comment. a. h. l. Quod autem fecerant Apostoli, idem mox persecuti sunt Patres, qui dici solent Apostolici. Ignatius enim eorum conqueritur errores, qui Jesum τελείον ἄνθρωπον exstitisse inficiarentur, ad Smyrn. C. 4. — Docetismo igitur communis et Apostolorum et Ecclesiae opinio a primis inde temporibus jam restitit. Vel sic per Ecclesiam variis formis proserpere perrexit. Gnostici Alexandrini in eo fere convenerunt, ut divinum aliquid, (fuerit adeo e Basilidis sententiâ ὁ νοῦς, sive ex Valentini sententiâ ὁ σώτηρ), sese cum homine Jesu conjunxisse contenderent. Vid. Gieseler op. cit. T. I. p. 153 — 156. Quod autem de Cerintho dictum est, id ipsum in serioris aevi Gnosticos valet, *Jesum hominem* prodire ex eorum sententiâ, ut *instrumentum* aliquod, quo vis quaedam aut aeon coelestis uteretur. *Quodcunque adeo Jesu homini in scriptis Euangelicis excelsum et extraordinarium tribuitur, illius fuisse ἐν δοκήσει, proprie vero ab aeone quodam praestitum fuisse existimandum est.* De Patribus Alexandrinis si quaerimus, Clemens Alexandrinus, teste Photio, Bibl. Cod. 109. docuit, μὴ σαρκωθῆναι τὸν λόγον, ἀλλὰ δόξαι. Ipse autem, in cohort. ad Graec. p. 68. D. τὸ ἀνθρώπου, inquit, προσωπεῖον ἀναλαβών, καὶ σαρκὶ ἀναπλασάμενος τὸ σωτήριον δρᾶμα τῆς ἀνθρωπότητος ὑπεκρίνετο. Hinc vide, quam totum illud, *Jesum hominem fuisse*, veluti quandam ὑποκρίσιν, *simulationem*, δράματος adeo cujusdam instar, cogitaverit. Melius omnino Origenes. Vindicatur adeo a Pamphylo, presbytere Caesariensi, a suspicione, quasi docuisset δοκήσει, i. e. *putative tantum* et *per allegoriam, non etiam secundum ea, quae per historiam referuntur, gesta esse omnia, quae a salvatore gesta sunt.* (Vid. Pamphyli Apol. praefatio ad confessores etc.) Vel sic contra Celsum VII: 16. de Christo loquitur Origenes ut de φαινομένῳ ἀνθρώπῳ. Cf. Clemens Al. *Strom.* VI. 9. p. 649. D. Universe autem

antiquissimi Ecclesiae doctores et eam ob causam *Docetismi* erroris accusandi sunt, quod *τὸν λόγον τοῦ θεοῦ animi* apud Jesum *humani* sedem occupasse affirmarent, *humanam igitur Jesu naturam verbo reliquerint re sustulerint.* Neque *τὴν σάρκα* de totâ humanâ naturâ, *corpore et animo* constante, ut est in scriptis Euangelicis: Joh. I: 4. 1 Tim. III, 16, sed *de uno corpore* interpretari solent. Sic enim Justinus Martyr: *ὁ λόγος*, inquit, *σαρκοποιηθεὶς ἄνθρωπος γέγονεν.* Apol I. 32. Patet hinc *τὸ σαρκοποιηθῆναι* de una ab illo dici *corporis assumtione;* distinguitur enim *τὸ σαρκοποιηθῆναι* a *τοῦ ἄνθρωπον γεγόνεναι*, secus atque fit a Joanne I. 14. Ex Arnobii sententiâ humana, quam Christus assumserit, natura eo potissimum valuit, ut haberet «invisibilis vis divina substantiam corporalem et tegmen materiae solidioris, quo se inferret et accommodaret mundo conciliisque mortalium interesset.» Assumsit igitur ex Arnobii sententiâ *hominis formam* non *naturam vere humanam* (Arnob. adv. Gent. I. 60.) Hinc quoque repetendum *incarnationis* vocabulum, quo, apud Alexandrinos, *ὁ λόγος* ita corpori Jesu humano inclusus et veluti incarceratus credebatur, ut apud Platonem animi humani ex *τόπῳ ὑπερουράνιῳ* finguntur descendisse et corpora mortalia induisse. Haec igitur de patrum antiquissimorum *Docetismo.* Nec dubitaverim equidem de *Ario* et Arianorum familiâ pronuntiare idem. Namque isti scilicet pro *animo humano* naturam in Christo quamdam, homine majorem, at procreatam tamen substituentes, *humanae* pariter atque divinae Jesu naturae se adversarios probarunt. Quod operae pretium est, rite animadvertere. Vulgo scilicet de Ario existimari solet, eum fuisse damnatum, quod Jesum *divinitate* suâ spoliaret. Et vero concilium Nicaenum id maxime spectasse videtur, *ut ὁμοούσιον τοῦ υἱου τῷ πατρὶ* ab Arianorum dubitationibus vindicaret. Quod autem rarius fere observari solet, quis est,

quin videat, Arianorum sententiae consequens esse, ut cum divinâ pariter *et humana* Jesu pereat natura? Neque tantum consequens hoc est, sed inde ab antiquissimis temporibus observatum. Sic enim legimus apud Epiphanium, Haer. 69. 19: *ἀρνοῦνται ψυχὴν αὐτὸν* (*τὸν λόγον*) *ἀνθρωπείαν εἰληφέναι· — σάρκα γὰρ ὁμολογοῦσιν ἀληθινὴν ἀπὸ Μαρίας ἐσχηκότα καὶ πάντα ὅσα ἔστιν ἐν τῷ ἀνθρωπῷ, χωρὶς ψυχῆς.* Eodem modo Eustathius ap. Theodoretum Dial. III. opp. T. IV. p. 233. Arianos accusat, quod *Χριστὸν* sibi finxerint *ἄψυχον*. Scio Epiphanium hanc Arianorum sententiam ita interpretari, quasi Arius animum humanum Christo abjudicans id egisset, ut quamcunque Jesu infirmitatem, famem, sitem, somnum, lassitudinem, indignationem, alias, quae a Catholicis naturae Jesu humanae tribui solebant, has ille divinitati ejus tribuere posset, quo facilius hanc suâ dignitate privaret atque minorem Patris divinitate esse habendam ostenderet; sed vero, quod imprimis memorabile, ipse Athanasius, acerrimus contra Arium Jesu divinitatis vindex, vidit quoque, Arium Jesum humanitate suâ verâ spoliare. *Ἀρεῖος*, inquit, *σάρκα μόνην πρὸς ἀποκρυφην τῆς θεότητος ὁμολογεῖ· ἀντὶ δὲ τοῦ ἔσωθεν ἐν ἡμῖν ἀνθρώπου, τουτ' ἐστὶ, τῆς ψυχῆς, τὸν λόγον ἐν τῇ σαρκὶ λέγει γεγονέναι. κ. τ. λ.* C. Apoll. II. 4. Fuerit autem Athanasius, ut facile concedimus, minus sollicitus de humanae in Christo naturae jacturâ, at vidit tamen, consequens esse Arianismo, *ut animus humanus, internus adeo noster homo in Christo pereat.* Quid? quod, cum a multis in unâ *corporis*, s. *carnis* assumtione Jesu cum humanâ naturâ quaereretur societas, ipsum concilium Nicaenum, haud, uti videatur, contentum dubiâ formulâ *τοῦ σαρκωθῆναι*, disertis verbis Dei filium non tantum *σαρκοθέντα* proponit, verum et *ἐνανθρωπήσαντα*, non tantum quod ad *corpus*, sed quod ad *totam hominis natu-*

ram, *humanae naturae* socium fuisse. Quod vero Arianorum opinioni erat consequens, quodque Athanasius, ut vidimus, jam perspexit, id ipsum Apollinaris, Laodiceae Episcopus aperte pronuntiavit. Platonicam is τριχοτομίαν secutus, tria in homine distinguit, τὸ πνεῦμα, τὴν ψυχὴν, atque τὸ σῶμα. Jam vero divinitatem in Jesu personâ τοῦ πνεύματος fuisse loco contendit, τὴν ψυχὴν adeo atque τὸ σῶμα humanum reliquit, τὸ πνεῦμα vero *humanum sustulit*. Sic autem apud Gregorium Nyssenum, ἀντιῤῥ· πρὸς τὰ Ἀπολλ. ipsius Apollinaris legitur sententia cap. 9: τὸ δὴ πνεῦμα, τουτ' ἐστι τὸν νοῦν, θεὸν ἔχων ὁ Χριστὸς μετὰ ψυχῆς καὶ σώματος, εἰκότως ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ λέγεται: et c. 23.: οὐκ ἄνθρωπος, ἀλλ' ὡς ἄνθρωπος, διότι οὐχ ὁμοούσιος τῷ ἀνθρώπῳ κατὰ τὸ κυριώτατον (sc. τὸ πνεῦμα.) Huic opinioni, quis est, quin videat, quam sit *omnino Docetismus consequens*, ut adeo Apollinaris intrepide et aperte pronuntiaverit, Jesum οὐκ ἄνθρωπον, verum ὡς ἄνθρωπον, *quasi hominem* exstitisse. Idem observavit et intellexit a°. 378 concilium Romanum: « Adserunt (Apollinaristae)» ut est apud Mansi, collect. concil. T. III. p. 461., « dicere, Salvatorem ex virgine imperfectum, i. e. *sine sensu* (νοῦ) hominem suscepisse. Heu! quanta erit *Arrianorum* in tali sensu vicinitas! Illi imperfectam divinitatem in Dei filio dicunt: *hi imperfectam humanitatem in hominis filio mentiuntur*.

Ejusdem porro Docetismi erroris Nestorius et qui secuti sunt *Monophysitae* videntur accusandi. Nestorius enim, utraque in Christo naturâ separandâ, unique adeo naturae divinae tribuens, quodcumque in Christo excedere consuetum rerum ordinem videretur, *naturae humanae non nisi umbram magnitudinis et speciem reliquit*. Jesus igitur homo, si Nestorianos audias, magna quaeque et excelsa et locutus esse atque peregisse *videatur*, proprie tamen non nisi *instru-*

mentum erit habendum, quo operetur persona Dei. Praeeuntes habuit Nestorius Diodorum Tarsensem et Theodorum Mopsvestensem, inclytos Ecclesiae doctores. Constituerant hi, quo magis de utraque in Christo naturâ adversus Arianos et Apollinaristas constaret, utriusque naturae συναφείαν, *conjunctionem externam*. Sic enim Theodorus, Act. conc. Ephes. Act. VI. ap. Mansi T. IV. p. 1347: ὁ δέσποτης θεὸς λόγος ἄνθρωπον εἴληφε τέλειον, — ἐκ ψυχῆς νοερᾶς καὶ σαρκὸς συνεστώτα ἀνθρωπίνης, ὃν ἄνθρωπον ὄντα καθ' ἡμᾶς τὴν φύσιν — ἀποῤῥήτως συνῆψεν ἑαυτῷ, *externo quodam vinculo inexplicabili ratione sibi conjunxit*. Hujusce viri doctrinâ imbutus Nestorius, Antiochenae scholae alumnus, mox ad Episcopalem sedem Constantinopolitanam evectus, consuetam Ecclesiasticorum formulam adortus est, qua diceretur Maria ἡ θεότοκος. «*Non peperit*» inquit, » *creatura increabilem, sed peperit hominem deitatis instrumentum.*» ap. Marium Merc. ed. Baluz. p. 53. Quantum vero pretii humanae illi naturae tribuendum, quae omni esset propriâ ἐνεργείᾳ destituta, et *specie* tantum, ἐν δοκήσει, praestans, quippe divinitatis *instrumentum*, quisque videt. Erant adeo *mutuata bona*, quae Jesus, ut Nestorianismo erat consequens, ostentaverit; *sua* adeo *viderentur*, *aliena* tamen *essent*. Quo quaeso errore quid magis valeat ad Christi honorem et dignitatem minuendam? Quare non video, quid moverit Cl. P. Hofstede de Groot, ut cum Luthero totam hanc Nestorianam litem meram logomachiam habendam esse censeat. Vidd. *Institut. hist. Eccl. Christ.* § 50. Externâ enim utriusque naturae conjunctione, συναφείᾳ, quam praedicavit Nestorius, *Jesus homo*, cum separatim in ejus personâ spectari possit humanum et divinum, *desinit esse Divinitatis exemplar perfectissimum*: simul vero humana ejus dignitas perit, quippe qui *homo* nonnisi *instrumentum* divinitatis prodeat, divinitatis adeo gloriam *ostentet*, non *possideat*.

Cf. omnino de Nestorio Dornerus, op. cit. p. 89. Nec diu latere potuit Ecclesiam, quam perniciosa haec quoque Docetica Christi personae considerandae esset ratio. Cyrillus scilicet Episcopus Alexandrinus, (in bonae causae patrocinium, an potius privatâ inimicitiâ incensus, quaerere non attinet: res enim aguntur, non personae): Cyrillus igitur Nestorium gravissimis anathematismis aggressus est. Contra is, quam factum a Nestorio fuerat, utramque naturam non esse separandam docuit, *nec alia, quae de Christo in scriptis Euangelicis praedicantur, ejus humanae, alia ejus divinae naturae esse tribuenda.* Vid. Cyrilli Anath. XII. ap. Mansi T. V. p. 1. sqq. Anath. IV. Rejectâ porro naturarum συναφείᾳ, *externâ conjunctione*, quam praedicaverat Nestorius, utriusque naturae constituit ἑνώσιν, *internam unitatem.* Anath. III. Quae, ut non male a Cyrillo dicta fuerant, ita ansam dederunt, ut ipse vicissim a Nestorio ejusque fautoribus in suspicionem adduceretur, ac si per naturarum ἑνώσιν, syncretisticâ ratione, omne naturarum per se spectatarum discrimen sustulisset. Vid. Nest. Anath. XII ap. Marium Merc. p. 142 Anath. III. Hoc enim discrimine sublato, consequens erat, ut naturae divinae tribuerentur, quae mere humana essent, fingeretur adeo Christi in terram adventus, quasi *divinae essentiae de loco in locum mutatio*, sermo autem esset *de Deo ex Maria nato, patiente, moriente* et similibus. Vidd. Nestorii Anath. II. IV. VII. Nolim asseverare, haec aliaque absurda jure ducenda esse ex Cyrilli de Christi *personâ* sententiâ; potius crediderim, eum proxime ad Chalcedonensis concilii ἀκριβείαν accessisse. Negari tamen nequit, Cyrillum Nestorio damnando viam munivisse, qua, profligato, in Ephesino concilio, *Nestorianorum Docetismo*, *Eutychianorum* et *Monophysitarum Docetismus* existeret. Nam quidni et hi *Docetae* audiant, quorum sententia mox non potuit non insulsas *Theopaschitarum* lites parere; ut

Petrus adeo Fullo, ut novimus, loqui coeperit de ἀθανατῳ τῷ σταυρωθέντι δι' ἡμᾶς, decerneretur autem Justiniani imperatoris auctoritate, *crucifixum unum esse e sanctâ trinitate.* Cod. L. I. Tit. I. 1. 6. Hos similesque errores, Eutychianae doctrinae consentaneos suâ auctoritate cavere studuit concilium Chalcedonense a°. 451, atque *humanam in Christo naturam* ab omni Docetismi contagione vindicare sibi proposuit. Ὁμοούσιον adeo Christum Patri, at vero et ὁμοούσιον ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα pronuntiavit: humanam vero ejus naturam non *corpore* tantum, verum et ἐκ ψυχῆς λογικῆς constare, sic autem in ejus personâ (τῷ θεανθρώπῳ) conjunctam esse naturam divinam et humanam, ut nulla sit neque personarum, Dei et hominis, aut naturarum commixtio, σύγχυσις, (adv. Monoph.) nec ulla item externa Dei et hominis conjunctio, συναφεία. (Adv. Nest.); verum ita, ut utriusque naturae internâ conjunctione, ἕνωσει, neque naturarum, ubi per se spectentur, pereat discrimen, neque tamen in personâ Jesu unitas personae aut conscientiae. Vidd. *decreta conc. Chalced.* ap. Mansi T. VII. p. 108, sqq. In omni vero hoc Ecclesiae certamine, ab apostolorum inde tempore ad Arium, ab Ario ad constitutam Ecclesiae doctrinam in concilio Chalcedonensi quis est, quin videat, *quam fuerit a quavis Docetismi formâ aliena Ecclesia Catholica.* Quintuplici enim formâ, 1. *Doceticâ*, proprie sic dictâ, 2. *Gnosticâ*, 3. *Arianâ*, 4. *Nestorianâ* et 5. *Monophysiticâ* formâ prodeunti Docetismo se adversariam demonstrans, hoc ipsum se spectasse luce clarius probavit, ut, quem veneraretur Divinae naturae socium, *eumdem quoque ut suum sibi vindicaret, fratrem ὁμοίον κατὰ πάντα, humanae naturae gloriam et decus.* Ejusdem concilii Chalced. decretis superstructa est doctrina Ecclesiae Reformatae, confessione Belgicâ exposita. *Nec* (Dei filius) sic legitur art. 18. *humanam naturam assumsit, unius corporis habita ratione,*

verum et *animum vere humanum, ut verus esset homo.* et art. 19: *Quod moriens Patris manibus commendaret, id ipsum erat animus vere humanus e corpore secedens.* Cf. Catech. Pal V. Quaest. 15. Quod igitur accurata Ecclesiasticae doctrinae disquisitio nos docet, Ecclesiae per medias lites fuisse propositum videtur cavere, ut ne divinum, at vero etiam, ne *humanum in Christo interiret*, quo sane negotio optime et de nobis merita est Ecclesia, cum nobis in filio Dei fratrem vindicaverit, divinae naturae, at *et humanae intimâ nec interruptâ conjunctione socio.* Explicuerit et hoc doctrina Ecclesiastica, quomodo haec Jesu cum Divinâ naturâ conjunctio nil quidquam impedire existimanda sit, quominus eum nobis, hac ipsâ conjunctione, tanquam nostrum vindicemus, et munus suum egregie expleverit. Quod autem sensit Ecclesia, aptis vero formis et ratione, disciplinae Theologicae nostrâ aetate progressibus, consentaneâ haud semper pronuntiare potuit, hoc explicare, et quod hîc maximum, exegeticis rationibus probare, est hoc, si quid aliud, gravissimum hodiernae Theologiae problema.

19) Est haec scil. vulgaris interpretatio, quam, primo narrationis obtutu lectoribus, Orientalium loquendi rationi haud satis initiatis, se commendare, non est, quod miremur. Ven. adeo R a d y s i u s ita rem narrat: « Terwijl Jesus biddende nederknielt, daalt de heilige Geest neder, *en op hem al die gaven, welke hij voor zijne verhevene bestemming noodig had, overvloedig uitstortende.* » *Bijbelsch huisboek* t. I. p. 121. Simili ratione K n a p p i u s, Vorles. ueber die Chr. Glaubensl. t. I. p. 155: *Diese höhern Geistesgaben empfing Jesus, als ihn Johannes taufte.* Notum autem est, quam avide S t r a u s s i u s ex hac plebejâ rei contemplandae ratione argumentum ceperit, ut totam hanc historiam explodoret. Leben Jesu T. I. ed. 2. p. 427, 437, 444.

20) Vidd. *Nederl. Stemm.* 1837. T. V. p. 99. ubi sermo

est: *van het missen der vaderlijke omgeving en van het gevoel der Goddelijke verlating.* Alibi vero: «In Gethsemane kan de Zoon nog uitroepen: *Mijn Vader*, op Golgotha roept de geslagene Gods alleen: *Mijn God!* 1834. N°. 6. p. 4. Vid. Olshausenus ad Math. 27: 47, ita tamen, ut Gnosticismi suspicionem evitare studeat, et pro relictione, *κρύψιν* divinitatis substituat.

21) Documento afferre liceat opusculum Brouweri: *de bijbelleer aangaande den persoon van* J. C. Cff. Bosveld, *voornaamste waarheden der Christ. Godsdienst* T. II. p. 17. Messchaert: *over het wezen des Christendoms.* Regenbogen: *Christ. Godgel.* pag. 324. verv. Festivâ ratione Herderus Arianismum perstrinxit in disputatione: *von Gottes Sohn, der Weltheiland,* § 35.» Hätte Johannes zu Arius Zeit gelebt, so würde er ihm freundlich gesagt haben: worin verstrickst du dich Sohn? was willst du bestimmen und ausfinden? — Dasz Gott den Verstand, der er selbst war, erzeugt, und wie er das Wort hervorgebracht habe, davon sagte ich nichts: wie könnte ich transscendentalen Unsinn sagen?» Haec ille. Arianismum vero ad Docetismum esse referendum vidit Lücke, *Stud. und Krit.* 1840. I. p. 92. «Ich bin «inquit» deshalb der *arianischen* Theorie entschieden abgeneigt, weil ich mir bei ihr *keine wahre Menschliche Geburt* Christi denken kann, es müszte denn irgendwie nachgewiesen werden, dasz ein *menschgewordner Engel*, nach der Schrift, kein *Unsinn* sey, oder dasz, nach der Schrift, die menschliche Erscheinung Christi eben nur *ein Schein* gewesen.» Simili ratione Hasius: «Der *arianischen* Vorstellung nach, deren Aeusserstes der Doketismus, *geht das Menschliche unter im Göttlichen.*» Leben Jesu, ed. I. § 16.

22) Veluti cum dicatur, ubi Marc. 13: 32. Jesus profitetur, sese nescire *τὴν ἡμέραν τῆς παρουσίας*, id illum

dixisse, ejus humanae naturae habitâ ratione, ubi vero sese ἐν εἶναι atque Patrem asseverat, id esse de ejus divinâ naturâ explicandum. Committitur hic error, ut exemplum afferamus, a summo Muntinghio, *Gesch. der Menschh.* etc. T. IX. p. 46. Nam Jesu expositurus sanctitatem et virtutem sic loquitur: «om hierin wel te slagen, moeten wij Jesus *geheel en alleen als mensch beschouwen*, zonder nog in aanmerking te nemen dat bovenmenschelijke, waarlijk Goddelijke, hetwelk er met zijne menschelijke natuur vereenigd was: *dat Goddelijke toch had geenen invloed op de vorming van zijn natuurlijk* of *zedelijk karakter:* want namen wij dit aan, dan zou de voortreffelijkheid van zijne natuur en de zuiverheid van zijne deugd geene de minste waarde hebben.» Verissime dictum, si Nestorianorum modo conjunctio naturarum statuatur *externa;* quodsi, ut est, dicatur *interna* nec unquam interrupta, tantum abest, ut sic de humanâ Jesu praestantiâ quidquam detrahatur, ut hac potissimum conjunctione humana Christi natura perfectum Divinitatis exstiterit exemplum. Perinde ac si, ex mente Christi et Apostolorum, haud simili jure sanctitate suâ et amore se Dei dicere potuerit imaginem, quam summâ qua fuit potestate et sapientiâ perfectam humanitatis exemplar retulisse. Rectissime Ven. J. Corstius in libro: *de kennis van onzen Heer J. C.* p. 132. «Het is *moeijelijk*, ja *onmogelijk*, in de beschouwing van den persoon des Verlossers *het goddelijke geheel van het menschelijke te scheiden of tusschen beide scherpe lijnen te trekken*, te meer, daar wij niet kunnen bepalen in hoeverre de heilige mensch, bij toenemende volmaaktheid, voor het goddelijke vatbaar is.» Prorsus autem contrariâ ratione, et parum sibi constans disputat p. 75, ut prorsus in Nestorii partes secedere videatur. «Wij beschouwen hier *Jesus alleen als mensch*, en elk die met ons de ware menschelijke natuur van den Verlosser aanneemt, zal ook

de geoorloofdheid van derzelver afzonderlijke beschouwing niet in twijfel trekken.» De arctissimâ divini atque humani in Christo conjunctione vid. Neander: *das Leben Jesu*, ed. III. p. 143, 144. Verissime de *Nestorianismo* Schenkelus, cujus etiam vestigia hic illic apud Neandrum deprehendere sibi videtur: «Nach dieser Vorstellung ist Jesus anstatt *Gottmensch*, d. h. die in einer Persönlichkeit sich harmonisch durchdringende Einheit des Göttlichen und Menschlichen zu seyn, *bald* Gott, *bald* Mensch, bald geschichtlich begreiflich, und bald ebenso unbegreifbar, bald unbeschränkt, bald beschränkt, ein räthselhaftes Doppelwesen, das jetzt den Blicken des Historikers klar verständlich, im nächsten Augenblicke sich hinter den Schleier des Geheimnisses zurückzieht. Während, nach dem Apostel, *Christus uns in allem gleich war, ausgenommen die Sünde, so wird er hier in den meisten Fällen absolut ungleich mit uns;* das geblendete Auge vermag die Unerfaszlichkeit nicht zu ertragen, und der Menschgewordene Gott, der in freiwilliger Selbstentäusserung sich an die Schranken der Endlichkeit hingab, um sie *wirklich* an sich zu haben, durchbricht sie vor unseren Augen, und hört auf zu seyn, was er wollte, *endlich* und *Mensch*. Kann er aber so nach allen Seiten für uns Ur- und Vorbild sein? Geht nicht die letzte Abzweckung der Menschwerdung Gottes theilweise für uns verloren, wenn das Göttliche vom Menschlichen abgelöst, statt uns nahbar zu werden, sich wieder für uns verbirgt? Vid. *Studien und Krit.* 1840. III. p. 802.

23) Ned. Stemm. 1836. T. 14. p. 72. ubi Krummacheri citantur verba: «In donkere kerkernachten zingt men liederen van den *Jehova in de Kribbe*. Notum exemplum si velimus, R. L. Kasteelii afferatur cantuum Reformatae Ecclesiae Euangelicorum 46. v. 6:

Hij die de zee haar palen zet,
Als God der eere dondert,
Woont in 't verachte Nazareth
Miskend en afgezonderd.

Item Vollenhovii, 125. v. 3:

Daar zie 'k zijn lijf gescheurd, mismaakt;
Het lijf van hem, die 't vee met huiden,
Den mensch met kleeren, 't veld met kruiden,
De lucht met starren dekt, gansch maakt!

Idem vero alibi de Maria:

Zij schepsel baart haar' Schepper: zij een kind
Haar' vader, dien ze in slechte doeken wind.

J. Vollenhoven, kruistriomf en gezangen: in carmine, ea titulus: *een kind dat wonderlijk heet.*

Spirant haec omnino Eutychis et *Monophysitarum* errores. Ex ecclesiae enim sententiâ *Deus* non natus est et in praesepi recubuit; *Deus* non Nasarethae habitavit; *Deus* non ex cruce pependit, verum ὁ θεάνθρωπος, homo Jesus, per intimam conjunctionem cum Divinâ naturâ, divinae naturae socius: is adeo, qui, in personae unitate, utriusque naturae, divinae et humanae fuit particeps. Quocirca et merito damnamus appellationem, qua, ut apud Romano-Catholicos usu receptum est, Maria dicitur *Mater Dei*. Peperit haec Monophysitica Jesu personae contemplandae ratio formulas, quales in carmine Ecclesiastico: *nascitur aeternitas*, similia. Novimus autem, quam istiusmodi Jesu personae considerandae ratio in causis fuerit, cur Roussavius, Christi ceteroquin admirator, ut nobilis ille locus in opere de educatione, cui titulus *Emile* lib. IV. demonstrat, cur, inquam, Roussavius in scepticis-

num fuerit delapsus. «Vous m'annoncez, (ut est ll. l. IV.) *un Dieu né et mort*, il y a deux mille ans, à l'autre extrémité du monde, dans je ne sais quelle petite ville. Voilà des choses bien étranges» etc. Quanto rectius Roussavius eximio, quo erat, sensu morali religionem Christianam aestimasset, ni praejudicatis Ecclesiae suae opinionibus a teneris inde imbutus fuisset. Calvinus certe aliter eum docuisset: «Nihil enim,» inquit» absurdius, quam corporeum aut mortalem fingere Deum,» ad act. XX. 28.

24) Vid. Olshausen ad Joh. 20: 19 — 23. p. 505. Seine Erscheinungen, obgleich körperlich, waren doch *denen himmlischer Wesen ähnlich*. Et 507: «Wenn daher der Erlöser zum Beweis der Realität seines Leibes ihnen seine Hände und Füsse mit den Wundenmahlen zeigt und endlich vor ihnen iszt: so kann daraus durchaus nicht gegen den verklärten Leib Christi argumentirt werden, denn dieser ist ja ein wahrhafter Leib. *Nur darf man das Essen nicht aus einem realen Bedürfniss ableiten, das freilich mit dem verklärten Körper sich nicht vertragen würde, sondern es ist bloss als Beweismittel der Realität seines Leibes anzusehn.* Audire tibi haec legens videaris Clementem Alexandrinum, Strom. VI: 9. p. 649. D. Ἐπὶ μὲν σωτῆρος, inquit, τὸ σῶμα ἀπαιτεῖν ὡς σῶμα τὰς ἀναγκαίας ὑπηρεσίας εἰς διαμονήν, γέλως ἂν εἴη· ἔφαγεν γὰρ οὐ διὰ τὸ σῶμα δυνάμει συνεχόμενον ἁγίᾳ, ἀλλ' ὡς μὴ τοὺς συνόντας ἄλλως περὶ αὐτου φρονεῖν παρεισέλθοι.

25) Quo magis est mirandum, quod Regenbogenus hoc suâ aetate non perspexerit, scribere adeo potuerit: «Het betoog, dat Jesus inderdaad en niet in schijn een mensch geweest is, komt, dunkt mij, niet meer te pas, daar er thans niemand is, die aan Jesus menschheid twijfelt, Christ. Godgel. p. 325. Aliter judicavit doct. Riehm. *over het lijden van Jesus in Gethsemane* p. 147 — 148. «Het is

zoo, het denkbeeld, dat hij niet in waarheid, maar slechts in schijn mensch geweest is, had zich reeds vroeg in de Christelijke gemeente verspreid. Men achte deze herinnering niet overbodig; *ook heden ten dage maakt men zich aan deze dwaling eenigermate schuldig, wanneer men den Heiland wel eene en andere hoedanigheid der menschelijke natuur toekennen wil, doch hem niet aanmerkt als geheel mensch naar ligchaam en ziel!*

26) Praeparavit hanc Jesu historiae, humanâ ratione contemplandae ratione in patriâ nostrâ Muntinghius, Gesch. der Menschh. etc. 1816. T: IX. p. 45. sqq., tametsi, ut diximus, divinum et humanum in Christo, Nestorianorum modo, nimium separet. Idem effecisse sunt dicendi Cant. Euang. imprimis 31, 7. 113, 2. 5. 144. 2, Feithii; 47. 2, Kasteelii; 62, Lodensteinii; 79. 5. V. d. Veldeniae; 124, 131. Bergii, quibus melior in vulgus dimanavit Jesu personae considerandae ratio. Novissimâ aetate laudandi sunt hac in causâ labores Doct. Riehmii in comment. *over het lijden van Jesus in Gethsemane*, impr. p. 147 — 155. Doct. Thoden v. Velzen. Comment *de hominis cum Deo similitudine*, T. II. C. 2. p. 25 — 87, et doct. ab Utrecht Dresselhuys, Lucae, in Jesu hominem adumbrantis, merita exponentis, in Comm. l. l. p. 308 — 314. 318 — 326. Cf. Diarium Theol. *waarheid in liefde* 1840. III. p. 614; ubi similiter, datâ opportunitate, sermo est de necessitate, *om eene schadelijke Docetische rigting in de Christelijke kerk aangaande den persoon van J. C. te keer te gaan;* tum vero summum momentum attingitur: *om in hem den mensch bij uitnemendheid, de openbaring te beschouwen van 's menschen natuur, zijne bestemming en zijne vorming tot dezelve.* In Germaniâ autem jam summus Herderus principium, quod in vitâ Jesu explicandâ sit tenendum, his verbis indicavit. «Sein Leben ist *ein reines Menschenleben*, ohne Ein-

schränkungen, Vorurtheile, Hüllen, Thorheit und Laster: in Unschuld, Einfalt, wirksamer Ruhe und erhabner Grösze. *Wer Mensch ist spiegle sich im Spiegel der Menschheit Jesu, und werde was er war.* Erläuterungen zum N. T. l. II. § 1. Post vero immortalem Hessii laborem, nostrâ aetate prodierunt Ullmanni aureolus libellus, *ueber die Sündlosigkeit Jesu*; Neandri, das *Leben Jesu*, item Hasii, tametsi imprudentius subinde rem gerentis et caute adhibendi; Osiandri, *Apologie des Lebens Jesu.* In commentariis autem imprimis recensendi Lückii comm. in Euang. Joann., aliorumque, quorum scripta antidoceticam aetatis nostrae rationem produnt, humanaeque naturae in Christo et progressionem atque perfectionem, duce historiâ, in luce collocare student.

27) Vetus Ecclesia ab Apostolorum inde temporibus non tantum in theoriâ, ut dicitur, se Docetismo adversariam probavit, sed vero etiam, quod practicam pellendi Docetismi necessitatem et utilitatem perspiceret. Joannes adeo Apostolus in Docetarum erroribus *τοῦ ἀντιχρίστου πνεῦμα* agnovit, 1 Joan. IV: 3. Ignatius autem probe sensit, Docetismum impedire, quominus vim suam salutiferam in animos hominum Jesus exserere posset. Ipse enim multis, ob religionis causam, periculis expositus, lubenter se pati gravissima quaeque Christi causâ profitetur, *αὐτοῦ με ἐνδυναμοῦντος τοῦ τελείου ἀνθρώπου γενόμενον, ὃν τινες ἀγνοοῦντες ἀρνοῦνται, κ. τ. λ. ad Smyrn.* C. IV. *in fine.* Quo loco vide, quam illud sublime religionis propositum *τὸ πάντα ἰσχυειν ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντι ἡμᾶς Χριστῷ*, Phil. IV: 13. arctissimo nexu cum Jesu Christi naturâ vere humanâ cohaerere vir Apostolicus existimaverit. Similiter Origenes, tametsi, ut vidimus, a Docetismi contagione non omnino liber, sensisse vim practicam videtur, quam exserat humanae in Christo naturae veritas, ad acquirendam, quam nobis peperit salutem. Ut

enim videre est ad Joan. X: 4. sic Docetarum conqueritur errores: *καὶ*, inquit, *οἱ τὴν δόκησιν εἰσαγοντες — ἀποστερεῖν ἡμᾶς, τὸ ὅπον ἐφ' ἑαυτοῖς, θέλουσι τοῦ πάντων ἀνθρώπων δικαιοτάτου ἀνθρώπου*, addit autem: *οὐ δυναμένους δι' ἐκείνου σώζεσθαι*, citato loco Paulino, 1 Cor. XV: 21: *ὡς γὰρ δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ὁ θάνατος, οὕτως καὶ δι' ἑνὸς ἄνθρώπου ἡ τῆς ζωῆς δικαίωσις.* Ambrosius autem de Jesu in villâ Gethsemaniticâ doloribus, ut est videre apud Calvinum ad Matth. XXVI: 1: nusquam magis «inquit» ejus pietatem majestatemque demiror: *minus enim contulerat mihi, nisi meum suscepisset affectum.* Haud aliter in confessione Belgicâ art. 19: *nogtans heeft hÿ de waarheid zÿner menschelÿke natuur niet veranderd, dewÿl onze zaligheid en verrÿzenis mede hangen aan de waarheid zÿns ligchaams.*

28) I. Tim. III: 16.

29) Joan. I: 14.

30) Οὐκ ἄν ut recte Origenes animadvertit, l. l. *χωρὶς τοῦ ἀνθρώπου χωρησάντων ἡμῶν τὴν ἀπὸ τοῦ λόγου ὠφέλειαν.*

31) Joan. XIV: 9. Egregie hanc Dei sapientiam in eo observavit Irenaeus, quod fuerit Christus et divinae et humanae naturae socius. *Ἔδει γὰρ*, inquit, *τὸν μεσίτην θεοῦ τε καὶ ἀνθρώπων διὰ ἰδίας πρὸς ἑκατέρους οἰκειότητος εἰς φιλίαν καὶ ὁμονοίαν τοὺς ἀμφοτέρους συναγαγεῖν, καὶ θεῷ μὲν παραστῆσαι τὸν ἀνθρώπον, ἀνθρώποις δὲ γνωρίσαι τὸν θεόν.* III: 18, 7. ap. Theod.

32) Quod bene, si minus explicuit, at vidit tamen Ullmannus: *Ueber die Sündlosigkeit Jesu* p. 20. «Auch die innigste, vollkommenste Vereinigung Gottes mit einem menschlichen Geiste wird so beschaffen seyn, *dass dabei der Mensch Mensch bleibt und das hat und behält, was nothwendig zu seiner Persönlichkeit gehört.*» Id ipsum vero jam observarunt antiqui Ecclesiae doctores, tantum abesse, ut Jesus, societate suâ cum divinâ naturâ, ex hominum genere

eximatur, ut hanc ipsissimam societatem eo valuisse contenderit Irenaeus, *ut Jesus perfectus homo exstiterit* III: 16. Vidit adeo in eo, quod σὰρξ ἐγένετο ὁ λόγος, actum divinum, quo, hominis cum Deo similitudo, ad quam sumus ab initio inde nati et creati, perfecto quodam specimine, in Jesu fieret conspicua: ὁποτε, inquit σὰρξ ἐγένετο ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, τὰ ἀμφότερα ἐπεκυρώσε. Καὶ γὰρ τὴν εἰκονα ἐδειξεν ἀληθῶς — καὶ τὴν ὁμοιώσιν βεβαίως κατεστήσε, συνεξομοιώσας τὸν ἀνθρώπον τῷ ἀοράτῳ πάτρι· Vid. Dornerus Op. cit. p. 58. Ipse autem Dornerus non tantum historicum agit, sed suam ipse hac de re sententiam exponit l. l. p. 528: « dasz nicht in einer bloszen Idee, sondern in den wirklichen Gottmenschen, der ihre Totalität persönlich darstellt, *sich die Menschheit zusammenfaszt.* Quid, quod Origenes ulterius etiam processit, sibique adeo persuasisse videtur, quemadmodum ὁ λόγος τοῦ θεοῦ in Jesu personâ, humanâ sese naturâ patefecerit, et fieri similiter posse, ut Christo auctore, in nobis ὁ λόγος patefiat, *divinae adeo naturae societas, quae Christi fuerat, ipso auctore, commune existat totius generis humani bonum.* Nam, ut videre est in ejus comm. ad Joan. X: 4, ὁ λόγος, inquit, assumsit hominum omnium principem et praestantissimum, omnium purissimum ad eumque suscipiendum maxime idoneum: tum vero addit: μεθ' ὁν καὶ ἡμεῖς δέξασθαι οἷοι τε αὐτὸν ἐσόμεθα, ἑκάστος τοσοῦτον καὶ τοιοῦτον, ὁποῖος ἦν, εἰ αὐτῷ ποιοῦμεν καὶ τηλίκην χώραν ἐν τῇ ψυχῇ ἡμῶν: *post quem* (sc. post Christum, hominem praestantissimum, i. e. postquam in illo ὁ λόγος patefactum fuerit:) *et nos poterimus*, (Christo auctore), *ipsum τὸν λόγον in nobis suscipere, eo quisque modo et ratione, cujus capax fuerit, dummodo ipsi* (τῷ λόγῳ) *paremus in animo nostro locum, huic quo quisque ejus particeps futurus sit, modo consentaneum.* Disertius etiam hanc sententiam exposuit, contra Celsum III: 28. Ἀπ' ἐκείνου (Χριστου), inquit,

ἤρξατο θεία καὶ ἀνθρωπίνη συνυφαίνεσθαι φύσις, ἵν' ἡ ἀνθρωπίνη τῇ πρὸς τὸ θειότερον κοινωνίᾳ γενήται θεία, οὐκ ἐν μόνῳ τῷ Ἰησοῦ ἀλλὰ καὶ πᾶσι τοῖς μετὰ τοῦ πιστεύειν ἀναλαμβάνουσι βίον, ὃν Ἰησοῦς ἐδιδάξεν, ἀναγάγοντα ἐπὶ τὴν πρὸς τὸν θεὸν φιλίαν καὶ τὴν πρὸς ἐκεῖνον κοινωνίαν πάντα τὸν κατὰ τὰς Ἰησοῦ ὑπουθήκας ζῶντα. *A Christo inde divina et humana natura coeperunt conjungi, eo consilio, ut humana natura, cum divinâ naturâ communione, evaderet divina, neque in uno tantum Jesu, sed et in omnibus, qui per fidem ad hanc vitae rationem se conformaverint, quam Jesus docuit quaeque ad Dei amicitiam ipsiusque communionem quempiam conducat, qui ex praeceptis Jesu vitam agat.* Alibi vero: εἰς τοῦτο, inquit, καὶ ὁ λόγος ἄνθρωπος, ἵνα ὁ ἄνθρωπος χωρήσας τὸν λόγον καὶ τὴν υἱοθεσίαν λαβὼν υἱος γενήται θεοῦ. *Hunc in finem ὁ λόγος humanâ prodiit naturâ, ut et homo τὸν λόγον animo suscipiens et ad filiorum Dei honorem admissus Dei filius evaderet.* Simile fere quid postea Athanasius pronuntiavit: ἀλογοθέντων «inquit» τῶν ἀνθρώπων, — τι εἶχε ποιεῖν τὸν θεὸν ἀλλ' ἢ τὸ κατ' εἰκόνα ἀνανεῶσαι; τοῦτο δὲ πῶς ἂν ἐγέγονει, εἰ μὴ αὐτῆς τῆς τοῦ θεοῦ εἰκόνος περιγενομένης τοῦ σωτῆρος ἡμῶν *I. X. Amisso ab hominibus τῷ λόγῳ, ecquid Deo faciendum potius erat, quam ut hominem ad suam ipse renovaret imaginem? hoc vero quomodo fieri potuisset, nisi per servatorem nostrum J. C., qui ipse Dei imago esset?* De incarnatione, c. 7 — 10. Simili autem ratione c. 20. συνηφθήμεν καὶ ἡμεῖς τῷ λόγῳ, συναφθέντες δὲ τῷ θεῷ οὐκ ἔτι ἐπὶ γῆς ἀπομένομεν. *Et nos ipsi, ut Christus, conjuncti sumus cum τῷ λόγῳ: Deo vero cum simus conjuncti non amplius in terrâ commoramur.* Contra Arianos vero Or. IV. T. 1. p. 487; ὡς inquit, ὁ κύριος ἐνδυσάμενος τὸ σῶμα γένονεν ἄνθρωπος, οὕτως ἡμεῖς οἱ ἄνθρωποι παρὰ τοῦ λόγου θεοποιούμεθα, *ut dominus,*

corpore induto, homo factus est, ita et nos homines, auctore τῷ λογῷ, ad divinae naturae similitudinem evehimur. Saec. XIV. eandem sententiam repetiit Dominicanus Eccardus, ut est videre in bullâ Joannis XXII. ap. d'Argentré T. I. p. 112. seqq. «quidquid» inquit» Deus pater dedit filio suo unigenito in humanâ naturâ: *hoc totum dedit mihi:* hîc nihil excipio nec *unionem* nec sanctitatem, sed totum dedit mihi sicut sibi. — Quidquid dicit S. scriptura de Christo, *hoc etiam totum verificatur de omni bono et divino homine*, etc. In nostratibus Johannes Wesselus in causis incarnationis et hanc numerat, *hominis perfectionem et humanae naturae exaltationem.* Vid. Dörner *Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi* p. 138, 139. In Ecclesiâ deinde Lutheranâ auctore Luthero, sententia dominari coepit, *humanam naturam divinitatis esse capacem*, und diesz nicht blosz, ut observavit Dörnerus l. l. p. 191. in Beziehung auf die menschliche Natur Christi, sondern wie er ja nur die allgemeine menschliche Natur zu der seinigen gemacht hat, so ist in der Lehre vom Glauben *die allgemeine Bestimmung der Menschen ausgesprochen, in das Göttliche Wesen erhoben zu werden.* So ist also der Gottmensch nicht mehr blos als das absolute Wunder, als der schlechthin *Einzige und so Isolirte, sondern als derjenige gedacht, durch welchen das Wunder zur allgemeinen Natur werden soll.* Haec ille, Lutheranam sententiam exponens. Deinde vero Osiander: «Facile» inquit» perspicere possumus, quomodo tota humana natura Christi in hoc prosit, ut *Divinitas*, cum qua una persona facta est, *in nos quoque deveniat*, sicut tota vitis ad hoc servit, ut palmites in vite cum eâ unius naturae sint et fructus ferant. Vid *confess.* Andr. Osiandri *de unico mediatore* J. C. *et justificatione fidei*, p. 88. In Ecclesiâ

Reformatâ Grotius: ut λόγος inquit, *nos homines ad divinam majestatem* eveheret, ipse in imbecillâ hac nostrâ *humanâ naturâ* se ostendit. Vid. ad Joan. I: 14. Recentiore aetate Herderus et alibi, tum vero in opusculo: *von Gottes Sohn, der Weltheiland nach Johannes Evangelium*, eandem sententiam pronuntiavit, ex qua divinum in Christo, ipso auctore, fieri debeat commune generis humani bonum. Sic enim de λόγος in prologo Joannis: Der Unanschaubare ward in Christo gegenwärtig, er war der sprechende Gott. — Er begann das Werk, auf welches in allen vorhergehenden Zeiten die Gottheit vorbereitend gewirkt hat; nämlich *das Göttliche im Menschen, als die Bestimmung des ganzen Geschlechts* — lehrend und werkthätig zu entwickeln. Hunc in Germaniâ et alii nostrâ aetate secuti sunt, et vero Hasius, Neander, Ullmannus. Hasius: da das Göttliche, inquit, sich in der Menschheit *nur als wahrhaft Menschliches* offenbaren kann, das vollkommene Ebenbild Gottes nur *das religiöse Urbild der Menschheit*, so ist das Leben Jesu als rein menschliches Leben zu betrachten.» *Das Leben Jesu* ed. III. p. 16 § 14.» Alibi vero: «Der Logos, in Prologe scheint ein entlehntes Symbol *der in der Menschheit allgemeinen in Christo vollendeten Offenbarung Gottes.*» Lehrbuch der Euang. Dogmatik p. 247. Simili ratione Neander in opere: *Geschichte der Pflanzung*, etc. ed. II. T. II. p. 710. «Das grosze Wort des Johannes: Der Logos ist Mensch geworden, und wir haben seine Herrlichkeit gesehen, wie sie in der Menschheit sich offenbart, — dies grosze Wort bezeichnet das Wesen der Erscheinung Christi in der Menschheit, *und was die Menschheit durch ihn werden sollte.*» Ullmannus: «Christus hat» inquit» seine volle Bedeutung als Gottmensch nur insofern, *als sich von ihm aus ein neues Gottmenschliches Leben bildet.*» Tantum autem, ex ejus sententiâ, abest, ut Christi cum divinâ naturâ societas,

quidquam de humanae ejus naturae veritate detrahat, ut potius ejus perfectio hanc esse probet humanae naturae rationem, « vermöge deren sie (die menschl. Natur) ebenso fähig war, in *einem Individuum* (Christo) ein Gefäsz des göttlichen, des heiligenden und erlösenden Geistes zu werden, als auch *in allen andern*, die von diesem ausgehenden Wirkungen in sich aufzunehmen. » *Stud. und Krit.* 1840 I. p. 58. Haec Germani. In Franciâ humanae naturae divinitatem, a Christo repetendam cecinit Lamartinus, Carm. poet. et relig. Sic enim *in hymno in Christum:*

Dès que l'humaine nature
Se plie au joug de ta foi;
Elle s'élève et s'épure
Et se divinise en toi.

In nostratibus novissimo tempore hanc materiam excoluit, doct. Thoden van Velzen, *Comm. Theol. de hominis cum Deo similitudine.* « Hic autem (Jesus), » inquit Tom. II. p. 50, « cum fuerit nobiscum humanae naturae consors, in ejus mente animoque, tanquam in speculo quodam immaculato, cernere possumus, quantae perfectionis capax ingenium nobis Deus pro infinitâ suâ benivolentiâ dederit. Fuit ille homo Deo similis: *adeoque natura humana similitudinis cum Deo acquirendae capax est.* Fuit in illius hominis mente sapientia veritatisque omnis cognitio divina, atque adeo *mens homini insita ad divinam excoli potest sapientiam et veritatis cognitionem divinam.* Animum ille humanum ad divinam usque sanctitatem excoluerat: atque adeo *animo convenit humano divinam expetere virtutem et sanctitatem.* Mentis autem sapientia animique sanctitas in illo homine, uti in Deo ipso, ex liberrimo voluntatis amore, tanquam ex fonte, proficiscebatur, atque adeo *in homine voluntatis regnare potest amor divinus*, ad summam incitans

aliarum facultatum perfectionem, maximam in his efficiens harmoniam: verbo: Jesus homo sublimiores omnes mentis animique vires in infinitum excoluerat, ita ut in eo quisque, tanquam in speculo clarissimo, cernere possit infinitam divinam perfectionem, adeoque *ingenium humanum infinitae divinaeque adeo cujusdam perfectionis capax habeatur necesse est.*» Simili ratione disputavit doct. Meiboom *in comm. Theol. de ideis et rebus in facto positis in re Christianâ apte conjunctis*, p. 136. «Neque tantum» inquit» in Jesu cernitur, fuisse ipsum indole et vitâ simillimum Deo, sed et adspicitur in eodem *humanae naturae cum naturâ divinâ similitudo:* namque idem fuit et imago Dei, et homo perfectus» — Mox vero: «in Christi perfectione» inquit «oculis adspicitur, eandem esse naturae humanae ac Deo sanctitatem, veri cognitionem, amorem, eandem libertatem, beatitatem, potestatem, ut adeo naturae utriusque perfectio eadem sit: hoc magno tamen discrimine, quod Deus sit creator, homo natura creata, quodque adeo natura divina sit absolute perfecta, cum homo magis magisque perficiatur continuo! Verbo, in Jesu, qui erat et filius Dei et filius hominis, cernitur, eam esse naturae humanae cum Deo similitudinem, ut homo, *ad* imaginem Dei creatus, ad hujus perfectionem, tanquam ad limitem perfectionis possit magis magisque accedere, cum tamen nunquam Deo par existat.» Attulimus has variorum theologorum sententias, quo magis pateret, quam fuerit, ab Irenaeo inde ad nostra usque tempora, Theologorum studium probare, Jesum Christum in ipsâ etiam divinitatis societate habendum esse nostrum, hoc consilio, ut patefieret hac ipsâ Jesu cum divinâ naturâ conjunctione, quanta sit nostri generis nobilitas, quantaeque sit praestantiae et magnitudinis humana natura capax. Quod num recte observatum fuerit ab his quos recensuimus theologis, et vero, quod maximum hîc est, exegeticis rationibus probari possit, videant

interpretes. Nobis historicâ viâ procedentibus Theologorum in hisce conamen apparuit laudabile, quo scilicet caverent, ne ex divinitate J. C. Docetismus argumentum peteret et arma, quibus Jesu humanam naturam oppugnaret. Quidquid vero est, hoc constat, in Jesu Christo apparuisse, hominis esse posse nec esse ab humanâ naturâ arctissimam, quae cogitari potest, cum Divinâ naturâ societatem alienam. Scilicet, quam Orientalium mythi Deorum fingendis varii generis incarnationibus, Graeci virorum praestantium *ἀποθεώσει*, obscure jam significarunt, quamque antiqua philosophia, maxime auctore Platone, excoluit, *hominis cum Deo similitudinem*, hanc una omnium religio Christiana in Christo divinitatis simul et humanitatis exemplo perfectissimo, veluti eximio quodam specimine, conspiciendam dedit, hanc vero et humano generi summam proposuit destinationem, *ἵνα γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως*, 2 Petr. I: 4. Id ipsum vero, si minus expressisse et euangelicâ ratione exposuisse, at sensisse et significare voluisse Ecclesia videtur dogmate *τοῦ θεανθρώπου*.

33) Rom. VIII: 29.

34) Hebr. II: 17. Universe autem in nullâ fere Euangelicâ scriptione *humana* Christi natura consequentius est proposita, ejusdemque dogmaticum momentum evidentius expositum, quam in epistolâ ad Hebraeos. Cff. II: 6 — 18. IV: 15. V: 7 — 9. XII: 2., ut adeo Tholuckius contendat in comment. ad Hebr. XII: 2.: «Ueberhaupt ist der Hebräerbrief in einem solchen Grade dem *Doketismus* und *Apollinarismus* entgegen, dasz wenn sich nicht wiederum Stellen wie Cap. I: 2. fänden, die Aussprüche desselben zu einer *ebionitischen* oder *socinianischen* Ansicht von der Person Christi leiten könnten.

35) Vid. Neander, *das Leben Jesu* p. 145. Er nennt sich so in Beziehung auf seine menschliche Erscheinung, als den der Menschheit angehörenden, der in der menschlichen

Natur für dieselbe so Groszes gewürkt hat, durch den dieselbe verherrlicht wird, welcher in dem vorzüglichsten, dem der Idee entsprechenden Sinne Mensch ist, der das Urbild der Menschheit verwürklicht. Cff. Matth. XII: 8. Joan. I: 52. III: 13. V: 27. VI: 53. Cf. Hase, Leben Jesu, Ed. I. § 93. ed. II. § 68. et Thoden v. Velzen, comm. de hom. cum Deo simil. T. II. p. 28.

36) Luc. II: 45 — 47, 52.

37) Cujus interpretationis, tametsi antiquata videri possit, vel sic mentionem injicit Olshausenus a. h. l. «Die Ansicht» inquit» als wenn Jesus im Tempel *gelehrt* hätte, ist als monströs abzuweisen: ein lehrendes, demonstrirendes Kind, welcher Widerspruch! den konnte der Gott der Ordnung unmöglich hinstellen.» Straussius tamen hanc ex Euangelistae verbis elicit sententiam, quo facilius totam hanc historiam explodat. Vid. *das Leb. Jesu*, T. I. p. 329 Cff. quae eximie de progressione humanae naturae in Christo disputavit Ullmannus über d. Sündl. p. 89, 91.

38) Exemplum hujuscemodi interpretationis afferri potest quod legitur apud Theod. Christ. Lilienthal, Theologum olim Regiomontanum, in opere: *Oordeelk. Bijbelverkl.* etc. t. 16. c. 28. § 23. p. 247. «De menschelijke natuur van Christus, (ut est in versione Belgicâ), was zekerlijk, zoodra de Goddelijke natuur zich daarmede bij zijne ontvangenis vereenigde, in het bezit van eene eindelooze wijsheid en kennis. Intusschen wilde hij daarvan bij zijne vrijwillige vernedering geen volkomen gebruik maken. Het behaagde hem derhalve, gelijk andere menschenkinderen, niet alleen in ligchaamskrachten, maar ook in de vatbaarheden zijner menschelijke ziel allengskens toe te nemen.» Quanto melius Calvinus: «Quidam» inquit «nimis meticulosi, quod hic dicitur, restringunt *ad externam speciem:* ac exponunt: *Christum visum esse* proficere,

etiamsi re ipsâ nihil illi novae intelligentiae accederet.» — «Sed «pergit» aliter sonant verba et clarius adhuc refellitem hic error, quum paulo post addit Lucas: Puer aetate et sapientiâ proficiebat apud Deum et homines.»

39) Vid. eximia disputatio doct. Riehmii, praemio orn. a Soc. Haganâ: *over het lijden van Jezus in Gethsemane* p. 78. 134. sqq. 168 sqq. item ven. P. van der Willigen de eodem argumento, p. 110 sqq. Vere autem Ambrosius laudatus a Calvino in Harm. Euang. ad h. l.: «Neque enim inquit» *speciem* incarnationis suscepit, sed *veritatem*. Debuit ergo et dolorem suscipere, ut vinceret tristitiam, non excluderet: neque enim habent fortitudinis laudem, qui stuporem magis vulnerum tulerint, quam dolorem.» Haec ille. Calvinus autem: «Certe» inquit,» qui ab humanis passionibus immunem fingunt Dei filium, *vere et serio hominem non agnoscunt*. *Το ποτήριον* autem esse de crucis instante supplicio interpretandum, praeeunte Calvino, hodie tantum non omnes assentiunt interpretes. Cf. omnino Ullmannus l. l. p. 112.

40) Vid. het schatboek van Ursinus, ad Quaest. Cat. Pal. 44. Olshausenus a. h. l.: «während ein Socrates nur siegen konnte, indem er im vollen Besitz seiner geistigen Kraftfülle blieb, siegte der Erlöser über die ganze Macht der Finsternisz auch in der *Verlassenheit von Gott und von der Fülle seines Geistes*. Cff. auctores a Riehmio citati p. 111.

41) Vidd. qui apud Riehmium citantur interpretes l. l. p. 57, 58.

42) Calvinus ad Luc. VI: 12. «*Nec sane Dominus tam sui causâ precatus est*, quam ut nobis legem praescriberet. Item ad Luc. IX: 28:» non quod nil precario aliunde petere opus esset, quod non habebat, sed nos suo exemplo ad preces stimulare voluit.

43) *Μάνθανειν*, ut recte Kuinoelius a. h. l. animadvertit, coll. Phil. IV: 11. et Tit. III: 14, dicitur de iis, *quae usu et experientiâ discuntur.*» Vel sic sensum loci constituit: *obedientem se praestitit.* Simili ratione Cl. Palmius a. h. l.: *hij moest de zwaarste proef van gehoorzaamheid afleggen.* Tholuckius autem, quid sibi voluerit, non satis intelligo: Rectissime enim illustrationis causâ affert illud: *wer denkt lernt denken:* h. e. *cogitando in dies cogitandi facultas augetur et acuitur.* Mox vero ad Calvinum provocans ipsum hoc *μάνθανειν* ita rursus accipere videtur, ut habeat significationem *experimentum alicujus rei faciendi:* Christus adeo patiendo *didicisse*, i. e. *usu expertus esse dicatur, quid sit illud obedire Deo.* Sic enim Calvinus a. h. l.: «*non quod opus haberet talibus exercitiis*, verum id factum est nostro respectu, ut experimentum specimenque ederet suae subjectionis ad mortem usque:» Addit tamen ne in Docetismi errorem incurrere videatur: «quamquam hoc vere dici possit: Christum morte suâ ad plenum didicisse quid sit obedire Deo. Sensus ergo est: passionum experientiâ Christum fuisse edoctum, quousque Deo nos subjici ac parere oporteat.» Sed perperam, ut mihi quidem videtur. Scriptor enim si hoc significare voluisset, Christum patiendo usu expertum fuisse, quid illud esset obedire Deo; haud scripsisset *ἔμαθεν τὴν ὑπάκοην* sed potius, Cf. Math. IX: 13 *ἔμαθεν τί ἐστιν ἡ ὑπάκοη. Μάνθανειν τι* ubi simpliciter occurrit, significat vel rei, quam quis ante nesciverit, peritiam accipere, 1 Cor. XIV: 35, quo sensu, recte monentibus Tholuckio et Riehmio l. l. p. 240 de Jesu omnino usurpari nequit: vel in aliquâ re *exerceri*, 1 Tim. V: 4. *μανθανέτωσαν* (*τὰ τέκνα*) *πρῶτον τὸν ἴδιον οἶκον εὐσεβεῖν: discant*, i. e. *exerceantur in pietate.* Item Phil. IV: 11. *ἐγω γὰρ ἔμαθον, ἐν οἷς εἰμι αὐτάρκης εἶναι: didici*, i. e. *exercui me in eo, ut sorte meâ sim contentus.* Praestat igitur Böhmii expli-

catio ad h. l., Jesum a nostro auctore, tam per illud ἔμαθε quam per hoc τελειώθεις *tali virtutis pietatisque facto incremento usum atque praeditum describi*, quale etc. Egregie autem Olshausenus ad Matth. 27: 46 provocans ad Hebr. II: 10. «Zuvörderst,» inquit, «war der Leidensweg nothwendig zur Vollendung der menschlichen Persönlichkeit des Herrn selbst.» Locum autem, Hebr. II: 10, sic explicat: *Die Leiden hätten den Herzog der Seligkeit vollkommen gemacht.* Simili ratione Doct. Riehmius comm. l. l. p. 118. «Al wat hij deed en leed strekte tot zijn eigene heiliging en volmaking;» mox vero, laudatis Hebr. VI: 10. V: 8: «de weg, welken God met hem hield, moest strekken tot zijne oefening en volmaking:» pag. autem 240, «de menschelijke natuur in Jezus had den hoogst mogelijken trap van heiligheid en volmaaktheid niet bereikt, zoo lang de verzoeking niet ten top gestegen was. *Het lijden was voor hem, wat het voor al zijne broeders is, of zijn moet: een smeltkroes tot louteringe, een toetssteen der deugd.*

44) Vid. Cl. Palmius a. h. l. «Hoezeer men aan Jezus geen geloof in den zin waarin van zijne belijders dit woord gebezigd wordt kan toekennen, kan men echter zeggen, dat hij het grootste voorbeeld van alle geloovigen is!» Exemplum igitur fuerit perfectissimum in eo, quod proprie illi tribui non possit, quomodo hoc intelligendum?

45) Joh. II: 24, ad quem locum vid. Lückius. Memorabile hoc loco est inprimis, quod Jesus cum summâ eâque perfectâ animi humani cognitione ab alterâ parte *humanam prudentiam* conjunxerit. Prudentiâ autem et circumspectione in evitandis periculis ecquid magis humanum et humanae naturae consentaneum, ut Deo. adscribi prorsus nequeant. Cff. IV: 1. VII: 1, 10. XI: 54.

46) Vid. Ullmannus l. l. 119 — 124. ubi egregie monet de Juda proditore: «Er war noch Mensch und als

solchen auch erlösungsfähig und verbesserlich: er konnte fallen, aber vielleicht auch wie Petrus wieder auferstehen; der Strahl jener unendlichen Liebe konnte zu jeder Zeit noch in seine Seele dringen. Dasz dies aber nicht geschah, war nicht mit Bestimmtheit vorauszusehen: denn gerade das Böse ist in seiner Entwickelung ganz unberechenbar: das Gute kann auch menschlicher Weise bis zu einem gewissen Grade voraus bestimmt werden, weil es sich mit Consequenz und Gesetzmäszigkeit entwickelt: *das Böse aber ohne absolute Allwissenheit nicht*, (und diese lehnt Jesus selbst von sich ab), weil es seiner Natur nach willkührlich, inconsequent und widersinnig ist.» Quod vero ab alterâ parte recte observat pag. 21: «Jesus täuschte sich nicht mit sicheren Erwartungen, den Judas zu bessern; er erkannte auch sehr bald, schon in der ersten Zeit des Zusammenlebens, wie sich Judas entscheiden würde. Denn eben so wenig ist denkbar,» ut monet Hasius, Leben Jesu ed. I. § 132), «dasz der Herr sich gänzlich in ihm getäuscht habe, wogegen die Menschenkenntniss Jesu (Joh. II: 25) und die bestimmte Versicherung des Johannes, VI: 64, 70, spricht, als dasz er in seinen vertrauten Kreis einen menschgewordnen Teufel aufnahm, auf den die Nothwendigkeit dieser That lastete.» Locus autem apud Joannem VI: 64. sic mihi interpretandus videtur, ut accentus logicus cadat in pronomen τίνες et τίς, hoc sensu: *Perspexit ab initio inde Jesus, qualis esset*, i. e. *qua esset indole is, qui eum proditurus erat.* Pronomen τίς hoc sensu occurrere, ut significationem habeat τοῦ ποῖος, et aliunde notum est, et vero videre est, Luc. X: 22: *οὐδεὶς γινώσκει τίς ἐστιν ὁ υἱὸς, εἰ μὴ ὁ πατὴρ, καὶ τίς ἐστιν ὁ πατὴρ εἰ μὴ ὁ υἱος. Nemo novit, qualis*, i. e. *qua sit naturâ filius, nisi Pater, et quâ sit naturâ Pater, nisi filius.* Cff. Joann. VIII: 53. Luc. VII. 39, VIII: 25. Act. VII. 49, XVII. 19. Rom. IX: 20. IV: 4.

Quocirca nulla est necessitas, ut cum Hasio observationem Joanneam quam attulimus, pro subjectivâ et post eventum factâ Euangelistae interpretatione alîus Christi dicti VI: 70 habeamus, quod quo jure fiat, dictu facilius quam probatu videatur. Vid. das *Leben Jesu*, ed. II. § 110.

47) Proximam causam, quae Jesum impelleret, ut ficum adiret, indicant Matthaeus, XXI: 18 et Marcus, XI: 12: *ἐπείνασε*. Marcus adeo addit sect. 13: *ἦλθεν εἰ ἄρα εὑρήσει τί ἐν αὐτῇ, adiit arborem exploraturus, num quem fructum in eâ reperiret.* Calvinus ad Matth. 21: 18: «Christum non simulasse esuriem, sed vere perpessum esse pro confesso accipio. Sed, pergit, in eo sita est difficultas, *quomodo deceptus fuerit fructum in arbore vacuâ quaerens.* Sed nihil absurdi est, si dicamus, secundum hominem *speciem arboris fuisse illi incognitam.*»

48) Marc. VII. 24. Iter scil. faciens per confinia Tyri et Sidonis *εἰσελθων εἰς τὴν οἰκίαν, οὐδένα ἤθελε γνῶναι, καὶ οὐκ ἠδυνήθη λαθεῖν.* Quodsi hîc quaeritur, quare quove consilio Jesus in domum se receperit, praesto est responsum: *οὐδένα ἤθελε γνῶναι,* eo igitur consilio, ne animadverteretur. Aliter autem res cecidit, quam aut speraverat aut secum constituerat. In his qui humanam Jesu agendi rationem non agnoscat, is, si quis alius, *ἐν δοκησει*, vulgi cum adspectum evitasse statuat necesse est. Calvinus autem, ut recte observavit ad locum a nobis proxime citatum, divinam fuisse in Christo scientiam humanae naturae terminis inclusam atque circumscriptam, ut vere hoc tempore nesciverit, an fructus illa haberet arbor nec ne: ita nunc iterum Docetică prorsus ratione ita disputat: «Etsi enim spiritu suo divino praeviderat Christus quid futurum esset, quatenus tamen Patris minister erat atque legatus, sese intra vocationis sibi injunctae fines humanitus continuit!» Praeviderit adeo eadem Persona eodem tempore secundum divinam naturam, quid

futurum esset, humanae naturae habitâ ratione non praevidit. Non intelligo. Cf. Marc. V. 9.

49) Eximie hac de re immortalis multisque nominibus et nostratibus carus Hessius suam sententiam exposuit, *Lebensgeschichte Jesu*, T. 1. Einl. p. 92. « Seine Einsichten, (das sagen seine Geschichtschreiber ausdrücklich) nahmen mit seinem Alter zu: mithin auch die Einsichten die sich auf seine Bestimmung, sein Schicksal und Messiasreich bezogen. Und wie könnte man auch dem Knaben und dem Jüngling schon eine vollkommene Kenntnisz zuschreiben, da er auch noch als schon verklärten Sohn Gottes etwas, das seine Jünger zu wissen verlangten nicht wuszte.» Salvatoris autem cum divinâ naturâ conjunctionem non impedire quominus, ut cetera ejus divina attributa, sic et ejus scientia humanae naturae terminis circumscripta fuerit, vidit quoque atque in suos usus adhibuit Ven. J. Corstius. Namque historiam explicans Jesu tentationis in deserto, — ut Jesum hominem fuisse, pag. 50, dixerat, quocum aeterna Divinitas arctissime conjuncta esset, diabolum eâ formâ apparuisse Jesu contendit, ut non a Jesu agnosceretur. « Dit toch,» inquit,» moeten wij aannemen, omdat *bijaldien de Heer zijnen listigen toeleg volkomen had doorzien*, alle kracht der verzoeking natuurlijk ophield.» *De kennis van onzen Heer J. C.* p. 54. 55. — De ipsâ historiae interpretatione hîc non agimus. Quodsi hîc cogitanda est personalis quae dicitur Diaboli apparitio, non tamen crediderim Jesum haud perspexisse insidiatoris consilium. Nam et in humanâ ejus apparitione in imas dicitur penetrasse animi humani latebras, Joann. II. 25, alibi. Eo autem consilio viri reverendi sententiam attulimus, quo magis pateret, quanto jure antiqui aeque ac hodierni antidocetici Theologi absolutam rerum mere fortuitarum scientiam locis citatis Jesu *homini* abjudicaverint. Id ipsum autem a Calvino jam probe animadversum esse, videre est

ad Luc. II. 40: « certe » inquit » quum docet Apostolus per omnia fuisse nobis similem, excepto peccato, procul dubio hoc quoque comprehendit, *quod ejus anima subjecta fuerit ignorantiae.* — In summâ, nisi negare libeat, Christum verum hominem esse factum, non pudeat etiam fateri, ultro suscepisse, *quae ab humana naturâ separari nequeunt.* »

50) Illud e. g. *πρίν Ἀβραὰμ γενέσθαι ἐγὼ εἰμί*, Jo. VIII. 58, uni esse Jesu privum et proprium, nec posse unquam et de nobis dici sponte apparet. Respicitur ejus praexistentiae, quae dicitur, mysterium, a nobis haud facile perscrutandum, ne ultra quam hominem deceat sapere velimus. Hoc autem discrimen non impedire quominus et nos per fidem eâdem qua Christus, praestantiâ ornemur, sponte patet. Praeexistentiâ autem ne quidquam detrahi existimemus de Jesu naturâ vere humanâ, ipse auctor Jesus fuit. Namque et ubi rediturum se profitetur, *ὅπου ἦν τὸ πρότερον*, sese disertis verbis dicit *τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου*. Jo. VI. 62.

51) Vid. Hebr. II. 6—9. Laudatur Psalm. VIII, quo hominis praestantia poeticâ sublimitate pingitur; hominis, ut ita dicam, *ideale* adumbratur. Hoc vero ideale, summo in omnem rerum naturam imperio, conspicuum, hactenus autem in nullo homine manifestatum, in Christo apparuisse statuit auctor, ut in hoc humanitatis perfectissimo exemplo impletum fuisse poetae et ideale sixistimandum. Pronomine igitur *αὐτῷ* sect. 8. intelligendum esse *τὸν ἄνθρωπον* universe, non vero Jesum Christum, cum Kuinoelio et Palmio adversus Böhmium et Tholückium defendimus. Verissime autem Palmius: « de woorden van den 8sten Psalm past de Schrijver op den Messias toe: en inderdaad wordt daarin de mensch in zijne oorspronkelijke grootheid voorgesteld, gelijk die zich vooral in den Messias heeft ten toon gespreid." Eximie quoque eo valet Feihtii Cant. Euang. 113, 5. ut summo, quo est Christus, fastigio appareat, quantae fuerit in illo magnitudinis atque praestantiae humana natura capax:

Wat schijngenot het stof moog biên,
Dat wij op onzen Broeder zien
En onze grootheid voelen.
Of zou de *menschheid* in Uw Zoon,
Verheven tot den wereldtroon,
Voortaan iets laags bedoelen?

Cf. Cant. 144. 2.

52) Jo. V: 19, VII: 16, VIII: 26, 28. Horum vero et similium locorum vis et sublimitas quominus recte perciperetur, impedivisse apud multos aliquamdiu videtur laxa eaque levis Kuinoelii interpretandi ratio, quem multis et in patriâ nostrâ, ante Lückii aliorumque eximios labores, interpretandi ducem exstitisse novimus. Hujus autem commentarius in Euangelia, tametsi multa continens momenti historici eximia, ita ad Joannei Euangelii sublimitatem recte percipiendam, valere non magnopere potest. Notanda hoc loco Calvini verba sunt ad Jo. VII: 16. «Ex *mechanâ* potius *officinâ* prodire voluit caelestis Pater, quam ex scribarum scholis, quo magis conspicua esset Euangelii origo.» Est haec interpretatio ejusmodi, ut vel invitus in Nestorianorum errorem incidat vir summus, quo, ut supra vidimus, separatis in Christo naturâ divinâ et humanâ, haec illius veluti instrumentum fiat, et bonis mutuatis, non suis excellere videatur. Recte hoc vidit Cyrillus, *Anath.* IX *adv.* Nestorium, vid. Mansi, t. V. l. seqq. «Si quis» inquit» contendat, dominum J. C. glorificatum fuisse a spiritu sancto, ejusdemque spiritus efficacitate usum fuisse tanquam mutuato bono, (ὡς ἀλλοτρίᾳ δύναμει — nec potius hunc spiritum, cujus efficacitate miracula patravit, *suum ipsius spiritum*, τὸ ἴδιον αὐτοῦ πνεύμα fuisse statuat, a. e.» Egregie nostrâ aetate Ullmannus ll. p. 20. «Er war, was er war, mit göttlichen Nothwendigkeit, durch die ihm ursprünglich

mitgetheilte Gotteskraft. Er war alles nur aus sich, aus inwohnender Kraft, nicht von aussen, sondern blosz durch sich selbst bestimmt. »

53) Joh. V. 26.

54) Joh. XVII, 10. Cf. XVI. 15.

55) Joh. XIV. 6. Lückius: der Weg ist die in Christo personifizirte Wahrheit und das in Christo personifizirte Göttliche Leben.

56) Vere Ullmann, l. l. p. 156. Seine durchaus gesunde Vernunft war als solche auch eine Göttliche Offenbarung, und seine Offenbarung ist die reinste, höchst Vernunft. Cff. quae supra attulimus, annot. 52. Constare tamen sibi non videtur vir egregius, ubi dicit p. 151, effatum servatoris Joh. VII, 16 impedire, quominus statuamus: *dasz er seine Lehre durch eigene Geistesthätigkeit hervorgebracht hatte:* Discernit adeo inter id, *was sich aus seiner eigenen Tiefe und blosz durch Anwendung eigener Kraft entwickelte*, atque inter id, *was ihm aus einer anderen höheren Quelle zuham.* Quae quomodo cum superioribus conveniant, non intelligo. Nos istiusmodi discrimen haud facile admiserimus. In Christi doctrinâ omnia sunt divinae, aut etiam, si mavis, humanae originis habenda, utrâ nimirum ex parte rem consideres. In ejus enim personâ divinum atque humanum, ut ipse atque Pater, ἓν erant. Doctrina ejus ut ipse ait, *sua* erat, atque *non sua: non sua* erat, quatenus non propriae esset inventionis, verum ipsa esset divina atque aeterna veritas: *sua* autem vicissim dici poterat, quatenus ille, excelso et divino, quo erat, ingenio, aeternam Dei veritatem unus omnium modo perfectissimo agnovit. *Mea* inquit, *doctrina, non est mea, sed illius qui me misit:* quasi dicat; nolite existimare, me hanc doctrinam invenisse eamque meâ auctoritate esse adoptandam. Minime vero: Est enim divina ipsaque est, quam annuntio, doctrina, aeterna veritas, quae

repetit originem a Deo. Quod ii demum poterunt agnoscere et agnoscent, qui Dei obtemperandi studio ducantur, quorumque sensus moralis dijudicare valeat, quid verum ac divinum sit, quid minus. Ad hos igitur provocat, ut penes illos stet dijudicandi facultas, utrum divina esset ejus doctrina, an vero contra, propriâ auctoritate, humanae inventionis doctrinam commendaret. Cf. Hasius l. l. ed. II. § 69. Egregie Neander, *Leben Jesu*, pag. 52 ed. III.» Seine Lehre selbst besteht ihrer eigenthümlichen Bedeutung nach nur in dieser Beziehung zu ihm selbst, als ein Stück seiner Selbstoffenbarung, *ein Bild von dem, was als ein Ursprüngliches ihm immer einwohnte.* Eandem protulit sententiam amicus Doct. J. J. van Oosterzee in praeclarâ disput. inaug. *de Jesu e virgine Maria nato*, p. 216. «Ejus mentis oculo,» inquit. «peccati foeditate non obscurato veritatis coelestis lux omni splendore obversabatur. In se ipso habebat limpidissimum atque purissimum fontem, e quo veri flumina nullis sordibus turbida continue manarent.» 57) Jo. VII: 46.

58) Matth. XIII: 31, 32.

59) Joh. XIX: 30.

60) Rectissime auctor epistolarum *über die Bibel im Volkston*, cujus verba citantur a Reinhardo, in opere: *Proeve over het plan hetwelk de stichter des Christendoms tot heil der wereld ontwierp*, p. 323, versionis quam edidit ven. J. L. Wolterbeek ed. 2. «Zou Jezus» ita quaerit, «onzen geheelen eerbied en onze dankbaarheid, onze geheele bewondering en liefde wel zoo zeer verdienen, als hij die werkelijk verdient, wanneer God hem door een wonder zijner almagt had doen worden, die hij was, (en) bijaldien hij zich die uitmuntende hoedanigheden niet zelf verworven, maar door eene onweerstaanbaar werkende kracht van God ontvangen had.» Ipse Reinhardus, tametsi ex animi virtutibus et ingenio, in Jesu consilio totius generis humani

servandi conspicuis, jure efficiat, eum fuisse *summum humanae praestantiae* exemplar, mox tamen, cum ex rerum opportunitatibus, quibus usus Christus est, tantam praestantiam explicare nequeat, ad peculiarem prorsus recurrit eamque heterogenam quamdam institutionem, qua Deus illum praeter omnes alios homines beaverit. Est autem hoc, si quid video, Doceticâ ratione Jesum ex hominum orbe eximere. Frangitur hac ratione Christi exempli vis, adminiculis externis quippe usi, quae nobis praesto esse nequeunt. Parum observasse vir eximius videtur, maximos quosque viros plerumque non tam opportunitatibus, quam sibi solis ingenioque nativo, suam debuisse praestantiam. Verum haec Reinhardi sententia explicanda est ex studio laudabili refutandi Rationalistarum commenta, Jesu magnitudinem antihistoricâ ratione explicantibus ex opportunitatibus, quibus uti ipsi licuerit, atque e consuetudine, quam habuerit cum Judaeis Aegyptiacis aut cum Essenis aliisque. Bene Hasius: «Es scheint eben so unangemessen, die Bildung Jesu von den Bildungsmitteln seiner Zeit loszureiszen, als sein weltumgestaltendes schöpferisches Wesen aus seiner Zeit erschöpfen zu wollen,» *Leben Jesu* ed. 3. p. 57. § 31. Jesus, tametsi temporis sui gentisque suae opportunitatibus usus, vel sic ex tempore suo minime potest explicari. Quod erat, sibi ipse debuit. Quae cum ita sint, Jesu profecto admiratio augetur, qui divino quo erat ingenio, etiam adversantibus opportunitatibus, maximisque difficultatibus implicitus, vel sic, quem se probavit, factus fuerit. Ad φύσιν hîc igitur est recurrendum, ad nativum ingenium. Extraordinariâ institutione usus et alius fortasse idem mente conceperit consilium; Jesus autem non aliunde sed ex se ipso explicandus est. Est vero hoc, quo omnibus hominibus omnique aetate superiorem se prodidit, quoque absolutum humanae perfectionis exemplar se probavit.

61) Vid. Ullmann, l. l. p. 18. sqq. p. 20. «Diese

Möglichkeit der Sünde, die wir natürlich unterscheiden von der Anlage zur Sünde als einem Minimum des Bösen selbst, gehört zur vollkommenen Wahrheit der menschlichen Natur, *die wir auf keine Weise in bloszen Schein verwandeln und doketisch beeinträchtigen dürfen;* sie ist erforderlich, um den Begriff der Versuchung, wie wir ihn in der Schrift finden, auf Christum anzuwenden, sie ist Bedingung der Vorbildlichkeit Christi als einer wirklich menschlichen.»

62) Hebr. IV: 15.

63) Rectissime Calvinus ad Matth. XXVI. 39. «Stulte» inquit, «imaginantur sine certamine victorem, qui tentationum sensu eum eximunt.» Certamen igitur ponit: Verumne an fictitium si quaerimus, parum certo ex summi viri sententiâ constitisse dixeris, cum hisce comparans, quae notavit ad Hebr. IV. 15.: «*non quia talibus rudimentis opus habuerit filius Dei*, sed quia nos aliter, quam de salute nostrâ curam gerit, mente apprehendere non possumus.» Singulari prorsus hac in re formâ Docetismus prodit apud Gregorium Nyssenum. Is scilicet hoc consilio Deum humanam assumsisse naturam finxit, ut scilicet Diabolus deciperetur, in cujus potestatem peccando fuerat redacta; hominis autem formâ allectus vinceretur, simili ratione, quam fieri in piscium captatione solet, *ut hominis externâ specie, veluti escâ quadam allectus, una cum escâ humanitatis hamum divinitatis ingurgitaret.* Orat. Catech. c. 22—26.

64) 2. Cor. VIII. 9. Vulgo explicari solet, *Dives cum ante fuisset, pauper factus est*, sed perperam, ut nobis videtur. Πτωχεύειν non est *pauperem fieri*, sed *pauperem esse, exiguâ vitae conditione versari*, nec verba, πλούσιος ὤν, reddi possunt: *dives cum fuisset*, sed, *dives cum esset*, *mon rijk geweest zijnde*, sed *rijk zijnde*. Sensus est: Tametsi divitiis polleret, i. e. tametsi gloriâ bonisque caelestibus abundaret, vel sic voluntariâ paupertate degit, nullâ magnopere

externâ se specie commendans. Continetur his verbis totius Christi historiae veluti symbolum. Quis bonis coelestibus illo ditior, ecquis vero simul pauperior, ut ne haberet quidem quo caput reclinaret. Qui 5000 homines exiguo panum et piscium numero pascit; ipse in deserto esurit; qui vinum ex aquâ protulerat, in cruce sitim queritur. Qui alios a periculis defenderat aliisque, innumeris modis, salutis auctor fuerat, ipse inimicorum odio succumbit. Est hoc, si quid video, dives cum sis in paupertate vivere. Rejecerit adeo non immerito Usteri loci explicationem qua vertatur: *er lebte in Dürftigkeit da er hätte reich seyn können;* non vero inde sequitur, ut vertendum sit: *er ist arm geworden, da er vorher reich war:* nam tertia superest explicatio, Grammatico verborum usu commendata, *er lebte in Dürftigkeit da er reich war.* Spirat omnino vulgaris explicatio *Monophysiticam* quandam vel *Arianam* Christi personae contemplandae rationem. Namque illud *pauperem factum esse Christum*, cum antea dives fuerit, vel ita explicandum est, ut respiciatur ejus divinae naturae exinanitio; quod perinde est, ac si cum Monophysitis Deum ex cruce pependisse et mortuum fuisse dicas, quippe qui suâ naturâ exinaniri omnino nequeat: aut est *Arianorum* modo de creaturâ quadam antemundanâ explicandum, quae, sese in corpore Jesu incarcerando, coelesti glorià qua fuerat ornata orbaverit: quod neutrum profecto placet. Interpretatio autem quam grammatica nos sequi jubet, simul est unica quae doctrinae vere Ecclesiasticae conveniat. Haec scilicet in Christo non Deum, non item simpliciter hominem, sed τὸν ἄνθρωπον intueri jubet: de quo plenissimo vocis sensu valeat, eum divinâ quamvis glorià ornatum vel sic, sortis externae habitâ ratione, unius instar e multis se gessisse; nec infimam adeo mortalium conditionem fuisse deprecatum. Hac autem ratione, nisi fallor, alia quoque nobis luce apparebit locus

Paulinus Phil. II. 6—8, cujus exstat eximia interpretatio ab Usterio memorata, nec tamen satis idoneis rationibus, ut nobis quidem videtur, improbata: *Entwickelung des Paul. Lehrbegriff*, Ed. V. p. 309—314, ubi, quid pro et contra disputari possit, dilucide exponitur. Vid. imprimis Cl. van Hengel et Cl. v. d. Palm a. h. l.

65) Praeclare hoc perspexit doct. Riehmius in Comm. laud. p. 148, quanti intersit, ad Jesum recte aestimandum, humanam ejus naturam ab omni Docetismi labe vindicare. Sic enim de Doceticâ Jesu personae contemplandae ratione: « Zoo doende mist men het ware standpunt van hetwelk de Heer in zijn gansche leven en lijden moet beschouwd worden: al wat hij leed en deed vertoont zich in een *verheerd, hem weinig vereerend licht: zijne gehoorzaamheid en onderwerping verliest alle zedelijke waarde* en men verstrikt zich in onoplosbare moeijelijkheden en raadsels. Niet te vergeefs zien wij hem dan ook als behoeftig en hulpeloos wicht geboren worden en zich gelijk elk ander kind alleen naar ligchaam en ziel ontwikkelen. »

65) Quod eximie vidit et expressit Palmius: « die levende en stervende den oorspronkelijken adel onzer natuur gehandhaafd, en getoond heeft, hoedanig wij zijn konden en wie wij eenmaal door hem hopen te worden. » *Bijbel voor de jeugd* t. 18 p. 138.

66) Jo. VIII: 46. (67) Eph. I: 4. V: 27. 1 Jo. III: 9. ad quem locum cff. quae disputavi in *disquisitione de Dei erga hominem amore* p. 161.

68) Jo. VIII: 26, 28. Jo. VI: 45. Calvinus: « audire a Deo dicuntur, qui Deo intus loquenti se ex animo subjiciunt. » Deus unicuique mortalium scholam suam aperit: Loquitur autem quotidie per rerum naturam, per conscientiam, per fati uniuscujusque administrationem, per literas sacras vel quocunque alio virorum sanctorum usus ministerio. Omnes

tamen non audiunt ejus vocem Jo. V: 37., quae, nonnisi sensu interno, animi, ut ita dicam, auribus percipitur et intelligitur. In hac scholâ Patris coelestis institutus ipse Christus fuit. Nil quidquam Pater loquebatur, quin animo Christi ejusque interno sensu audiretur, perciperetur atque altâ mente reconderetur. Erat, perfecto vocis sensu, non humanorum Doctorum alumnus sed θεοδιδάκτος, a Deo institutus, profectus e scholâ patris coelestis. Ille igitur unus omnium maxime testari potuit sese communicare, quae ipse *audiverat*, atque *edoctus a patre fuerat*. Haec ipsa autem patris coelestis schola et nobis patet. Et nos igitur, monente Christo, ἀκούειν et μάνθανειν a patre debemus, Jo. VI: 46. Purgandus et in nobis per Christum sensus est internus, ut et nos ipsi θεοδιδάκτοι fiamus aliquando, VI: 45, 46, veritatem adeo coelestem non tantum externâ auctoritate adoptemus, sed mentis oculo, ut ipse Christus, intueamur.

69) Jo. VI: 46. Respicitur perfecta eaque intima naturae divinae intelligentia, quae ut in Christo erat, ita et nobis ipsius institutione impertitur: Οὐδείς, inquit Joannes, ἑώρακε τὸν θεὸν πώποτε, I: 18. Nemo vidit, intuitus est Deum: unde tamen non sequitur, humanae naturae non esse Deum ipsâ mentis intuitione cognoscere. Quod nemo Deum viderit hucusque, inde non sequitur, a nemine Deum adspici posse. Namque et hic ὄμμα τῆς ψυχῆς ᾧ μόνῳ ἡ ἀληθεια ὁρᾶται, Christi ope, et in nobis ἐκκαθαίρεσθαι καὶ ἀναζωπυρεῖσθαι debet, ut prout ille, ita et nos per illum, credamus non tantum, sed ipsam aliquando veritatem ipsum adeo Deum intueamur.

70) Matth. V: 8. 1 Jo. III: 2. ad quem locum vid. Luckius.

71) Jo. III: 13: ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ. Recte verterunt nostrates, *die in den Hemel is*. Cf. I: 18. Versio enim

qua participio «ὤν» significatio imperfecti tribuitur, quamque nuper, praeeuntibus Erasmo et Ernestio, commendavit denuo ven. van Heiningen, *Bijheloef. over het Evangelie van Joannes*, minus linguae Graecae rationi adaptata peritioribus Grammaticis jure videtur. Grotius: «Si Christianorum *πολίτευμα* i. e. conversatio dicitur *esse in coelo*, quanto magis Christi, qui semper introspexit patris intima.» Lückius: «der in immerwährender, innigster Gemeinschaft mit dem Himmel lebt,» adeoque *τὰ ἐπουράνια* revelare potest. Illud autem *εἶναι ἐν τῷ οὐρανῷ*, illud in coelo vivere cum Christus sibi vindicet tanquam *τῷ υἱῷ τοῦ ἀνθρώπου*, ita hoc ipso patefit humanae naturae praestàntia et sublimitas. Egregie Calvinus: «Atque hac causâ», inquit, «vocavit se *filium hominis*, ne dubitemus, *communem nobis cum eo esse ingressum*, qui (et hoc imprimis attendamus) ideo *carnem nostram* induit, *ut nos bonorum omnium consortes haberet*. · Vim loci non omni ex parte assecutus fuerit hoc ipsum tamen eximie vidit, illud *εἶναι ἐν τῷ οὐρανῷ* hîc non dici, respectu divinitatis, cujus antequam in terras veniret particeps fuerat: «*loquendi enim modum aliud sonare, quod scilicet homo ipse in coelo fuerit.*» Hoc vero cum humanum fuerit in Christo, non mirum, idem quoque a Paulo dici de fidelibus. Phil. III: 20. Eph. II: 6.

72) 1 Jo. II: 20. Christianus enim qui Spiritu Christi est imbutus, eâdemque adeo qua magister sanctâ unctione est donatus, hoc ipso spiritu, quo ducitur, veritatis veluti interno fonte gaudet, unde, quaecunque ad salutem debeat cognoscere, sponte fluant. Idem jam ipse Christus dixerat Jo. XVI: 23, fore, quo tempore ipse non amplius in terrâ cum illis versaretur, ut nihil quidquam amplius ipsum interrogarent, quippe cum spiritu ejus imbuti sponte in omnem rerum divinarum cognitionem inducerentur. Cf. s. 13. Idem praesagitum fuerat de Messiano tempore a Jeremiâ

C. XXXI: 34. Verbo: Christus veritatis fontem habebat in se ipso: Hoc ipsum vero et de nobis valere debet. Valebit autem, quam primum ejus spiritu omnino omnique ex parte fuerimus imbuti. Unde igitur non sequitur, ut nuper contra hanc opinionem est animadversum, in Christianorum orbe, ut Mysticis placet, non opus amplius fore doctoribus et magistris, verum hoc esse religionis Christianae propositum, eoque totam religionis Christianae valere institutionem, ut aliquando, in rerum divinarum et ad mundum moralem pertinentium cognitione, opus habere externâ auctoritate desinamus, neque tantum et unice adeo in Christi verbis et doctrinâ, sed vero inprimis τῷ πνευματι αὐτοῦ in nobis veritatis cognoscendae fontem habeamus, unde, ut apud ipsum Christum, perfecta aliquando et apud nos rerum et divinarum et humanarum scientia procedat.

73) Jo. III: 34.

74) Jo. VII: 39. (75) Act. X: 38. (76) 1 Jo. II: 20. 2 Cor. I: 21. (77) Apoc. 1. 6. 1 Petr. II: 5. Egregie hanc coordinationem explicuit Ursinus in Catechesi Palatin. ad quaest. 32. Christus dicitur sacerdos, quatenus per omnem vitam Deo virtutis atque obedientiae sacrificium obtulerit. Eph. V: 2. Hebr. X: 5 — 10. Eodem modo in Catechesi Christianus homo dicitur sacerdos, qui semet ipse piâ mente Deo obferat grati animi sacrificium: Addi potuisset: uti Christus eatenus summus sacerdos dicitur, quatenus nobis ad Deum aditum recluserit, Hebr. X: 19 — 22. ita postquam aditu semel reclusus fuerit, unumquemque Christianum sibimet ipsi sacerdotis fungi munere, quatenus nullâ amplius intercessione egeat, Jo. XVI: 26, 27. Ut autem Christus ipse Rex est, quatenus spiritus sui efficacitate omni est impetu hostili major, vid. quaest. 31. Cf. 1 Cor. XV: 25 — 27, ita et Christianus rex est, quatenus sibimet ipsi imperare didicerit, mundique illecebrarum vim for-

titer repellere, liber adeo fiat a quavis rerum externarum tyrannide, Cf. Luc. XXI: 15, simili fere ratione qua Stoici dicere solebant: *sapiens Rex est.* Bene Kasteelius Cantu Euang. 46. vs. 50:

> Triomf! als Priesters nad'ren wij,
> Gereinigd van de zonden:
> Als koningen gekroond en vrij,
> *Van allen dwang ontbonden.*

78) Jo. XVII: 5. Δόξα intelligitur ea, ut Luc. XXIV: 26, quam opere peracto sibi paraverat, jam vero, confecto itinere terrestri, jure exspectare poterat: eaque non adeo, quae externâ coelestium beatitudine cernatur, sed immanentis, ut hoc utar, gloriae, quam inde a publicâ muneris inauguratione in dies majorem conspicuam dedisset, culmen. Hanc autem, quam ipse exspectabat, imo quam sibi datum jam a Patre confidebat, sect. 22, destinaverat quoque Apostolis. imo et cunctis, qui fide cum ipso conjungerentur, sect. 2(. Intelligenda igitur, ut bene monet Lückius τῇ δόξᾳ *sect.* 32. non solum munus Apostolicum, nec item miraculorum edendorum facultas, sed universe eximia ignitas excelsaque fidelium interna praestantia, a Christo, ceu fonte perenni, ad humanum genus in dies redundatura magis. Calvinus: «observa sic in Christo expressum fuisse perfectae beatitudinis exemplar, ut nihil sibi proprium habuerit, sed potius dives fuerit ad locupletandos suos fideles.» Cf. 1 Petr. V: 1.

79) Jo. V: 26. Calvinus: «quod Deus vitam apud se occultam et quasi sepultam habere noluerit, atque ideo transfuderit in filium, ut ad nos manaret, hinc colligimus, proprie hunc titulum adscribi Christo, *quatenus in carne manifestatus est.*» Itaque Jesus *homo* vitae fontem ex Calvini sententiâ habere in se ipso dicitur: quo minus sane est mirandum idem, cap. VI: 53, dici de credentibus.

80) Jo. VI: 53.

81) Jo. XIV: 12. Cf. Matth. XXI: 21. *Ἔργα* V: 36. Luckius interpretatur: das gesammte Messianische Werk, wozu die Wunder auch gehören; Cap. VII: 8. intelliguntur *miracula*. Cf. Lückius, a. h. l. Cap. VII: 21, *Ἔργον* dicitur mirifica in sabbatho sanatio, Cf. s. 23. Cap. X: 25, proxime de miraculis interpretandum, Cf. S. 32, 37, 38. Cap. XIV: 11. proximum item est, ut cogitemus de miraculis, tametsi cetera Christi opera non excludantur. Lückius igitur sensum verborum s. 12. bene constituisse videtur: «Alle Thate und Werke welcher der Herr eben in Beziehung auf sein Reich verrichttet hat, es seyen nun Wunder im engeren oder weiteren Sinne, in der Natur oder in der Welt des Geistes, sollten seine Jünger auch verrichten können.» Quae autem adduntur *καὶ μείζονα τούτων ποιήσει*, praeeuntibus Calvino, Olshauseno et de Wettio, non tam de miraculis proprie sic dictis, qaam de admirabili religionis Christianae progressu, omni adversariorum vi majoris, explicanda sunt. Apostolorum certe ministerio majora, si religionis Christianae respiciantur progressus et effectus, peracta sunt, quam effici ab ipso Christo per temporum angustias et rerum opportunitates potuerunt. Observandum tamen omnem vim quam aut Apostoli aut alii credentes deinde exseruerunt ab uno Christo fonte veluti primario processisse.

82) Jo. VIII: 12. 83) Matth. V: 14.

84) Formula *υἱος τοῦ Θεοῦ*, Luc. I: 35, occurrit, ut significetur mirifica Jesu nativitas; historico sensu *υἱοῦ τοῦ Θεοῦ* nomen Jesu a popularibus tribuitur, ut Messiana ejus dignitas significetur, Matth. IV: 3. VIII: 29. XIV: 33. XVI: 16. XXVI: 63. XXVII: 40, 43. Jo. I: 34, 50. Act. VIII: 37. IX: 20. Apud Paulum et scriptorem epist. ad Hebraeos sensu magis metaphysico de praeexistentiâ

τοῦ λόγου occurrit. Ipse autem Jesus ad ejusque exemplum Joannes appellatione τοῦ υἱου τοῦ θεοῦ intimam indicare solent humanae in Christo naturae cum Deo conjunctionem. Quam nihil autem haec appellatio a Jesu usurpata de naturâ ejus vere humanâ detrahat, luce clarius apparet, Jo. X: 32 — 36. Fit sane s. 35, ut Calvinus animadvertit, conclusio a minori ad majus, sed ita tamen, ut, si non simili, certe analogo sensu Jesus sese Dei filium dixerit, quo judices antiquitus, ut est Ps. LXXXII: 6. *Dii* et *Dei filii* appellari solebant. Patet hoc 1°. quod Jesus hac argumentatione utatur, ut criminationem Judaeorum a se amoveat, quasi, unum sese cum Patre profitendo, sese Deo parem profiteri voluisset. Exemplo itaque allato ostendit, quo sensu suam cum Deo unitatem cuperet intelligi. Neque, Judaeos aliter Jesu verba accepisse, quidquam momenti habere, ut perperam multi contenderunt, et est per se probabile, cum fere semper male Jesum intelligerent, Jo. III: 4. V: 18. VI: 42, 52, 60. VIII: 33, 52, 57., et praejudicatis de Messia quodam mere Metaphysico ducerentur opinionibus, tum vero Christi responso extra omne dubium ponitur. 2°. Dei se filium profitetur, ideo, quod fuerat *a Patre sanctificatus*, formulâ, quae, ut monuit jam Calvinus, de naturâ Dei usurpari nequit, adeoque ab ipso Jesu de Apostolis quoque adhibita est, Jo. XVII: 17 — 19. 3°. Dubium non est, quin sect. 30, unitas cum Patre, simili modo, quo Jo. XVII: 11 — 21, et hîc, recte monente Calvino, de voluntatis animique consensu, coll. s. 38, explicanda sit (vid. mox annot. 102). Hac autem unitate sect. 30. idem significare Christum, atque ubi sect. 36. sese *Dei filium* pronuntiat, ipse contextus docet. Exspectaveris enim vindicationem ejus, quod unum sese dixerat atque Patrem: defendit se tamen ab adversariorum criminatione, ac si se ipsum *Dei* filium dixisset. Documentum profecto, Christum, ubi se,

sect. 36, filium Dei dicit, internum illum animi consensum significare voluisse, de quo mentionem fecerat sect. 30. Cf. Doct. Thoden v. Velzen; op. cit. t. II. p. 35. In Christo, ut eximie dicitur ab Hasio, « *Menschensohn und Gottessohn sind eins.* » *Leben Jesu* § 93. ed. 1. Qua significatione cum ipse Jesus, licet prae omnibus aliis, et sublimiore, imo perfectissimo, at humano tamen sensu se Dei filium pronuntiaverit, mirum non est, ipsius fuisse consilium, hoc ipso suos quoque, qui fide cum illo essent juncti, ornare privilegio. Operae pretium est hoc animadvertere in iis, quae a Jesu dicuntur Jo. VIII: 34 — 37. Locutus fuerat Judaeis, sect. 32, veritatem ipsos in libertatem vindicaturam esse. Male pro more suo intelligunt Judaei, qui Abrahami se esse progeniem jactantes, libertatem, ut nulli magis, affectarent, sect. 33. Reponit Jesus, se non respicere civilem sed moralem libertatem, hac autem libertate carere quicunque peccandi libidini sit deditus. Hactenus igitur eos non liberos esse, verum servos. Servos autem se praestando, et sorte servorum meliorem non esse quod exspectare possent. Habitaverint adeo hactenus Dei domum, quod ab Abrahamo ducerent originem; beati fuerint singularibus privilegiis cum Theocratiâ, domo veluti paternâ junctis, vel sic, ubi se servos gererent, non esse exspectandam perennem et perpetuam horum privilegiorum possessionem. Servus enim, sic pergit, sect. 35. non manet in domo in aeternum. Similiter et illis, nisi resipiscerent, verendum esse, ne domo paternâ excluderentur aliquando, atque pulcerrima privilegia amitterent. Quod si averruncare cuperent periculum, servi esse peccando desinerent, pro servis vero germani filii existerent necesse esse. Filiorum enim esse demum perpetuam in domo paternâ commorationem, sect. 35., et conjunctorum cum hac commoratione privilegiorum perpetuam possessionem. Ad filiorum igitur Dei dignitatem adspirare eos jubet Christus. Quod si

optarent, opus esse, ut ipsius, quippe Dei filii, operâ et ipsi filii evaderent, sic vero e turpi peccati servitute in libertatem restituerentur. Filii si fieri velitis, perpetuo Dei favore beati, ipse vos filius instituat, libertatemque quâ ipse gaudet et vobis impertiat, sect. 36. Ita ni fallor disputationis ordo procedit. Quod si recte viderimus, sponte hinc patet, fuisse Jesu consilium, ut alios redderet, quod ipse naturâ suâ esset, Dei filios, verâ vocis significatione, liberos. Cf. Gal. IV: 4, 5.

85) Jo. I: 12. Calvinus: «et certe cum ille unicus sit Dei filius minime ad nos pertinet hic honor, nisi quatenus ejus sumus membra:» paulo post vero: «nam quum fides Christum recipiat, nos in omnium ejus bonorum possessionem quodammodo inducit.» Egregie quoque Tholuckius, ad h. l.: «Der Glaube ist das Medium, durch welchen was Christus, das vollkommenste *τέκνον τοῦ θεοῦ* hat auf die seinigen übergeht.»

86) Jo. XX: 17. Locus classicus, ut nobis persuadeatur, Jesum id egisse, ut eadem nostra relatio ad Deum esset, qua ipse Patri fuerat conjunctus.

87) 2 Cor. IV: 4, ubi dubium non est, quin formula *εἰκὼν τοῦ θεοῦ* eo sensu a Paulo de Christo fuerit adhibita, quo possit, G. III: 19, hoc ipsum privilegium et aliquando parari nobis. Quod autem bene animadvertamus, verba: *τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα* non sunt vertenda cum receptâ apud nos versione, quam Palmius secutus est: *naar hetzelve beeld*, ut sit supplendum *κατὰ*, verum: *in dat beeld veranderd*. Bene Francica versio Calvinum secuta: *transformés en la même image*. Calvinus: *in eandem imaginem transformamur*. Eodem modo Grotius: *transformabimur in speciem Christi*. Idem observarunt Cl. H. J. Royaardsius et recentissimi interpretes Rückertus, Usteri, alii. Hoc modo si vertamus, apparet, quam Paulus sibi

persuasum habuerit, nostram esse destinationem, ut fiamus et ipsi aliquando id quod Christus est. Ceterum egregie Calvinus ad Col. I: 15. «scio» inquit,» qualiter veteres exponere soleant: quum enim certamen habebant cum Arianis, aequalitatem filii cum patre et ὁμοούσιον urgent: interea tacent, quod est praecipuum, quomodo pater in Christo *se nobis cognoscendum* exhibeat. Quod in vocabulo *imaginem* totum suum praesidium constituit Chrysostomus, dum contendit, creaturam non posse dici creatoris imaginem, nimis infirmum est, imo a Paulo refellitur, cujus verba sunt: *vir est imago et gloria Dei.* Ne quid ergo habeamus, nisi solidum, notandum est, nomen imaginis *non praedicari de essentiâ, sed habere ad nos relationem.*» Idem vero ad Jo. XVII: 22. «Haec, inquit, nostra beatitudo est, ut in nobis reparetur ac de integro formetur Dei imago, quae per peccatum est deleta. Christus non tantum, quatenus est aeternus Dei sermo, viva est imago ipsius: *sed humanae quoque naturae, quam nobiscum habet communem, insculpta fuit paternae gloriae effigies, ut membra sua in eam transfiguret.* Idem vero, pergit, etiam Paulus docet, 2 Cor. III: 19.» Haud aliter nostrâ aetate Neander, *Gesch. d. Pflanzung*, etc. t. II. p. 711. «Er hat die Herrlichkeit Gottes, das vollkommene Bild Gottes als der heiligen Liebe in der Menschheit dargestelt. Wie die Menschheit, nach dem Bilde Gottes geschaffen, dazu bestimmt war Gott zu verherrlichen, das heiszt, ihn mit selbstbewusztseyn in seyner Herrlichkeit zu offenbaren, so ist dies nun durch den Sohn Gottes in der Menschheit erfüllt worden.» (88) 2 Cor. III: 19.

89) Phil. II: 6, ad quem locum vid. omnino Cl. van Hengel.

90) Rom. VIII. sect. 29.

91) 1 Jo. III· 2. Dubium videri possit, utrum pronomine αὐτῷ Christus an potius ipse Deus sit intelligendus. Rationes

in utramque partem afferri possunt idoneae. Res vero apud Joannem eodem redit; quippe ex ejus sententiâ Dei imago perfecta Christus est. Lückius hic esse cogitandum de similitudine cum Deo monet.

92) Col. II: 9. Calvinus ad Col. I: 19. *Plenitudo*: Intelligit justitiae, sapientiae, virtutis bonorumque omnium. Illud autem σώματικως commode intelligitur *de visibili ratione*, qua divina praestantia in Christo fuerit conspicua.

93) Addit Apostolus ad Col. II: 9. s. 10: καὶ ἐστε ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι, quibus, coll. Eph. III: 19, supplenda sunt: τῷ πληρώματι τοῦ Θεοῦ. Mens Pauli est, ut significet, quidquid in Christo sit praestans et sublime, id, illo auctore, et in nos transire posse. Bene Rückertus ad Eph. III: 19. «Der Sinn ist also: damit ihr immer mehr mit aller Vollkommenheit erfühlt werdet, bis Ihr endlich die ganze Fülle der Göttlichen Vollkommenheit erreicht habt: kürzer: damit Ihr erfüllt werdet bis zur ganzen Fülle Gottes.» Tam magnifice Paulus de humanâ naturâ existimavit. In antiquis interpretibus Chrysostomus: «Hortatur eos οὕτω σπουδάζειν ὥστε πληροῦσθαι πάσης ἀρετῆς ἧς πλήρης ἐστὶν ὁ θεὸς.

94) Jo, V: 17, 19, 20.

95) Math. V: 48.

96) 1 Cor. XV: 47. quo loco verba ὁ Κύριος spuria esse videntur: quodsi retinenda sint, comma vel sic post κυριὸς ponendum, ut sensus sit: *secundus homo, nempe dominus, coelestis est originis.* Ceterum non est quod moneam, εἰκονα τοῦ χριστοῦ, de qua mentio fit sect. 49, tametsi contextus cui sic ferre videatur, vel sic non esse de unâ corporis similitudine interpretandam. Ut enim probet Apostolus, fore ut glorioso corpore corpus terrenum commutaturi sint credentes, inde a sect. 44. argumentando pergit, totamque coelitum conditionem ad Christi fore similitudinem compositam ostendit.

97) Hebr. I: 2. Calvinus: «nomen haeredis tribuitur Christo: *Hominem* enim quasi filium Deus constituerat initio bonorum omnium suorum haeredem: sed per peccatum a Deo alienatus, primus homo se et posteritatem suam tam Dei benedictione, quam bonis omnibus privaverat. Tunc ergo incipimus jure frui Dei bonis, quum nos Christus, qui universalis est haeres, in societatem suam admittit. Nam ideo ille haeres ut nos suis opibus ditet.»

98) Rom. VIII: 17.

99) Jo. XIV: 10, quorum verborum coordinatio habetur sect. 23.

100) 1 Cor. III: 16. 101) 1 Cor. XV: 28.

102) Jo. X: 30. Recte Calvinus: Abusi sunt hoc loco veteres, ut probarent Christum esse Patri ὁμοούσιον. Neque enim Christus de unitate substantiae disputat, sed *consensu*, quem cum Patre habet. Quod autem Olshausenus et Lückius monent, unitatem illam proxime referendam esse ad potentiam, quam habeat cum Patre communem: id hactenus verum est, quatenus voluntatis et consilii, verbo, πνεύματος consensu interno contineatur fundamentum et causa, cur haud magis fieri possit, ut quis e Christi manibus eripiat credentes, quam manibus ipsius Dei. Internâ animi voluntatisque unitate Deo junctus cum sit, Dei causa illius quoque causa est. Itaque ipsi resistere, ipsi eripere quod suum est, quiqunque in animum inducat, perinde faciat, ac si Deo, omnibus potentiori suum auferre conetur. Quare non video, quid Lückium moverit, ut hanc interpretationem ut contextui parum consentaneam rejecerit; praesertim cum nostrae interpretationi admodum faveat similis dictio, Jo. XVII: 11. 21, ubi τὸ ἓν εἶναι ipse interpretatur: *die Gemeinschaft des Göttlichen Lebens*, tum vero Jo. X: 38. ubi τὸ ἓν εἶναι commutatur cum τῷ εἶναι τοῦ πατρὸς ἐν αὐτῷ, quae verba de arctissimâ eâque internâ animi cum Patre

communione interpretanda esse, coll. XIV, 10 et XVII, 21, quisque videt. 103) Jo. XVII: 21.

104) Jo. VI: 38, 41. III: 13. 105) Jo. VIII: 23. 106) Jo. III: 31.

107) Jo. VIII: 23. 108) Jo. III: 2. 109) Jo. XVII: 14. Eandem significationem habere formulas de Jesu apud Joannem usurpatas *καταβαίνειν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ*, III: 13, *ἄνωθεν ἔρχεσθαι* III: 31, *παρὰ τοῦ Θεοῦ εἶναι* VI: 46, VII: 29, *ἐκ τῶν ἄνω εἶναι* VIII: 23, *οὐκ εἶναι ἐκ τοῦ κόσμου τούτου*, VIII: 23, XVII: 14, quisque videt. Illud vero *καταβαίνειν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* non, ut vulgo existimari solet, significare loci in locum mutationem, nec esse de Christi praeëxistentiâ, aliis locis probandâ, explicandum, ex iis quae Jo. III: 13. leguntur, luce clarius docemur. Occurrit haec pericope in sermone, quem Jesus habuit cum Nicodemo. Is interrogatum venit de regni coelestis mysteriis, necdum intelligit *τὰ ἐπιγεία*, ea quae pertinerent ad animi commutationem, e Prophetarum scriptis unicuique Judaeo, doctori certe cognitu facilia. Haec cum non intelligeret (*τὰ ἐπιγεια*), quomodo fidem adjungeret *τοῖς ἐπουρανίοις*, hactenus nemini mortalium cognitis. Pergit autem Jesus sect. 13. sese ipse formulâ solenni Messiam praedicare, qui solus *τῶν ἐπουρανίων* scientiâ instructus, et solus possit de iis et alios certiores reddere. *Οὐδεὶς*, inquit, *ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν εἰ μη κ. τ. λ.* Illud vero *in coelum adscendisse*, quod de se Jesus praedicat, jam antequam vere migraverit in coelum, ni cum Socino inepte satis profectionem in coelum hîc cogites peculiarem, antequam munus Messianum auspicaretur, quid aliud sit, quam dictum metaphoricum, propriis verbis significans: *Nemo coelestium rerum cognitioni est initiatus.* Adscensus in coelum, ut vere monuit Calvinus, *puram mysteriorum Dei notitiam et spiritualis intelligentiae lucem significat.* Haec igitur cum metaphorice sumenda

sint, quidni jam hinc probabile videatur, sequens quoque καταβαίνειν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ improprie sumendum esse, ut sit: *coelesti esse origine*, adeoque *coelesti divinâ esse indole, hac gaudere origine*, qua *divinarum rerum scientiae fons naturâ cui fuerit inditus*, Cf. Lückius et de Wette ad h. l. *Nemo igitur*, vult Jesus dicere, *nemo divinarum rerum cognitioni est initiatus, nisi qui origine, indole, naturâ*, vere *coelestis et divinus est*. Istud autem, pergit, de nemine plenissimo sensu valet, nisi de *filio hominis, qui homo quamvis et in terrâ degens, vel sic in coelo est*, h. e.: *non interruptâ cum coelo* i. e. *Deo communione vivit*. Eodem modo Jacobus τὴν σοφίαν loquitur ἄνωθεν κατερχόμενην, III: 15, atque τὴν σοφίαν ἄνωθεν, h. e. sapientiam coelestem, coelesti origine gaudentem, oppositam illam τῇ ἐπιγείῳ. Similiter τὸ πνεύμα ἅγιον dicitur καταβαίνον ἐξ οὐρανου baptismi opportunitate in Jesum Jo. I: 32, ideo quod πνεῦμα est originis coelestis, ἐκπορευόμενον παρὰ τοῦ πατρὸς Jo. XV: 26, a Deo repetens originem. Cf. Matth. XXI: 25. ubi de baptismo Joannis quaeritur, πόθεν ἦν ἐξ οὐρανοῦ ἢ ἐξ ἀνθρώπων, coelesti an humanâ origine. Cf. item I Cor. XV: 47, ubi Christus dicitur ὁ ἄνθρώπος ἐξ οὐρανοῦ· Formulam autem ἐξ οὐρανοῦ idem valere atque ὁ ἐπουράνιος, patet s. 48. *Homo* igitur Christus dicitur *origine, ingenio coelesti*. Optimus hujus loci interpres Philo est Judaeus, qui duo esse hominum genera monet, τὸν μὲν οὐράνιον ἄνθρώπον, τὸν δὲ γήινον. Hominem autem οὐράνιον eum dicit τὸν κατ' εἰκονα θεοῦ γεγόνοτα. Commutatur illud καταβαίνειν ἐξ οὐρανοῦ, sect. 31, cum τῷ ἄνωθεν ἔρχεσθαι atque τῷ ἔρχεσθαι ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, quod cum opponatur τῷ εἶναι ἐκ τῆς γῆς similiter interpretandum est metaphorice, de indole, ingenio coelesti et divino, opposito illo indoli terrestri, abjectae, nil quidquam spiranti, nisi terrestrium rerum mediocritatem. Hanc ni admittas interpreta-

tionem, per se, ut vidimus, idoneis rationibus probandam, praeter alias et haec exstare difficultas pergit, ut prorsus intelligi non possit, quomodo hoc ipsum ἄνωθεν ἔρχεσθαι, pro quo VIII, 23. legitur: τὸ ἐκ τῶν ἄνω εἶναι, quodque eâdem sectione commutatur denuo cum τῷ οὐκ εἶναι ἐκ τοῦ κόσμου τούτου, quomodo, inquam, hoc ipsum possit a Jesu referri ad Apostolos, XVII: 14: οὐκ εἰσὶν ἐκ τοῦ κόσμου, καθὼς ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ κόσμου: propriis verbis: *Nec illi indole sunt ad hujusce mundi vulgarem composità rationem, prouti et in me altior praeque vulgari sentiendi cogitandique ratione elatus spiritus viget.* Quid? quod tantum absit ut τὸ εἶναι ἐκ τῶν ἄνω, quod Christo tribuitur, loci in locum mutationem indicet, ut τὸ ἄνωθεν γεννηθῆναι similiter ipse requirat Christus in germanis quibusque regni coelestis civibus. Dubium enim non est, quin verbum ἄνωθεν, Jo. III: 3, eâdem significatione sit accipiendum, qua, sect. 31, occurrit de Christo, repudiatâ significatione, qua vertatur *rursus*, quo sensu nusquam in N. F. libris occurrit. Quibus ne quis opponat, C. XVI: 28, τῷ ἔρχεσθαι παρὰ τοῦ πατρὸς opponi τὸ πορεύεσθαι πρὸς τὸν πατέρα, posterius autem membrum loci in locum commutationem indicare; adeoque idem valere in prius sectionis membrum. Nam quamvis formulis ὑπάγειν, XVI: 5, 10, 16, 17. πορεύεσθαι XIV: 12, XVI: 28. ἀναβαίνειν VI: 62, XX: 17. ἔρχεσθαί πρὸς τ. πατέρα, XVII: 13. ita uti soleat Jesus, ut suam in coelum migrationem Apostolis significet, longe tamen abesse quisque sentit, ut hisce loquendi formulis majorem indicare voluerit, *loci habitâ ratione*, Dei vicinitatem. Nam ut Deo propior quis sit, non *a loco* quo quis versatur, pendet, sed ab *interna animi cum Deo communione sanctitate et praestantia* Ps. LXXIII, Dei vicinitas, quippe ubivis praesentis, loci in locum mutatione nec augetur nec minuitur. Itaque proprio sensu

terra relicta *se ad Deum venturum esse* confidere Jesus non potuit. Tam enim patri, et dum in terrâ degeret, prope adfuit Jo. XVI: 32, ut in ipsâ terrestri vitâ *in coelo se esse* dicere potuerit III: 12. Sunt igitur verba improprie sumenda de Dei *spirituali*, quae dicitur, praesentiâ, cujus, tametsi a loco, quo verseris, non pendeat, vel sic pro loci ratione *diversus, major adeo aut minor esse sensus* potest. Solet igitur contemplari Jesus suum ex hisce terris abitum ut viam qua ad summam cum Deo commercii beatitudinem, nullis amplius terrae impedimentis et molestiis interrumpendam, perveniret. Formula adeo *πορεύεσθαι π. τ. π.* permutatur cum *ἔρχεσθαι π. τ. π*, haec autem improprio fere sensu in Euang. Joannis occurrere solet, ut indicetur *spiritualis cum aliquo conjunctio.* Jo. VI: 44, XIV: 3, 6, 18, 23. Itaque videmus formulam *πορεύεσθαι π. τ. π.* non impedire, quominus et h. l. *τὸ ἐξερχεσθαι παρὰ τοῦ πατρὸς* improprie accipiatur de Christi *origine divina.* Sensus est: «Ego, uti origini qua gaudeo divinae consentaneum est, mox terram relicturus summâ nec interruptâ potiar cum patre commercii beatitudine, majore adeo, quam terra potuit offerre.» Idem dicitur, C. XV: 26, de Spiritu Sancto: *ὁ παρὰ τοῦ πάτρος ἐκπορεύεται*, quod eodem redit, atque si scriptum esset: *ἐξέρχεται·* Sensus est: «qui a Deo cujuscunque boni fonte repetit originem.» Quid, quod Straussius, Christi Joannei praeexistentiae amantissimus, quo facilius pro consilio suo hunc Alexandrinae philosophiae figmentum fuisse probet, vel sic de locis Jo. III: 13, XVI: 28 affirmaverit: «Zwar wenn sich Jesus als den vom Himmel auf die Erde Herabgekommenen bezeichnet, so läszt sich diesz für sich genommen leicht als bloss bildliche Bezeichnung *eines höheren göttlichen Ursprungs fassen.*» Jesus igitur ipse cum duxerit originem *ἄνωθεν*, non mirum, cives eum requirere regni coelestis tales, quo-

rum animus similiter sublimiorem nativitatem spiret, non *ἐκ τῆς σάρκος* tantum, verum *ἄνωθεν γεννηθέντας*, ita informatos, ut Christi ipsius instar coeleste elementum animo habeant reconditum, Jo. III: 3. Dubium enim esse nequit, vocem *ἄνωθεν* eodem capite, sect. 3 et 31, eodem sensu usurpari. Cf. Jo. XIX: 11. Vid Lücke et de Wette ad h. l., ut adeo *coelestus* non *denuo* significet. Haec autem indoles divina, tametsi naturae humanae propria, quippe ad Dei similitudinem creatae, cum sit peccandi consuetudine et sensuum imperio oppressa et exstincta fere, spiritus Divini per Christum operantis efficacitate est instauranda denuo et alenda. Novum elementum idque divinum a Christo procedens animis nostris est suscipiendum, ut quod de Christo valeat et verum aliquando pro ejus consilio sit in nobis, nos esse *ἐκ τῶν ἄνω, ἐκ τοῦ θεοῦ ἀνωθεν γεννηθέντας, οὐκ εἶναι ἡμᾶς ἐκ τοῦ κόσμου*. Hinc vero est, quod *τὸ ἄνωθεν γεννηθῆναι*, quod Christo origini est proprium, apud nos *ἀναγεννήσεως*, 1 Petr. I: 3, 23, *παλιγγενεσίας*, Tit. III: 5, *ἀνακαινώσεως*, Rom. XII: 2, characterem induat. Cernitur autem hoc ipso Christi dignitas specifica, quod nos ipso auctore accipiamus demum quod illi naturâ et origine tribuitur. Eodem modo Calvinus ad XVI: 28, *ἐξηλθον* a Patre, improprie cepisse videtur, interpretans *de divinâ in Christo virtute*. Cf. id. ad Jo. VII: 29. quo loco ex formulâ, qua Christus dicitur *παρὰ τοῦ θεοῦ εἶναι* argumentum petere haesitat contra Arianos pro Christi praeexistentiâ aeternâ. Ad Cap. vero III: 31 Christum dicit e supremis venisse non tantum quatenus Deus est, *sed quia in eo nihil nisi coeleste ac majestatis plenum cernitur*. Quae loca a Calvino ita fuisse intellecta, nemini mirum esse poterit, reputanti, toto coelo abfuisse virum summum ab Arianâ aut Monophysiticâ Christologiâ, qua statueretur Christi *divinitatem coelum reli-*

quisse, ut in ergastulum corporis se abderet, id quod omnino negandum esse docet: Instit. IV: 17, 30. Nostrâ aetate Hasius: «wenn Jesus» inquit» seinen Ursprung vom Himmel ableitet, würde diess, *wörtlich* und *örtlich* verstanden, in der reinen Gotteserkenntniss, die er vermittelt hat, keinen Sinn haben. Der Himmel ist Gott und die Fülle des göttlichen Lebens.» *Leben Jesu* ed. 2. § 69. Patet igitur Christum origine suâ coelesti praedicandâ nil quidquam de se praedicasse, quod sit naturae humanae contrarium; hoc ipso enim quod homo erat perfectus coelestem originem probavit. Vel sic ceteris hominibus tantum praestitit, ut unus omnium dicere potuerit, *neminem ante illum in coelum adscendisse*, i. e. coeli mysteriis vere omnique ex parte fuisse initiatum, seseque unum omnium eum esse, qui vere humanae naturae prodiderit originem coelestem, hoc magno eum inter et ceteros homines discrimine, ut cum ille *naturâ suâ* ἄνθρωπος fuerit οὐράνιος, nos rerum terrestrium spirantes mediocritatem (ὄντες ἐκ τῆς γῆς), *novâ veluti generatione*, quam Christi spiritui debeamus, illo auctore, *fiamus*, quod *ille naturâ suâ est*, ὄντες adeo ἐκ τῆς γῆς· ἄνωθεν γεννηθῶμεν.

110) Jo. V: 27. Observandum h. l., hanc potestatem accepisse Jesum, ὅτι υἱος ἀνθρώπου ἐστι, i. e. quatenus perfectum humanitatis referat exemplar. Vid. omnino Neander *das Leben Jesu* p. 145 et Tholuckius in comm. Luckius existimat, Jesum appellatione τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου simpliciter Messiam se indicare voluisse. Quae si vel maxime vera sint, ut probavit pater meus dilectissimus W. Scholten in Specim. Theologico *de appellat.* τοῦ υἱ. τ. ἀνθ. *qua Jesus se Messiam professus est*, quaerendum denuo est, quare *hoc* potissimum nomine, de Messiâ ceteroquin non, aut rarius certe adhibito, non solum hac opportunitate, sed fere semper sese Messiam declaraverit. Causa in promptu est,

quod Jesus perfectionis humanae sibi conscius, sibi, utpote *homini κατ' ἐξοχήν*, judicium exercendi potestatem jure vindicaret. Hominis enim cum agatur causa, ecquo meliore Deus in judicando humano genere judice utatur, quam illo, qui humanitatis ipse in omnibus perfectum retulerit exemplum? Cf. Hebr. IV : 15. Hanc formulae *νἱ. τ. ἀνθ.* vim jam assecutus est Calvinus: «Christus,» inquit a. h. l., «*quatenus homo est*, vitae auctor a Patre est ordinatus. Haec autem judicium ferendi potestas cum *humanae naturae* in Christo competat, mirum non est, eandem potestatem a Paulo tribui quoque *τοῖς ἁγίοις*, 1 Cor. VI: 2., in quo tamen interpretando loco cum Rückerto diffiteri nolim, et mihi dubium esse, quo sensu Pauli verba sint accipienda; quidquid est, nostro proposito sufficiat animadvertisse, neque ex judicii ferendi potestate Christo mandatâ argumentum duci posse, quominus eum et hac ex parte humanae naturae socium existimemus.

111) 1 Cor. VI: 2. (112) Rom. VIII: 34. Eph. I: 20. Hebr. XII: 2 alibi. (113) Apoc. III: 21. 2 Tim. II: 12. (114) 2 Petr. I: 4. (115) Athan. c. Arian. or. IV. t. I. p. 487. (116) Vid. ejus opusculum: *Zwei friedlichen Blätter:* I. *Ueber Vergängliches und Bleibendes im Christenthum;* et Ullmanni de eo sententia *Stud. und Krit.* 1840. I. p. 7-62.

117) Est Christus, ut praeclare dicitur ab Ullmanno l. l. p. 58, «obgleich keine *vereinzelte, isolirte*, dennoch der übrigen Menschheit gegenüber eine *einzige* Erscheinung;» et p. 59: «Die ganze Menschheit nimmt an dem Charakter des Gottessohnes Antheil, *aber nicht in ihrer unmittelbaren empirischen Beschaffenheit*, sondern *durch seine Vermittelung*, in dem Maasze, als sein Geist und sein Leben auf sie übergeht.» Est autem haec *specifica* Jesu dignitas, qua distinguatur potissimum doctrina Christiana ab hodierno Pantheismo. Straussius ut novimus, cum uni individuo absolu-

tam perfectionem tribui posse neget, Christo, quod suum erat, aufert, et θεανθρώπου nomen et honorem toti generi humano vindicat. «*Man hat*», inquit in opusc. cit. «*an der Einen Menschwerdung Gottes nicht genug.*» Ex hac igitur sententiâ «musz Christus herabsteigen vom Throne des Gottessohnes und Welterlösers, *um als ihres gleichen in der Reihe der Genien Platz zu nehmen* l. l.» Perit adeo specifica Jesu dignitas, ut recte apud nostrates quoque vidit consult. I. da Costa, ita rem exprimens, Pantheismo hodierno, nominatim Straussiano, proprium esse, ut hominem non *Christianum* sed *Christum* fieri posse et debere doceat; opusc. cit.: *voorlezingen* enz, p. X.

118) Hebr. II: 14. (119) Jo. XV: 1. seqq.

120) Hebr. II: 11. Calvinus: hoc vero ad augendam nostram fiduciam non parum valet, nos cum Filio Dei tam arcto necessitudinis vinculo cohaerere, ut sanctitatem, qua indigemus, reperire in *naturâ nostrâ* liceat. Neque enim tantum, quatenus Deus est, nos sanctificat, sed *humanae quoque naturae* vis sanctificandi inest.

121) Jo. XVI: 33. Egregie Calvinus: ita non vult dominus nos animis frangi, sed potius alacriter pugnare; quod fieri non potest, nisi de successu certi simus: nam si dubio eventu pugnandum sit, totum studium nostrum mox concidet.» Quae cum eximie sint dicta, omnis tamen Christi victoris exempli vis infringitur, si vera sint, quae mox adduntur: *Christum non ipsum sibi privatim, sed nostrâ causâ mundi fuisse victorem.* Documento haec sint, quam fuerit omni tempore difficile, ab omni Docetismi labe immunem se praestare, ut adeo vir, ceteroquin, ut vidimus, procul a Docetismi contagione remotus, vix aut ne vix quidem hoc loco errorem hunc effugiat. Sed haec cum toto ecclesiastico systemate arctissime cohaerent. Nam uti ab alterâ parte recte vidit Ecclesia, utriusque naturae divinae et humanae in Christo

societatem exstitisse, ut neque Deus neque simpliciter homo, sed θεανθρώπος sit habendus; Christi vel sic personam magis consideravit, ut *Deum humanae naturae assumtione exinanitum* (unde fieri non potuit, quin sponte Docetismus oriretur, *quippe cum Deus proprio sensu et vere exinaniri nequeat*), quam potius, praeeuntibus ipso Christo et Apostolis, maxime Joanne, ut *hominem, societate cum divinâ naturâ ad summum dignitatis fastigium evectum.* Jesum si audias, nusquam se Deum profitetur humanâ formâ exaninitum, quin datâ opportunitate hanc suspicionem procul a se amovet. Jo. V: 18. seqq. Jo. X: 33. seqq. Ne umbra quidem exinanitionis in eo, in quo omnia magna, praeclara et divina. Contra vero se hominem profitetur, sed vero τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρωπου κατ' ἐξοχήν, *hominem interno vinculo divinitati junctum* Jo. X: 30, *coelesti origine gaudentem*, Jo. VIII: 23, *coelestium rerum cognitioni initiatum*, Jo. III: 13, *divinitatis imaginem perfectam* Jo. XIV: 9, *hominem altissimo sensu Dei filium.* Tota autem haec exinanitionis doctrina fluxit ex male intellectis scripturae locis Jo. I: 14., maxime vero 2 Cor. VIII: 9. et Phil. II: 6 — 8. 1 Tim. III: 16, aliis. Quod primum locum attinet, tantopere abest, ut mentio fiat de λόγου *exinanitione*, ut contra Joannes affirmaverit: καὶ ἐθεάσαμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν, ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός. Secundo loco (vid. supra notata p. 80, 81.) sermo non est de *amissis divitiis*, sed de Christo πλούσιῳ ὄντι, divinis divitiis] et dum in terrâ versaretur abundanti. Tertio loco non item sermo est de formâ Dei in quâ Christus *fuerit*, postea vero, humanae naturae societate, amissâ, sed contra de Jesu Christi personâ historicâ, τῷ ὑπαρχόντι, facta quod attinet et gloriam internam, ἐν μορφῇ τοῦ Θεοῦ, *fata* quod attinet atque externam vitae conditionem δούλου λαβόντι μορφήν, ut videre est in commentario Cl. van Hengel in Epist. ad Phil. p. 147. Vertit vir

Cl.: *qui quamvis imaginem Dei referebat, vitam tamen, vitae Dei aequalem, rem non duxit, quam suam faceret, cum sua (suae personae) non esset.* Jam, inquit, si hanc mentem Pauli esse constat, erroris convincuntur, quotquot ab Origene inde eum docere putarunt, Christum ταπεινοφροσύνην suam eo conspicuam fecisse, quod *missâ* vel *occultatâ gloriâ suâ divinâ* naturam assumeret humanam. Imo docet Apostolus, Christum *hac in terrâ*, quamvis Dei esset filius, qui patris imaginem referret, id tamen non egisse, ut ad voluntatem hominum, voluntati Divinae oppositam, in gloriâ et beatitate Dei viveret. Paucis verbis summam complector: *Christus hac in terrâ, quamquam poterat, gloriosus esse noluit.*» Mox vero p. 148. «Tali (sc. qualem Grotius commendavit) autem interpretatione non indigemus ad avertendas argutias Theologorum, qui, loquendi usu plane neglecto, Paulum *de exinanitione*, quam dicebant, vel *evacuatione* Christi scripsisse voluerunt.» Ultimo denique loco non item Dei exinanitio proponitur: sed Dei in *Jesu personâ* ἐν σαρκὶ φανερώσις. *Patefiebat* Deus, omni, qua erat, gloriae praestantiâ in Christo, non vero *annihilabatur.*

122) Rectissime Riehmius l. l. p. 220. in Jesu personâ *hominem* contueri valet hoc imprimis: «*om hem in zijne volle waarde te leeren kennen.* Zoo toch alléén kon hij ons in alles ten voorbeelde verstrekken; zoo alléén weten wij, naar welken maatstaf zijne gehoorzaamheid, onderwerping, heiligheid, geloofskracht en liefde te berekenen; zoo alléén is in zijn lijden, hetwelk hij als onze natuurgenoot en broeder leed, de grond van ons vertrouwen op hem en van onze vertroosting gelegen.»

123) Phil. IV: 13.

124) Verba sunt Calvini ad 1 Tim. II: 5. Huc tendere hodiernam Theologiam, qui ex scriptis Ullmanni, Neandri, Hasii, aliorum noverit, parum is profecto,

Weiszii criminationi tribuet sic de hodiernae Theologiae ratione pronuntiantis: «Man bedarf eines Christus, der in ein räthselhaftes mystisches Halbdunkel, oder, was damit ziemlich auf eins hinauskommt, in einen unnahbaren Lichtglanz gehüllt, gar nicht Anspruch darauf macht, ein menschlich wahre geschichtlich begreifliche Gestalt zu sein; eines Christus, dessen Thaten und Reden ihn als ein von allen andern Menschen, auch den reinsten und erhabensten, nicht blosz der Grösze, sondern der Qualität und Gattung nach durchaus verschiedenes, von aller menschlichen Schwäche freies, wiewohl auch nicht gerade durch solche Eigenschaften, die *menschlicher* Weise Bewunderung, Ehrfurcht und Liebe erwecken, in nicht auch sonst vorkommenden Masze bevorzugtes Wesen schildern u. s. w. *Evangel. Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet* t. II. p. 459. Accusat adeo, ut hinc apparet, hodiernam Theologiam, nullâ admissâ exceptione, Docetismi. Quem errorem etiamsi concedamus, nondum omni ex parte ab hodiernâ Theologiâ abesse, studium tamen pellendi Docetismi optimorum quorumque Theologorum scriptis ubivis apparet. Prorsus adeo falsum est, et non nisi ex praeceptâ judicandi ratione explicandum, *tam inhumano*, qualem Weiszius describit, *Christo* indigere hodiernam Theologiam, *dasz man eines solchen Christus bedarf.*

125) Luc. II: 14.

3 2044 069 612 265